N12<522833191 021
ubTÜBINGEN
Buchbinderei
Schaffhauser

ISSN 0039–1492 M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

212
1994

Heft 1
Januar 1994

R. Bleistein
Gewalt aus Langeweile?
K. Gabriel
Ritualisierung in säkularer Gesellschaft
P. Knauer
Grundbegriffe der Moralenzyklika
B. Wacker
Abgeben statt abtreiben?
R. Marx
Weltgemeinwohl
P. K. Kurz
Eines Menschen Zeit
J. Lössl
Afrikanische Philosophie

10. JAN. 1994

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449 V 21 D

INHALT

Roman Bleistein SJ	Gewalt aus Langeweile?	1
Karl Gabriel	Ritualisierung in säkularer Gesellschaft. Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation	3
Peter Knauer SJ	Zu Grundbegriffen der Enzyklika „Veritatis splendor"	14
Bernd Wacker	Abgeben statt abtreiben? Zur Analyse eines Schlagworts	27
Reinhard Marx	Weltgemeinwohl als sozialethische Kategorie. Anmerkungen zum weltweiten Horizont der katholischen Soziallehre	37
Paul Konrad Kurz	Eines Menschen Zeit	49

UMSCHAU

Josef Lössl SJ	Afrikanische Philosophie	64

BESPRECHUNGEN

Religion und Gesellschaft	67
Zeitgeschichte	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Karl Gabriel, Wagnerstraße 13, 49377 Vechta – Prof. Dr. Peter Knauer, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt – Dr. Bernd Wacker, Vor Hahn 25, 65597 Hünfelden-Nauheim – Dr. Reinhard Marx, Brackeler Hellweg 144, 44309 Dortmund – Dr. Paul Konrad Kurz, Pater-Köster-Weg 9, 82131 Gauting-Buchendorf – Josef Lössl, Virchowstraße 27, 90409 Nürnberg.

STIMMEN DER ZEIT · 212. BAND · 119. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Anschrift der Redaktion: Zuccalistraße 16, D-80639 München, Telefon (089) 17 90 09 13, Telefax (089) 17 90 09 10 – Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (07 61) 27 17-2 36; Anzeigenleitung: Bettina Wegmann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 31 vom 1. 1. 1994 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 69,60 DM/660,– öS/69,60 sFr, für Studenten 53,40,– DM/516,– öS/53,40 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 13,90 DM/135,– öS/13,90 sFr. – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (07 61) 27 17-4 22/-3 79 (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.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

212. BAND

1994

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. 31 vom 1. 1. 1994 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 69,60 DM/660,– öS/69,60 sFr, für Studenten 53,40 DM/516,– öS/53,40 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 13,90 DM/135,– 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 212. BANDS

Beinert, Wolfgang: Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen? 723
Biser, Eugen: Kirchenkrise und Sprachkrise. Wege einer sprachlichen Gegensteuerung 393
– Die Kreativität des Glaubens 705
Bleistein, Roman: Das Attentat vom 20. Juli 1944 und der deutsche Widerstand. Ein Literaturbericht* 783
– Gewalt aus Langeweile? 1
– 150 Jahre „Struwwelpeter" 433
– Jahr der Familie 289
– Kindheiten in Deutschland* 210
– Der Marchtaler Plan. Modell einer modernen katholischen Schule* 714
– Walter Mariaux und der Kirchenkampf des Dritten Reichs 795
– Perspektive und Programmatik. Bericht zur Lage der kirchlichen Jugendarbeit 363
Brieskorn, Norbert: Zum ewigen Frieden. Kants Friedensschrift nach 200 Jahren 832
Bujo, Bénézet: Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie 254
Conzemius, Victor: Luigi Sturzo. Ein Wegbereiter christlich-demokratischer Politik 843
Coreth, Emerich: Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners 525
Czapliński, Marek: Die Kirche in Polen 739
Delgado, Mariano: Europäische Theologie am Scheideweg 341
Emunds, Bernhard – Hengsbach, Friedhelm: Der Prozeß ist die Botschaft. Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen 651
Entrich, Manfred: Glaubensverkündigung auf den Straßen des Lebens. Zur Krise der Verkündigung 763
– Zwischen Graffiti und Kreuz. Gottes Sprache auf der Straße 446
Feige, Andreas: Öffentlichkeit und Öffentliche Meinung 316
Feil, Ernst: Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewißheit? Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog 193
Fraling, Bernhard: Schwangerschaftsberatung durch kirchliche Beratungsstellen 435
Frick, Eckhard: Aktuelle Entwicklungen im pastoraltherapeutischen Bereich* 425
Fuchs, Josef: Gibt es in sich schlechte Handlungen? Zum Problem des „Intrinsece malum" 291
– Das Problem Todsünde 75
Fuchs, Ottmar: Gottesdienstübertragungen im Fernsehen 629
Gabriel, Karl: Ritualisierung in säkularer Gesellschaft. Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation 3
Gerhards, Albert: Die Künste und die Kirche. Anmerkungen zu einem spannungsvollen Dialog aus liturgiewissenschaftlicher Sicht 232
Gössmann, Elisabeth: Theologiegeschichtliche Frauenforschung* 640
Grom, Bernhard: Engagierte Toleranz 649
– Kultur der Selbstachtung 73
Habisch, André: Christliche Anthropologie und Ethos der Marktwirtschaft 605
Haunerland, Winfried: Museum des Protestantismus? Das Evangelische Gesangbuch von 1993 als Gegenstand katholischer Liturgiewissenschaft 305
Heimbach-Steins, Marianne: Gerechtigkeit durch Quoten? Sozialethische Überlegungen zu einem Reizthema der Frauenpolitik 819
Heinz, Hanspeter: Demokratie in der Kirche. Zur Mitverantwortung und Beteiligung aller Getauften 579

Hengsbach, Friedhelm – Emunds, Bernhard: Der Prozeß ist die Botschaft. Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen 651
Keller, Albert: Nationalismus 505
Knauer, Peter: Zu Grundbegriffen der Enzyklika „Veritatis splendor" 14
Koch, Kurt: Menschliche Sinnfrage und christlicher Glaube 402
Köhler, Oskar: Eine evangelische Kirchengeschichte* 858
– Festigung der Orthodoxie – Aufstieg des Abendlandes* 569
Krause-Lang, Martha: Zur Situation älterer Menschen* 353
Kremer, Jacob: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission 151
– Was Jesus eigentlich wollte und heute will. Überlegungen zum Grundanliegen Jesu und dessen Rezeption in der Kirche 507
Kremp, Werner: Wie möchten Sie sterben? Antworten von Politikern und Politikerinnen aus dreizehn Jahren 415
Krotz, Stefan: Kulturenvielfalt und Kulturenkonflikt in Mexiko 663
Kurz, Paul Konrad: Eines Menschen Zeit 49
– Ironisches Spiel mit den Tafeln des Moses. Harry Mulischs Roman „Die Entdeckung des Himmels" 180
– Katholizismus und Literatur 325
Kummer, Christian: Sind Eisbären höflich? Von der Reichweite der Soziobiologie und den Grenzen unserer Gene 132
Langenhorst, Annegret und Georg: Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur ... 750
Lehmann, Karl: Karl Rahner zum Gedächtnis. Neunzigster Geburtstag – Zehnter Todestag 147
Lob-Hüdepohl, Andreas: Passive Menschenrechtsverletzungen und strukturelle Sünde. Zu einer notwendigen ethischen Perspektive 546
Lößl, Josef: Afrikanische Philosophie* 64
– Das Religiöse im Werk Joseph Conrads 675
Löwenstein, Martin: Politische Ethik und Migrationspolitik 557
Lüke, Ulrich: „Im Anfang schuf Gott". Naturwissenschaftsphilosophische, evolutionsbiologische und theologische Überlegungen zu Zeit und Ewigkeit 477
Marx, Reinhard: Weltgemeinwohl als sozialethische Kategorie. Anmerkungen zum weltweiten Horizont der katholischen Soziallehre 37
Merkert, Rainald: Medien, Pädagogik und Kirche* 856
Mette, Norbert: Bildung und verbindliches Handeln. Identität in universaler Solidarität 453
Metz, Johann Baptist: Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen 383
Molinski, Waldemar: Religionsunterricht am Scheideweg? 617
Müller, Johannes: Bevölkerungswachstum als sozialethische Herausforderung 145
Muth, Ludwig: Feuer und Buch 593
Neuner, Peter: Was muß der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation 219
Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Anmaßung, Einmischung oder Verpflichtung? Selbstverständnis und Kompetenz kirchlicher Sozialverkündigung 806
Puza, Richard: Neues zum Ehesakrament aus kirchenrechtlicher Sicht 98
Reifenberg, Peter: Ernst Michel – der „erste ernstzunehmende Laientheologe"* 498
Remele, Kurt: Prophetischer Radikalismus und seine Kritiker. Zur bleibenden Aktualität der Debatte über die Brüder Berrigan im US-amerikanischen Katholizismus 167
Rivinius, Karl Josef: Inkulturation 687
Rohrhirsch, Ferdinand: Wissenschaftliche Begründungsstrukturen in der neueren Qumran-Literatur 267

Roth, Paul: Die Russisch-Orthodoxe Kirche und der Ökumenismus* 279
– Streitkräfte und Religion in Rußland 771
Schäfer, Bernd: Grenzen von Staat und Kirche. Zur Diplomatie zwischen DDR und Vatikan von 1972 bis 1979 121
Schätzler, Wilhelm: Autobiographisches von Louis Althusser* 642
Schlögel, Herbert: Organtransplantation 376
Schockenhoff, Eberhard: Die verdrängte Gewalt. Theologisch-ethische Überlegungen zum Verständnis der Bergpredigt 239
Schützeichel, Harald: Homosexualität. Ein Diskussionsbeitrag 489
Seibel, Wolfgang: Ehescheidung und Wiederverheiratung 793
– Hindernisse der Ökumene 361
– Neue Aspekte der Bischofswahl 217
– Priestertum der Frau 577
– Verwaltete Kirche in einer verwalteten Welt 721
Stelzmann, Rainulf A.: Die Entfremdung der Person. Die Romane Ernest J. Gaines' 203
– Erleuchtung und das „Neue Zeitalter". Das Werk Sophy Burnhams 697
Türk, Hans Joachim: Zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur politischen Ethik des Kommunitarismus 537
Wacker, Bernd: Abgeben statt abtreiben? Zur Analyse eines Schlagworts 27
Wagner, Marion: Sind neue Katechismen notwendig? Dogmatische Überlegungen zu einer katechetischen Grundsatzfrage 465
Waldenfels, Hans: Der Freiheitsimpuls in Gesellschaft und Kirche der Neuzeit 107
Wanke, Joachim: Was das Bistum zur Heimat macht 87

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Eugen Biser: Kirchenkrise und Sprachkrise. Wege einer sprachlichen Gegensteuerung 393
Manfred Entrich: Glaubensverkündigung auf den Straßen des Lebens. Zur Krise der Verkündigung 763
– Zwischen Graffiti und Kreuz. Gottes Sprache auf der Straße 446
Bernhard Fraling: Schwangerschaftsberatung durch kirchliche Beratungsstellen 435
Albert Gerhards: Die Künste und die Kirche. Anmerkungen zu einem spannungsvollen Dialog aus liturgiewissenschaftlicher Sicht 232
Hanspeter Heinz: Demokratie in der Kirche. Zur Mitverantwortung und Beteiligung aller Getauften 579
Ursula Nothelle-Wildfeuer: Anmaßung, Einmischung oder Verpflichtung? Selbstverständnis und Kompetenz kirchlicher Sozialverkündigung 806
Richard Puza: Neues zum Ehesakrament aus kirchenrechtlicher Sicht 98
Wolfgang Seibel: Ehescheidung und Wiederverheiratung 793
– Neue Aspekte der Bischofswahl 217
– Verwaltete Kirchen in einer verwalteten Welt 721
Marion Wagner: Sind neue Katechismen notwendig? Dogmatische Überlegungen zu einer katechetischen Grundsatzfrage 465
Joachim Wanke: Was das Bistum zur Heimat macht 87

II. THEOLOGIE

Eugen Biser: Die Kreativität des Glaubens 705
Bénézet Bujo: Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie 254
Emerich Coreth: Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners 525
Mariano Delgado: Europäische Theologie am Scheideweg 341
Ernst Feil: Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewißheit? Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog 193
Kurt Koch: Menschliche Sinnfrage und christlicher Glaube 402
Karl Lehmann: Karl Rahner zum Gedächtnis. Neunzigster Geburtstag – Zehnter Todestag 147
Johann Baptist Metz: Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen 383
Peter Neuner: Was muß der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation 219
Karl Josef Rivinius: Inkulturation 687

III. BIBELWISSENSCHAFT

Jacob Kremer: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission 151
– Was Jesus eigentlich wollte und heute will. Überlegungen zum Grundanliegen Jesu und dessen Rezeption in der Kirche 507
Ferdinand Rohrhirsch: Wissenschaftliche Begründungsstrukturen in der neueren Qumran-Literatur 267

IV. ÖKUMENE

Winfried Haunerland: Museum des Protestantismus? Das Evangelische Gesangbuch von 1993 als Gegenstand katholischer Liturgiewissenschaft 305
Paul Roth: Die Russisch-Orthodoxe Kirche und der Ökumenismus* 279
Wolfgang Seibel: Hindernisse der Ökumene 361

V. KIRCHENGESCHICHTE

Oskar Köhler: Eine evangelische Kirchengeschichte* 858
– Festigung der Orthodoxie – Aufstieg des Abendlandes* 569

VI. ETHIK

Josef Fuchs: Gibt es in sich schlechte Handlungen? Zum Problem des „Intrinsece malum" 291
– Das Problem Todsünde 75
Peter Knauer: Zu Grundbegriffen der Enzyklika „Veritatis splendor" 14
Andreas Lob-Hüdepohl: Passive Menschenrechtsverletzungen und strukturelle Sünde. Zu einer notwendigen ethischen Perspektive 546
Martin Löwenstein: Politische Ethik und Migrationspolitik 557
Herbert Schlögel: Organtransplantation 376
Eberhard Schockenhoff: Die verdrängte Gewalt. Theologisch-ethische Überlegungen zum Verständnis der Bergpredigt 239
Harald Schützeichel: Homosexualität. Ein Diskussionsbeitrag 489

VII. NATURWISSENSCHAFT, PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE

Norbert Brieskorn: Zum ewigen Frieden. Kants Friedensschrift nach 200 Jahren 832
Eckhard Frick: Aktuelle Entwicklungen im pastoraltherapeutischen Bereich* 425
Bernhard Grom: Engagierte Toleranz 649
– Kultur der Selbstachtung 73
Christian Kummer: Sind Eisbären höflich? Von der Reichweite der Soziobiologie und den Grenzen unserer Gene 132
Josef Lößl: Afrikanische Philosophie* 64
Ulrich Lüke: „Im Anfang schuf Gott". Naturwissenschaftsphilosophische, evolutionsbiologische und theologische Überlegungen zu Zeit und Ewigkeit 477
Wilhelm Schätzler: Autobiographisches von Louis Althusser* 642
Hans Joachim Türk: Zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur politischen Ethik des Kommunitarismus 537

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Gewalt aus Langeweile? 1
– Jahr der Familie 289
Bernhard Emunds – Friedhelm Hengsbach: Der Prozeß ist die Botschaft. Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen 651
Karl Gabriel: Ritualisierung in säkularer Gesellschaft. Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation 3
André Habisch: Christliche Anthropologie und Ethos der Marktwirtschaft 605
Albert Keller: Nationalismus 505
Martha Krause-Lang: Zur Situation älterer Menschen 353
Werner Kremp: Wie möchten Sie sterben? Antworten von Politikern und Politikerinnen aus dreizehn Jahren 415
Reinhard Marx: Weltgemeinwohl als sozialethische Kategorie. Anmerkungen zum weltweiten Horizont der katholischen Soziallehre 37
Johannes Müller: Bevölkerungswachstum als sozialethische Herausforderung 145
Bernd Wacker: Abgeben statt abtreiben? Zur Analyse eines Schlagworts 27
Hans Waldenfels: Der Freiheitsimpuls in Gesellschaft und Kirche der Neuzeit 107

IX. FRAUEN

Wolfgang Beinert: Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen 723
Elisabeth Gössmann: Theologiegeschichtliche Frauenforschung* 640
Marianne Heimbach-Steins: Gerechtigkeit durch Quoten? Sozialethische Überlegungen zu einem Reizthema der Frauenpolitik 819
Wolfgang Seibel: Priestertum der Frau 577

X. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Das Attentat vom 20. Juli 1944 und der deutsche Widerstand. Ein Literaturbericht* 783
– Walter Mariaux und der Kirchenkampf des Dritten Reichs 795
Victor Conzemius: Luigi Sturzo. Ein Wegbereiter christlich-demokratischer Politik 843
Marek Czapliński: Die Kirche in Polen 739
Stefan Krotz: Kulturenvielfalt und Kulturenkonflikt in Mexiko 663
Peter Reifenberg: Ernst Michel – der „erste ernstzunehmende Laientheologe"* 498
Kurt Remele: Prophetischer Radikalismus und seine Kritiker. Zur bleibenden Aktualität der Debatte über die Brüder Berrigan im US-amerikanischen Katholizismus 167
Paul Roth: Streitkräfte und Religion in Rußland 771
Bernd Schäfer: Grenzen von Staat und Kirche. Zur Diplomatie zwischen DDR und Vatikan von 1972 bis 1979 121

XI. BILDUNG, ERZIEHUNG, JUGEND

Roman Bleistein: 150 Jahre „Struwwelpeter“ 433
– Kindheiten in Deutschland* 210
– Der Marchtaler Plan. Modell einer modernen katholischen Schule* 714
– Perspektive und Programmatik. Bericht zur Lage der kirchlichen Jugendarbeit 363
Norbert Mette: Bildung und verbindliches Handeln. Identität in universaler Solidarität 453
Waldemar Molinski: Religionsunterricht am Scheideweg? 617

XII. LITERATUR

Paul Konrad Kurz: Eines Menschen Zeit 49
– Ironisches Spiel mit den Tafeln des Moses. Harry Mulischs Roman „Die Entdeckung des Himmels“ 180
– Katholizismus und Literatur 325
Annegret und Georg Langenhorst: Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur 750
Josef Lößl: Das Religiöse im Werk Joseph Conrads 675
Ludwig Muth: Feuer und Buch 593
Rainulf A. Stelzmann: Die Entfremdung der Person. Die Romane Ernest J. Gaines' 203
– Erleuchtung und das „Neue Zeitalter“. Das Werk Sophy Burnhams 697

XIII. MEDIEN

Andreas Feige: Öffentlichkeit und Öffentliche Meinung 316
Ottmar Fuchs: Gottesdienstübertragungen im Fernsehen 629
Rainald Merkert: Medien, Pädagogik und Kirche* 856

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Ethik 646, 788
Gesellschaft 143, 285
Jugend 430
Kirche 357, 718, 861
Kirchengeschichte 213, 429, 645, 790
Literatur 575
Philosophie 431
Psychologie 502
Religion und Gesellschaft 67
Religionen 574
Schule 355
Theologie 141, 283, 501, 573, 789, 863
Tourismus 503
Zeitgeschichte 70, 214, 717

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Adams, Ursula: Die Generalsrevolte. 785
Althusser, Louis: Die Zukunft hat Zeit. Hg. v. Olivier Corpet, Yann Moulier Boutang. 642
Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. 645
Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute. Hg. v. Jacob Kremer. 357

Baigent, Michael – Leigh, Richard: Verschlußsache Jesus. 267
Barton, Peter F.: Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa. Bd. 1 u. 2. 858
Berger, Klaus: Qumran und Jesus. 268
Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054). Hg. v. Gilbert Dagron, Pierre Riché und André Vauchez. Dt. Ausg. bearb. u. hg. v. Egon Boshof. 569
Brand, Volker: Jugendkulturen und jugendliches Protestpotential. 430
Die braune Elite II. Hg. v. Ronald Smelser, Enrico Syring, Rainer Zitelmann. 71
Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. 645
Büchele, Herwig: SehnSucht nach der Schönen neuen Welt. 286

Dönhoff, Marion: „Um der Ehre willen." 784
Drewermann, Eugen – Biser, Eugen: Welches Credo? Hg. v. Michael Albus. 142

Eder, Manfred: Die „Deggendorfer Gnad". 429
Ein Katechismus für die Welt. Hg. v. Ehrenfried Schulz. 574
Eisenmann, Robert – Wise, Michael: Jesus und die Urchristen. 267
Erklärung zum Weltethos. Hg. v. Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. 574
Evangelisches Gesangbuch. 305

Feldmann, Christian: Friedrich Spee. 214
Fest, Joachim: Der lange Weg zum 20. Juli. 786
Finker, Kurt: Graf Moltke und der Kreisauer Kreis. 70
Friedenssicherung. Bd. 5. Hg. v. Manfred Spieker. 143
Frielingsdorf, Karl: Mein Leben annehmen. 425

„Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe". Hg. v. Abraham Peter Kustermann und Karl H. Neufeld. 141
Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. I. Hg. v. Christian Möller. 718
Geschichte des Christentums. Hg. v. John McManners. 213
Gewalt gegen Fremde. Hg. Deutsches Jugendinstitut. 285
Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Hg. v. Dietrich Wiederkehr. 501
Gott neu buchstabieren. Hg. v. Hans-Dieter Mutschler. 358
Gottesrede – Glaubenspraxis. Hg. v. Edmund Arens. 501
Franz Joseph van der Grinten zu Joseph Beuys. Hg. v. Friedhelm Mennekes. 287
Gruber, Hans-Günter: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. 646
Gruber, Hubert: Friedrich Muckermann S. J. 1883–1946. 214

Handbuch der Jugendforschung. Hg. v. Heinz-Hermann Krüger. 431
Handbuch katholische Schule. Hg. v. Rainer Ilgner. Bd. 2–6. 355
Hoffmann, Bernward: Medienpädagogik im kirchlichen Feld: Entwicklungen, Konturen, Probleme, Perspektiven. 856
Hoffmann, Peter: Widerstand gegen Hitler und das Attentat vom 20. Juli 1944. 783
Hopkins, Gerard Manley: Sonnets. 287
Hountondji, Paulin J.: Afrikanische Philosophie. Hg. v. Gerd-Rüdiger Hoffmann. 64
Hurth, Elisabeth: Der literarische Jesus. 575

Irrgang, Bernhard: Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. 431

Jede(r) ein Sonderfall? Hg. v. Alfred Dubach u. Roland J. Campiche. 68
Jenseits Katholischer Soziallehre. Hg. v. Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds, Matthias Möhring-Hesse. 68
Jensen, Anne: Gottes selbstbewußte Töchter. 640

Klemperer, Klemens: Die verlassenen Verschwörer. 784
Knauft, Wolfgang: Christen im Widerstand. 785
Knoepfler, Nikolaus: Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner. 863
Kriminalisierung des Christentums? Hg. v. Hans Reinhard Seeliger. 359
Krockauer, Rainer: Kirche als Asylbewegung. 358

Lapide, Pinchas: Paulus zwischen Damaskus und Qumran. 271
Lexikon des deutschen Widerstandes. Hg. v. Wolfgang Benz u. Walter H. Pehle. 783
Lexikon des Widerstandes 1933–1945. Hg. v. Peter Steinbach u. Johannes Tuchel. 784
Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. v. Walter Kasper u. a. Bd. I. 283

Marchtaler Kindergartenplan. Hg. v. d. Diözese Rottenburg-Stuttgart. 714
Marchtaler Plan. Hg. v. d. Diözese Rottenburg-Stuttgart. Bd. 1–2. 714
Martin, Peter: Schwarze Teufel, edle Mohren. 64
Moral konkret. Hg. v. Walter Seidel und Peter Reifenberg. 647
Morschhäuser, Franz J.: Hermann Joseph Wehrle (1899–1944). 861
Mit der Jugend unterwegs zur neuen Stadt. Hg. v. Roman Bleistein und Burkhard Hein. 368
Mit Gewalt leben. Hg. v. Udo Schmälzle. 285
Mulisch, Harry: Die Entdeckung des Himmels. 180
Müller, Eckhart H.: Ausgebrannt – Wege aus der Burnout-Krise. 503

Neuner, Peter: Ekklesiologie I. 719

Osinski, Jutta: Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert. 329

Pope, Michael: Alfred Delp SJ im Kreisauer Kreis. 717
Postkoloniales Philosophieren: Afrika. Hg. v. Herta Nagl-Docekal und Franz M. Wimmer. 64

Rahner, Karl: Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). Hg., eingel. u. komm. v. Hubert Wolf. 573
Reifenberg, Peter: Situationsethik aus dem Glauben. 498
Romero, Oscar A.: In meiner Bedrängnis. 70
Ruh, Ulrich: Der Weltkatechismus. 141

Schlegel, Leonhard: Handwörterbuch der Transaktionsanalyse. 502
Schleinzer, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. 861
Schockenhoff, Eberhard: Ethik des Lebens. 284
Scholl, Norbert: RU 2000. 356
Schroeder, Wolfgang: Katholizismus und Einheitsgewerkschaft. 215
Staudte-Lauber, Annalena: Widerstand gegen Hitler. 787
Steffan, Harald: Claus Schenk Graf von Stauffenberg. 786
Suizidalität. Hg. v. Thomas Giernalczyk u. Eckhard Frick. 69

Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. 357
Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Hg. v. Heinz Hahn und H. Jürgen Kagelmann. 503

Vanier, Jean: In Gemeinschaft leben. 862

Was für Kinder. Hg. Deutsches Jugendinstitut 1993. 210
Weis, Roland: Würden und Bürden. 717

Zulehner, Paul M. – Denz, Hermann: Wie Europa lebt und glaubt. 67
Der 20. Juli 1944. Hg. Gerd R. Ueberschär. 785
20. Juli 1944 in Baden und Württemberg. Hg. v. Rudolf Lill und Michael Kißener. 785

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abendland 569
Adoption 27
Afrikan. Ekklesiologie 254
Afrikan. Philosophie 64
Ahnentheologie 254
Alter 353
Althusser, Louis 642
Amo, Anton Wilhelm 64
Aristoteles 544
Asylrecht 557
Aufklärung 327
Autonomie 110

Bengsch, Alfred 122
Beresford, Bruce 757
Bergpredigt 239
Berrigan, Daniel 168
Berrigan, Philip 168
Bernes, Julian 754
Bevölkerungswachstum145
Bibel 151
Bildung 453
Bischofswahl 217
Bistum 87
Bolt, Robert 755
Bruyn, Günter de 59
Buch 593
Bücherverbrennung 593
Burnham, Sophy 697

Calvin, Johannes 228
Casaroli, Agostino 124
Conrad, Joseph 675

Day, Dorothy 172
DDR 121
Demokratie i. d. Kirche 579
Döblin, Alfred 751

Ehesakrament 98
Emanzipation 110
Evang. Gesangbuch 305
Evolution 477

Familie 289
Fides implicita 219
Frauenordination 577, 723
Freiheit 14, 107
Friede 832
Fries, Heinrich 229
Fromm, Erich 241

Gaines, Ernest J. 203
Gene 132
Gewalt 1, 239
Gewissen 17
Glaube 705
Glaubensverkündigung 763
Gottesdienstübertragung 629
Greeley, Andrew 170
Gregor d. Gr. 223
Guardini, Romano 60

Handke, Peter 51
Heidegger, Martin 528
Heine, Heinrich 331
Hierarchie 580
Hochwälder, Fritz 753
Hoffmann, Heinrich 433
Homiletik 763
Homosexualität 489

Inkulturation 3, 687
Interreligiöser Dialog 193
Intrinsece malum 291

Jesuitenmission 750
Joffé, Roland 754
Johannes Paul II. 14, 809
Jugend 2000 371
Jugendforen 368
Jugendverbände 365

Kant, Immanuel 832
Katechismus 219, 465
Kath. Pfadfinderschaft Europas 370
Kath. Schule 714
Kindheit 210
Kirche und Staat 721
Kirchenkampf 795
Kirchenkrise 393
Kirchhoff, Bodo 760
Kommunitarismus 537
Kunst 232

Lenz, Hermann 54
Leo XIII. 806
Liturgiewissenschaft 232
Loetscher, Hugo 754
Luther, Martin 227

Marchtaler Plan 714
Maréchal, Joseph 526
Mariaux, Walter 795
Marktwirtschaft 605
Menschenrechte 546
Merton, Thomas 173
Metz, Joh. Baptist 344, 629
Mexiko 663
Michel, Ernst 498
Migrationspolitik 557
Mission 687
Moore, Brian 756
Mulisch, Harry 180
Murri, Romolo 846

Nadolny, Sten 56
Nationalismus 505
Neuevangelisierung 693

Öffentliche Meinung 316
Öffentlichkeit 316
Organtransplantation 376

Pannenberg, Wolfhart 346
Päpstliche Bibelkommission 151
Pastoraltherapie 425
Paul VI. 809
Pius XII. 807
Polen 739

Qumran 267
Quotenregelung 819

Rahner, Karl 147, 228, 341, 383, 525

Religionsunterricht 617
Ritualisierung 3
Romantik 331
Ruether, Rosemary 175
Russ.-Orth. Kirche 279
Rußland 771

Säkulare Gesellschaft 3
Schwangerschaftsabbruch 27
Schwangerschaftsberatung 435
Selbstachtung 73
Sinnfrage 402
Sloterdijk, Peter 56
Sozialpolitik 651
Sozialverkündigung 806
Soziobiologie 132
Spengler, Tilman 759
Sterben 415
Struck, Karin 53
Strukturelle Sünde 546
Struwwelpeter 433
Sturzo, Luigi 843
Thomas von Aquin 223
Todeszeitpunkt 376
Todsünde 75
Toleranz 649

„Veritatis splendor" 11
Vietnamkrieg 167

Weltgemeinwohl 37

Zivilehe 105

153,30

Gewalt aus Langeweile?

Die brutale Gewalt Jugendlicher, wie sie sich in Hoyerswerda, Rostock, Mölln und Solingen in den letzten Jahren äußerte, weckte zuerst Schrecken, weit über die Grenzen Deutschlands hinaus. Die Betroffenheit war um so größer, als sie durch eine fernsehgerecht inszenierte Medienberichterstattung sozusagen in Großformat unter die Leute gebracht wurde. Es folgte als nächster Schritt der erwartete Protest der Politiker von rechts bis links, mit den im voraus zu erwartenden Schuldzuweisungen. Als dritte Reaktion entdeckten Politologen, Soziologen und Psychologen diese brutalen Vorfälle als ihre neueste Goldgrube und schürften – meist in Talkshows – nach den Goldkörnern stichhaltiger Erklärungen des bislang Unverständlichen. Am Ende standen Lichterketten und Demonstrationszüge gegen die Gewalt. Die Personen des öffentlichen Lebens reihten sich in die endlosen Reihen gerade dort ein, wo das Fernsehen sie erwartete. Darf man sagen: Die Verarbeitung der Gewalt wird inzwischen wie jedes aus der Alltäglichkeit herausfallende Ereignis abgewickelt? Das moralische Lehrstück verkommt zum aufwendigen Verdrängungsritual.

Denn die Frage bleibt unbeantwortet: Woher die Gewalt? Inzwischen ist es den Jugendforschern klar, daß eine monokausale Ursachenerklärung ebensowenig wie die Fixierung auf einen organisierten Rechtsextremismus ausreicht. Dazu sind die Täterstrukturen zu unbedeutend, sind die Tätermotivationen zu diffus, ist der konkrete Tathergang eher durch Alkoholprozente als durch eine in sich schlüssige rassistische Programmatik bestimmt.

Vorrangig sind im Ursprungsbereich der Untaten etliche psychologische und ökonomische Bedingungen unserer heutigen Gesellschaft zu entdecken. Aufgrund des härteren Verteilungskampfs um die schwindenden Ressourcen geraten immer mehr Menschen an den Rand der Gesellschaft. Manchmal wird sie sogar eine „Zweidrittelgesellschaft" genannt. Je mehr die an den Rand Geratenen ihre Maßstäbe für ein geglücktes Leben von den „begüterten" Klassen beziehen, um so größer wird das Ressentiment, wieder einmal zu kurz gekommen zu sein. Daß unter ihnen gerade junge Menschen zu entdecken sind, kann nicht übersehen werden und müßte eigentlich alle bedrücken. Die gesetzlich zugesagten Kindergartenplätze sind von den Ländern und Kommunen nicht finanzierbar und können deshalb nicht plangerecht angeboten werden. Um die jungen Menschen in den Schulen unterzubringen, werden die Klassenstärken vermehrt; der Etat für die Bildung wird zugleich gekürzt. Statt das Gesamtvolumen des Bundesjugendplans zu erhöhen, wird das Geld umverteilt, und die Jugendverbände müssen befürchten, daß die notwendigen Schulungen von den Gruppenleitern aus der eigenen Tasche bezahlt

werden müssen, etwa die Fahrtkosten. Zur Zeit wird Sparsamkeit am falschen Platz geübt. Die Prioritäten in den offensichtlich notwendigen Kürzungen müßten anders gesetzt werden.

Notwendigerweise geraten junge Menschen noch mehr an den Rand der Gesellschaft und finden in ihre Subkulturen hinein. Dort entwickelt sich eine für die Gesellschaft gefährliche Langeweile. Der fehlende Ausbildungsplatz und die Arbeitslosigkeit verstärken in ihnen das Gefühl, in der heutigen Zeit des Aufbaus nicht gebraucht zu werden. Wenn sie sich mit Asylanten und Ausländern vergleichen, vertieft die erkannte Differenz nur das Konkurrenzdenken. Auch da fühlen sie sich zurückgesetzt.

Natürlich diskutieren die Medien diese Probleme und ihre Lösungen. Im übrigen aber führen sie ein interessantes, „heiteres" Leben vor und überlassen es den jungen Menschen, zwischen Realität und Utopie, zwischen Sehnsucht und Erfüllung, zwischen den Medienattrappen und dem kantigen Alltagsleben einen Weg zu finden. Weithin ungewohnt, die Spannung zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip auszuhalten, wählen sie jene Abfuhr von Frust und Unlust, die viele andere in Mitleidenschaft zieht. Beabsichtigen sie nur, Helden in der Wüste der Langeweile zu werden, so haben sie sich am Ende vor dem Gericht als oft ahnungslose junge Verbrecher zu rechtfertigen. Am meisten verwundert die Richter und Sozialarbeiter, daß bei den Tätern – Täterinnen begegnen nur wenige – kaum eine moralische Reaktion zu entdecken ist.

Deshalb stellt sich die Frage: Was ist Langeweile? Sie ist ein Verlust an Wirklichkeit, zu der die soziale Dimension, der Horizont des Guten und Wahren, die Verantwortung und die Schuld gehören. Wenn es heißt, daß Verantwortung die Vernunft schärft, dann führt der Verantwortungsmangel zu einer eindimensionalen Welt. Belastet von ihren ökonomischen Nöten und ungeübt in humaner Wahrnehmung, versinken junge Menschen dann in einem ungeplanten Tatendrang. Ein Abenteuer, wie es vom angeseilten Jugendlichen beim Sprung von der Brücke zu erfahren ist? Ist das in der Tat alles, was von manchen jungen Menschen heute zu erwarten ist? Langeweile verursacht auch das Verschwinden sittlicher Orientierungen. Die alltägliche Öde läßt den menschlichen Horizont auf die Höhe des Geldbeutels oder einer Bierflasche schrumpfen.

Trifft diese Analyse zu, dann kann man nicht als erstes einen moralischen Aufstand jener Belehrung wünschen, die wieder einmal betont: Man habe es vorausgeahnt. Diese Rechthaberei nützt niemandem. In unserer Gesellschaft müßte eine neue Koalition für junge Menschen zustande kommen. Diese sollte sich bei der Festlegung der Prioritäten in den Etats durchsetzen, sollte für Angebote von Treffpunkten, Jugendheimen, Spielstätten und Jazzkellern sorgen, müßte die wohlwollende Aufmerksamkeit der Erwachsenen und Erzieher auf die junge Generation richten, eine Aufmerksamkeit, die in Beifall und Widerspruch junge Menschen ernst zu nehmen unternimmt.

Roman Bleistein SJ

Karl Gabriel

Ritualisierung in säkularer Gesellschaft

Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation

Die Titelformulierung scheint auf den ersten Blick in mehrfacher Hinsicht Irritierendes und Widersprüchliches zu enthalten. In „säkularen" Gesellschaften ausgerechnet nach „Ritualisierungen" Ausschau zu halten, mag manchem einer Expedition gleichen, die in den Tropen nach Eisbären sucht. Definiert sich nicht die „Säkularität" moderner Gesellschaften gerade über die Abwesenheit von rational nicht begründbaren Deutungen und Handlungsmustern, wie sie Symbole und Rituale nun einmal darstellen? Besonders problematisch erscheint dabei die gewählte aktive Form. Überkommene Rituale, die in den traditionalen Nischen moderner Gesellschaften überraschend zäh überleben, das mag es ja geben. Aber: gewissermaßen selbstaktive, neue Ritualisierungen des Verhaltens in „säkularen", modernen Gesellschaften, dies erscheint doch mehr als unwahrscheinlich.

Verwunderung, wenn auch aus einem ganz anderen Grund, könnte ebenso die Aufnahme des Begriffs „Inkulturation" im Untertitel auslösen. Ist der etwas schillernde Begriff doch in der Missionswissenschaft beheimatet und steht hier zunächst für den Prozeß der „Fleischwerdung" und Einwurzelung des Glaubens gerade in den außereuropäischen, außerchristlichen Kulturen. Läßt er sich ohne weiteres auf das Verhältnis von christlichem Glauben und tatsächlich oder angeblich „säkularer" Kultur in unserer Gegenwartsgesellschaft übertragen?

Aus den aufgeworfenen Fragen ziehe ich die Konsequenz, im Vorfeld des Themas deutlich abzuklären, wie ich mit den angesprochenen Spannungen und Widersprüchlichkeiten umzugehen gedenke. Im ersten Punkt mache ich zunächst die Voraussetzung, daß Ritualisierungen menschlichen Handelns in der anthropologisch grundgelegten Struktur sozialen Handelns verankert sind und es deshalb Sinn macht, auch in modernen, säkularen Gesellschaften nach Ritualisierungen zu suchen. Ich gehe darüber hinaus von der Vermutung aus, daß in modernen, säkularen Gesellschaften die „Ordnung der Rituale", wie Hans-Georg Soeffner (1992) sagt, eine besondere, eher verdeckte, wenig durchschaute, nichsdestoweniger bedeutsame Rolle spielt. Wenn tatsächlich Symbole und Rituale so etwas wie den „sichtbaren Teil einer unsichtbar gewordenen modernen Religion" darstellen – so Soeffner im Anschluß an Luckmann (Soeffner 1993) –, so erscheint es auch sinnvoll, nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und jener Ordnung der Rituale moderner Gesellschaften zu fragen.

Allerdings folgt aus der Verwendung des Begriffs „Inkulturation" keineswegs, daß das Christentum nichts mit dieser säkularen Kultur zu tun hätte, auf die es sich im Bemühen um Inkulturation bezieht. Vielmehr gehe ich davon aus, daß der christliche Glaube immer auch ein Stück weit auf sich selbst trifft, wenn er nach Spuren des „Heiligen" in der „säkularen" Gegenwartsgesellschaft sucht. Als kirchlich verfaßter Glaube gehört zu seiner modernen Verfassung, daß er notwendig eine Differenz zur Kultur besitzt. So erst wird es ihm möglich, sich in ein symmetrisches, bestärkend-bejahendes wie kritisch-verneinendes Verhältnis zur modernen Kultur zu setzen. In diesem Sinn möchte ich im folgenden im Anschluß an Gedanken aus der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Inkulturation verstanden wissen.

Was sind Ritualisierungen und welche Funktion haben sie?

Menschliches Handeln läßt sich nach zwei Komponenten unterscheiden. Es kann instrumentell orientiert sein im Sinn einer zielgerichteten Veränderung der Umwelt. Es kann aber auch darauf gerichtet sein, etwas auszudrücken, eine Bedeutung zu vermitteln und der Sinndeutung der Realität Ausdruck zu verleihen. In Ritualisierungen menschlichen Handelns kommt die zweite, expressive Komponente menschlichen Handelns besonders nachhaltig zum Ausdruck. Von anderen Formen expressiver Handlungen unterscheiden sich Rituale dadurch, daß sie eine festgelegte und stilisierte Form besitzen, die sich wiederholen läßt. Entsprechend kann man Ritualisierung definieren als Formalisierung und Stilisierung menschlichen Handelns bzw. menschlicher Handlungsketten zu einem festgelegten und wiederholbaren Muster.

Ritualisierte Handlungsmuster beziehen sich stets auf ein Symbolsystem. „Rituale sind ... der Handlungsmodus der Symbole", so Thomas Luckmann (1992:177). Im Fall religiöser Ritualisierungen handelt es sich um ein Symbolsystem „letzter Relevanz", das im Ritual gewissermaßen ins „Werk gesetzt wird". Ensprechend ihrem expressiven Charakter erscheinen Ritualisierungen menschlichen Handelns unter instrumentellen Gesichtspunkten überflüssig und sinnlos.

Ihrer Funktion nach beziehen sich Ritualisierungen auf Grundprobleme menschlichen Handelns und der sozialen Existenz des Menschen. Ein nie völlig lösbares Dauerproblem menschlichen Handelns stellt seine Unsicherheit und Instabilität angesichts stets gegenwärtiger anderer Möglichkeiten dar. Ritualisierte Handlungsabläufe vermögen dem menschlichen Handeln ein höheres Maß an Erwartungssicherheit und Stabilität zu verleihen. Es überrascht deshalb nicht, daß ritualisierte Handlungsabläufe etwa zwischen Mutter und Kind eine wichtige Rolle für die Grundlegung einer stabilen Sozial- und Weltorientierung beim Kleinkind spielen. Der Psychoanalytiker Erik H. Erikson hat darauf hingewiesen, daß Paral-

lelen zwischen der individuellen Menschwerdung – der Ontogenese – und der menschlichen Entwicklung insgesamt – der Phylogenese – vorliegen (Erikson 1968). Auch phylogenetisch stehen Ritualisierungen am Ursprung menschlichen Sozialverhaltens und einer stabilen Weltorientierung.

Menschliches Zusammenleben ist nicht denkbar ohne Bruchstellen und Übergänge, ohne Unstimmigkeiten und Grenzziehungen bis in das Alltagsleben hinein. So sind – um ein Beispiel zu geben – mit dem menschlichen Lebenslauf notwendig Übergänge verbunden, in denen der Mensch sich im Niemandsland zwischen „nicht mehr" und „noch nicht" wiederfindet. Hier haben Ritualisierungen die Funktion, fraglos gültige, angstreduzierende und von der sozialen Umwelt gestützte Verbindungen herzustellen.

Neben den verbindenden Ritualen, die eine sprachlose, selbstverständliche Verknüpfung von Elementen und Tatbeständen herstellen, die sonst beziehungslos auseinanderfallen würden, finden wir aber auch die trennenden Rituale. Das bekannteste Beispiel ist das religiöse Ritual als Trennungsritual zwischen Heiligem und Profanem. Trennungsrituale finden wir aber auch in anderen Bereichen sozialer Grenzbeziehung, etwa im Prüfungsritual oder im Ritual eines Gerichtsverfahrens, in dem es um die Grenze zwischen abweichendem und konformem menschlichem Handeln geht.

Ritualisierungen sind stets gebunden an eine Gruppe oder Gemeinde, in der sie in Geltung sind. Dies unterscheidet das Ritual von der magischen Handlung des Zauberers. Der Magier wendet nur ihm verfügbares Wissen instrumentell zur Erhöhung der Kraft seines Handelns an. Er besitzt eine Klientel und keine Gemeinde. Wie Ritualisierungen gebunden sind an eine Gruppe oder Gemeinde, so fördern sie deren Zusammengehörigkeit. Im ritualisierten Handeln kommt die Gemeinschaft symbolisch und motorisch zur Darstellung. Als „ins Werk gesetzter Mythos" – wie der Kulturanthropologe und Religionssoziologe Bronislaw Malinowski formuliert – sind Ritualisierungen in der Lage, den gemeinsamen Wertvorstellungen wie auch der Sozialstruktur einer Gruppe eine fraglose Legitimität zu verleihen (Malinowski 1973).

Ritualisierungen – dies dürfte schon bei den bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein – lassen sich mißbrauchen. Sie werden dann aus ihrem expressiven Kontext gelöst und für instrumentelle Zwecke eingesetzt. Ihre Brauchbarkeit als instrumentelle Sozialtechnik in der Hand von Unterdrückern beruht besonders auf ihrer Fähigkeit, reflexive und diskursive Formen der Kommunikation wirksam und ohne Rückgriff auf sichtbare Gewalt auszuschalten. Bei Ritualen handelt es sich – so Peter Fuchs im Anschluß an Niklas Luhmann – um eine stilisierte, festliche Kommunikation unter Ausschaltung von Negationsmöglichkeiten (Fuchs 1992). Ritualisierungen lassen sich in dieser Dimension als „Abschottungskommunikationen" beschreiben.

Ritualisierungen in der Gegenwartsgesellschaft

Wenn wir nun den Blick auf das gegenwärtige gesellschaftliche Leben richten: Wo finden wir Ritualisierungen menschlichen Handelns? Lassen sich möglicherweise für die Gegenwart typische Schwerpunkte ritueller Praxis erkennen?

Begonnen werden soll mit der Frage, wo gegenwärtig im Alltagshandeln Formen ritueller Praxis auszumachen sind. Es sind vornehmlich zwei Bereiche im Alltagshandeln, die gewissermaßen selbstaktiv Ritualisierungen in der Gegenwart hervorbringen. Dies ist einmal der Bereich der *individuellen persönlichen Identität* und ihrer Sicherung sowohl im Längsschnitt der Biographie als auch im Querschnitt bruchstückhafter und widersprüchlicher gesellschaftlicher Anforderungen. Zum anderen massieren sich Ritualisierungen dort, wo es um den stets gefährdeten Bestand und die Stabilität von Gruppen und der Zugehörigkeit zu ihnen geht.

Der amerikanische Soziologe Ervin Goffman hat in detaillierten Analysen darauf hingewiesen, daß die Formen des Grüßens und Verabschiedens in der alltäglichen Begegnung einen rituellen Charakter besitzen (Goffman 1974). Er betont, daß der in der rituellen Form sich ausdrückende Respekt hier dem Individuum, der Achtung des fremden wie des eigenen Selbst gilt.

Zu den identitätsbezogenen Ritualisierungen moderner Gesellschaften gehören zweifellos Geburtstagsrituale, die heute mit dem obligaten Kindergeburtstag früh in der Biographie beginnen. Hierher gehören aber auch die Ritualisierungen der identitätsgefährdenden Lebenswenden, der Ein- und Austritte, sowie der Statusübergänge. Mit der Schultüte am biographisch frühen und einschneidenden Übergang in die Schule wird auch hier ein lebensgeschichtlich früh einsetzendes Muster grundgelegt.

Wenig untersucht sind bisher rituelle Praktiken, mit denen die Menschen den alltäglichen, ständigen Wechsel zwischen den unterschiedlich geprägten Lebensbereichen, wie etwa zwischen Beruf und Familie, zu bewältigen suchen. An so wenig Spektakuläres wie den obligaten Kleiderwechsel, das Stehbier mit den Kollegen vor dem Nachhauseweg oder die Lektüre der Tageszeitung wird man hier zu denken haben.

Es läßt sich resümieren, daß unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen Individualität und Identität ein bevorzugtes Feld von Ritualisierungen im Alltagshandeln darstellen. Der gesellschaftliche Hintergrund des Phänomens dürfte darin zu suchen sein, daß die gegenwärtige gesellschaftliche Situation den Menschen einen einmalig hohen Grad individueller Lebensführung mit hohen Risiken und Gefährdungen persönlicher Identität abverlangt. Diese Einsicht ist noch um einen Grad zu verschärfen. In den Ritualisierungen um das autonome bzw. um Autonomie ringende Subjekt wird eine Dimension moderner, „unsichtbarer" Religiosität sichtbar, nämlich ihre Tendenz zur „Sakralisierung des Subjekts", wie Thomas Luckmann betont (Luckmann 1992:181).

Dies leitet zum zweiten Komplex über: den Ritualisierungen im Zusammenhang der Konstitution und Erhaltung von *Gruppen*. Selbstaktive Ritualisierungen um das Problem des Gruppenbestands herum finden wir in dem weitverzweigten Netz unterschiedlicher Gruppenszenen. Die individualisierende Freisetzung aus traditionellen Lebenszusammenhängen führt heute zu vielfältigen Gruppen- und Szenenbildungen insbesondere innerhalb der Jugend. Auf dem Hintergrund besonders prekärer Bestands- und Stabilitätsbedingungen kommt es zu Ritualisierungen des Handelns, die auf eine Tendenz zur Charismatisierung des Gruppengeschehens selbst hinweisen. Neue Felder und Formen der Ritualisierung lassen sich insbesondere im weiten Spektrum sogenannter Alternativgruppen beobachten. Hier haben sich neuartige Darstellungsformen entwickelt, die ausgeprägt symbolische Aktionsformen mit einer reichen Verwendung von Emblemen und einem hochgradig ritualisierten Handeln in der Öffentlichkeit verbinden.

Am besten untersucht dürfte inzwischen die Gruppenszene der Punks in dieser Hinsicht sein. Georg Soeffner und Thomas Lau haben in eingehenden Untersuchungen den eigentümlichen Punkstil zu enträtseln gesucht (Soeffner 1992:76ff.; Lau 1991). Punks inszenieren in mühevoller Arbeit einen Stil voller symbolischer Bezüge, Hinweiszeichen und Rituale, in denen sie ihre Gruppenzugehörigkeit dokumentieren und gleichzeitig als gelebte Antithese sich provokativ von der übrigen Gesellschaft abgrenzen. Soeffner und Lau haben auf die christlichen Traditionsbestände insbesondere der Bettelorden hingewiesen, auf die sich der Punkstil in abgesunkener Form bezieht. Im Stil und Symbolsystem der Punks sehen sie letztendlich eine um die charismatisierte Gruppe selbst herum gebildete innerweltliche Religiosität sich Ausdruck verschaffen.

Phänomene einer Überhöhung des Alltags und des Individuums durch charismatisierte Gruppen finden wir über die Punk-Szene hinaus in vielfältigen Formen: Von Fan- und Hooligan-Gruppen mit allsamstäglichen Provokations- und Schockritualen bis hin zu Gruppen der Bewegungsszene, in denen die symbolische Aktion und das Ritual eine erkennbar wichtige Bedeutung haben. So ist auf den ausgesprochenen Antiritualismus der späten 60er und 70er Jahre in Teilbereichen der Gesellschaft einigermaßen unerwartet so etwas wie ein „gemeinschaftsorientierter Ritualismus" gefolgt (Soeffner 1992:99).

Damit befinden wir uns an der Schwelle zu einem dritten Phänomen neuartiger Ritualisierungen, auf das ich hinweisen möchte. Seit den späten 60er Jahren kann man vornehmlich von jungen Leuten inszenierte neuartige *„Massenrituale"* beobachten (Soeffner 1992:199). Viele tausend Menschen strömen zu Demonstrationen, Festivals und ähnlichen Großveranstaltungen ohne erkennbare Führergestalten und lenkende Organisationsstrukturen zusammen, feiern gewissermaßen ihr Zusammensein in ritualisierten Formen und gehen wieder auseinander bis zur nächsten Gelegenheit. Für wenige Stunden überschreiten sie den segmentierten und individualisierten Alltag auf dreifache Weise (Soeffner 1992:118). Ihr indivi-

duelles Erleben und Erfahren erscheint als Teil einer kollektiv dargestellten Gemeinschaftlichkeit. Sie erfahren sich zweitens als Teil eines monumentalen Gemeinschaftskörpers, der ihnen das Überschreiten der eigenen räumlichen Begrenzung erlaubt. Für die Zeit des Zusammenseins scheint als dritte Dimension der Alltagstranszendenz die Zeit stillzustehen und die Vergänglichkeit außer Kraft gesetzt. Die ritualisierte Form des Ablaufs macht eine leichte Wiederholbarkeit des Gesamtarrangements möglich. Die Form des Massenrituals läßt sich offensichtlich mit unterschiedlich akzentuierten Inhalten füllen. Seine Anziehungskraft und zentrale Funktion beruht nicht zuletzt darauf, daß es eine Brücke zu schlagen verspricht zwischen dem persönlich-individuellen Sinn auf der einen Seite und kollektiven Sinnformen auf der anderen Seite.

Symbol und Ritual sind auch heute aus dem Bereich des *Politischen* nicht wegzudenken (Edelman 1976). Dort, wo politische Systeme als Träger umfassender, alle Lebensbereiche transzendierender Deutungssysteme auftreten, stoßen wir in besonderem Maß auf die instrumentelle Nutzung ritueller Bedürfnisse und Ausdrucksformen durch die Politik. Die nationalsozialistischen Rituale von den Parteitagen angefangen bis zum Opferritual des Winterhilfswerks bieten dafür das eindringlichste Anschauungsmaterial.

Heute ist es in den westlichen, entwickelten Gesellschaften zu einer nachhaltigen Entzauberung – man könnte auch sagen Säkularisierung – des Staates als Träger umfassender Deutungsansprüche gekommen. Mit dem real existierenden Sozialismus hat gerade eines der letzten staatlich kontrollierten, geschlossenen Deutungssysteme Schiffbruch erlitten. Andererseits wird man davon ausgehen müssen, daß ein eher steigender Bedarf an sogenannter „Zivilreligion" und entsprechenden rituellen Ausdrucksformen zu verzeichnen ist. In der Zivilreligion kommt der allen unterstellbare Konsens in einer ansonsten pluralen Gesellschaft zum Ausdruck (Luhmann 1978). Allerdings sind Staat und Politik immer weniger in der Lage, erfolgreich als Träger und Initiatoren zivilreligiöser Ritualisierungen zu fungieren. So erscheint es symptomatisch, daß die deutschen Politiker weitgehend mit ihrem Versuch scheiterten, ein zivilreligiöses Ritual als Antwort auf den Brandanschlag von Mölln zu inszenieren. Offensichtlich sind auch die Kirchen allein nicht mehr in der Lage, den Bedürfnissen nach zivilreligiösen Ritualisierungen angesichts kollektiver Ohnmachtserfahrungen in der Gesellschaft Ausdruck zu verleihen. Diese Funktion scheint heute – wie die Erfahrung mit den Lichterketten im letzten Winter nahelegt – an eine neue, plural zusammengesetzte Funktionselite aus einer medial vermittelten kulturellen Prominenz übergegangen zu sein.

So gehört es zu den Kennzeichen der gegenwärtigen Situation, daß politisch getragene zivilreligiöse Rituale – schon regen sich Stimmen, den 3. Oktober zugunsten der Pflegeversicherung auf einen Sonntag zu verlegen – an Glaubwürdigkeit weiter einbüßen, ohne daß sie durch kirchlich-religiöse Rituale ersetzt werden könnten. Eher scheint ein stets prekärer Pluralismus politischer, religiöser, ästheti-

scher, ökonomischer und sportlicher Rituale mit einer wichtigen Rolle der Massenmedien die Bedürfnisse nach zivilreligiösen Ritualen heute abzudecken.

Wenn wir nach überraschenden, unerwarteten Phänomenen der Ritualisierung in der Gegenwartsgesellschaft Ausschau halten, so verdient eine gewisse Revitalisierung all dessen, was wir als *Volksreligion* bzw. populare Religiosität bezeichnen, erhöhte Aufmerksamkeit (Ebertz, Schultheis 1986). Woran knüpft heute die sogenannte „populare Religiosität" mit ihren Ritualisierungen an?

Hier kann man zunächst auf die Erhaltung und teilweise Revitalisierung von Formen einer Heimat- und Lokalreligiosität mit ausgeprägten rituellen Handlungsformen verweisen. Flur-, Felder- und Wettersegnungen, mit lokalhistorischen Ereignissen verknüpfte Prozessionen und ähnliche Ausdrucksformen lokaler Religiosität haben sich nicht nur erhalten, sondern sogar an manchen Orten im Zug eines neuen Regionalismus eine gewisse Erneuerung erfahren. Die rituelle Praxis symbolisiert hier immer auch die lokale und regionale Eigenständigkeit und bezieht aus dem Bedürfnis nach lokaler und regionaler Selbstvergewisserung ihre Kraft.

Auch die rituellen Formen einer popularen Massenreligiosität sind aus der modernen Gesellschaft nicht verschwunden, sondern haben mancherorts eine gewisse Revitalisierung erfahren. Das augenfälligste Beispiel ist die Wallfahrt; sie hat ihre Wurzeln in unterschiedlichsten Lebens- und Interessenlagen – von der Hoffnung auf Heilung bis zur religiös-politischen Demonstration.

Eine enge Verbindung von Ritualisierungen des Alltagslebens und popularer Religiosität finden wir in den religiös-familiären Festen des Jahreskreises und des Lebenszyklus. Mit der Durchsetzung der modernen Kernfamilie hat sich in allen Schichten das Weihnachtsfest mit häuslichem Adventskranz und Weihnachtsbaum zum wichtigsten Ritual einer familienbezogenen Festreligiosität entwickelt (Ebertz 1988). Ähnliches gilt für die Passageriten von Taufe, Kommunion/Konfirmation, Hochzeit und Begräbnis, die unbeschadet ihrer kirchlichen Bedeutung immer auch Ausdrucksformen einer popularen Familienreligiosität sind. Sie stellen heute das stabilste Element expliziten Christentums in den entfaltet-modernen Gesellschaften des Westens dar.

Als letztes ist ein Bereich ritueller Praktiken anzusprechen, der an der Grenze zur Magie und zum anschwellenden Angebot magischer Dienstleistungen aller Schattierungen vom Astrologen und Wahrsager bis zum Geistheiler anzusiedeln ist. Die gegenwärtige Risikogesellschaft produziert ein Ausmaß an alltäglicher Unsicherheit und Undurchschaubarkeit, deren religiöse und rituelle Bewältigung in den eher abstrakt gewordenen Formen des offiziellen religiösen Rituals kaum mehr zu gelingen scheint. Für *magisch-rituelle Praktiken* wie Kartenlesen, Horoskope oder Pendeln erweisen sich nach ersten empirischen Erkenntnissen heute gerade Jüngere aus den städtischen Unterschichten mit schwacher kirchlicher Bindung in besonderem Maß anfällig.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß auch in einer Gesellschaft fortgeschrittener Modernität wie der unsrigen eine Vielzahl unterschiedlicher Ritualisierungen erkennbar ist, die der Frage nach möglichen Anknüpfungspunkten für Prozesse der Inkulturation hohe Plausibilität verleiht.

Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation

Hier geht es nun um die spannende, wenn auch schwierige Frage, ob sich das Verhältnis des kirchlich geprägten Glaubens und seiner Ritualpraxis zu den aufgezeigten Phänomenen der Ritualisierung in „säkularen" Gesellschaften im Sinn von Inkulturation konzeptualisieren läßt und welche Folgen für das kirchliche Handeln sich daraus ergeben.

Folgt man einem Verständnis von Inkulturation, das einen gewissermaßen kulturfreien Kern christlichen Glaubens annimmt, den es in eine moderne, säkularisierte, vom Christentum abgefallene Kultur neu zu inkulturieren gilt, so ist dieses Konzept in mehrfacher Hinsicht problematisch. Der christliche Glaube läßt sich nicht säuberlich von seinem kulturellen Kontext trennen (Collet 1991). So ist der Gedanke abwegig, aus der jüdisch-christlichen, abendländischen Tradition einen kulturfreien Kern christlichen Glaubens herausdestillieren und ihn dann in eine als fremd definierte moderne Kultur inkulturieren zu wollen. Dies gilt im übrigen auch für die Begegnung des Christentums mit anderen, nichtchristlichen kulturellen Traditionen und Räumen. Inkulturation läßt sich deshalb sinnvollerweise nur verstehen als wechselseitige Interaktion und Begegnung unterschiedlicher kultureller Traditionen.

Im Fall des Kulturraums des abendländisch-europäischen Christentums geht es letztlich um die Begegnung von Teilkulturen, deren Auseinandertreten zu den typischen Merkmalen der modernen Kultur- und Gesellschaftsgeschichte gehört. Von der Radikalität und der emanzipatorischen Stoßrichtung kultureller Wandlungsprozesse im Umbruch zur Moderne überrascht, hat sich eine kirchlich geprägte Teil- bzw. Subkultur gebildet, die über längere Zeit den Kontakt zur übrigen Kulturentwicklung weitgehend verloren hatte. Auf diesem Hintergrund bedeutet Inkulturation, daß die kirchlich geprägte Teilkultur sich wieder in ein symmetrisches Beziehungsverhältnis zu den übrigen Teilen der Tradition des eigenen Kulturraums bringt. Dies ist die Intention der vom Zweiten Vatikanum vollzogenen Öffnung zur Welt, wie sie in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

Inkulturation in diesem Sinn umfaßt eine doppelte Bewegung: zum einen Schritte der Begegnung, des Austauschs, möglicherweise der Bekehrung der kirchlichen Glaubenspraxis hin zu dem, was außerhalb ihrer an Authentischem entstanden ist und sich entwickelt. Zum anderen aber auch die kritische Be-Glaubigung

der Praxisformen der kulturellen Lebens- und Weltdeutung, wie sie sich aus der Bewältigung des Alltags entfalteter moderner Gesellschaften heute ergeben.

An unserem Beispiel des Phänomens der Ritualisierung in „säkularer" Gesellschaft konkretisiert, lassen sich folgende Hinweise für eine Praxis der Inkulturation heute entwickeln:

1. Die „Ordnung der Rituale" entfalteter moderner Gesellschaften als sichtbarer Teil ihrer eher unsichtbaren religiösen Tendenzen fordert die kirchliche Glaubenspraxis dazu heraus, sich endlich und endgültig auf die Seite des *Subjekts* zu stellen. Der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ist die Kirche mit Unverständnis, Skepsis und Ablehnung entgegengetreten. Noch heute stellt der Anspruch und das Bedürfnis nach Subjekthaftigkeit und Autonomie für junge Menschen das größte Hindernis für ihren Zugang zur Kirche dar. Vieles spricht dafür, daß die kirchliche Verweigerung gegenüber der modernen Freiheitsgeschichte mit dazu beigetragen hat, daß es im Gegenzug zu einer religiösen Überhöhung und Sakralisierung des Subjekts gekommen ist. An ihr droht heute das Subjektsein des Menschen angesichts der Entlarvung ihres hypertrophen Anspruchs durch die postmodernen Theoretiker gänzlich zu scheitern (Metz 1987:130ff.). Inkulturation würde in dieser Situation bedeuten, sich einerseits gegenüber den postmodernen Tendenzen der Auflösung des Subjekts rückhaltlos zur Freiheit und Autonomie des Menschen zu bekennen, gleichzeitig aber den Autonomiegedanken kritisch von seiner hypertrophen Erlösungsidee zu befreien und ihn damit erst vom modernen Himmel gewissermaßen auf die Erde zurückzuholen.

2. Ein zweiter zentraler Kontext der Inkulturation ist die moderne *Gruppenszene*. In einer sozialgeschichtlichen Betrachtung des Gruppenphänomens weist Friedhelm Neidhardt darauf hin, daß es „Gruppen in einem lockeren Sinn zu allen Zeiten" gab, „wahrscheinlich aber jeweils stark eingebunden und sozial beherrscht von relativ diffusen institutionellen Komplexen" (z.B. von Verwandtschaft, Nachbarschaft, Gemeinde, Kirche), „also ohne richtige Chance, gleichsam zu sich selbst zu kommen" (Neidhardt 1979:640). Auch hier läßt sich argumentieren, daß sich die Kirche mit ihrem institutionellen Eigengewicht bis heute auch im Religiösen dem „Zu-sich-selbst-Kommen" der Gruppe verweigert. Herrmann Steinkamp hat dies neuerlich am Beispiel des Verhältnisses der Basisgemeinden zur Institution der römischen Weltkirche zu zeigen versucht (Steinkamp 1992). Korrespondiert nicht auch hinsichtlich des modernen Gruppenphänomens die lange Tradition einer kirchlichen Skepsis und Voreingenommenheit einerseits mit einer um so stärkeren „säkularen" Selbstcharismatisierung und Sakralisierung andererseits? Inkulturation würde in diesem Zusammenhang bedeuten, der Gruppenebene einen eigenständigen symbolischen und rituellen Ausdruck des Glaubens im Rahmen des kirchlichen Handlungsgefüges einzuräumen. Dies setzte eine konsequent subsidiäre Struktur der Kirche voraus. Gleichzeitig hätte die Gruppenpraxis der Christen zeichenhaft zu verdeutlichen, daß erst Gruppen, die der Selbsterlösung nicht

bedürfen, das befreiende und solidarische Potential der Gruppe zu entfalten vermögen.

3. Was die Bedeutung der *Massenrituale* als Brücke zwischen persönlichem Sinn und kollektiven Sinnformen angeht, so haben wir einen konkreten, exponierten Inkulturationsversuch vorliegen: das Ritual der Papstbesuche mit all seinen Arrangements und dem individuellen Wahrzeichen dieses Papstes: dem Bodenkuß auf der Rollbahn. Hans-Georg Soeffner hat das Ritual der Papstbesuche als extremen Ausdruck eines undurchschauten Ritualismus kritisiert und von der „Veränderung eines überkommenen Ritus durch einen naiven, inflatorischen Ritualismus" gesprochen (Soeffner 1992:103). Er sieht das Ritual der Papstbesuche verstrickt in die Konkurrenz zu den Ritualen der übrigen globetrottenden Reiseprominenz aus Politik und Zeitgeschichte. In seiner Analyse des ritualisierten Bodenkusses kommt er zu folgendem Ergebnis: „Spezifisch an diesem Bodenkuß ist seine Diffusität und Mischung: jenes ambivalente symbolische Verweisungsnetz, das ebenso Elemente der Demut und Dankbarkeit wie das des sich ‚Zu-eigen-Machens' der geküßten Erde enthält, ebenso Anbetung wie den Beigeschmack von Blasphemie, ebenso Elemente des traditionellen Ritus wie des magischen Denkens. – Diese Diffusität ist das Ergebnis einer Entscheidung, die ein Individuum für sich getroffen hat, ein Individuum, das von der Mehrheit seiner Gläubigen und/oder Interpreten nicht als solches, sondern vielmehr als ‚konservativer' Papst verstanden wird, als ein Repräsentant der Kirche also, dessen Handeln und Wissen in Kenntnis der Tradition eben diese bewahrt und fortsetzt. – Der Bodenkuß jedoch bewahrt nicht die Tradition, er gefährdet sie" (Soeffner 1992:126f.). Soeffner sieht beim derzeitigen Papst die Starrheit der Lehre und die Veränderung des Ritus in einem Entsprechungsverhältnis: „Beide sind Ausdruck für den nicht mehr bewußten und daher nicht mehr souveränen Umgang mit der Tradition" (Soeffner 1992:127).

Man mag gegenüber einzelnen Aspekten und Schlußfolgerungen der Interpretation Soeffners Skepsis hegen. Seine Analyse macht jedoch mit Recht darauf aufmerksam, welchen Gefahren sich im Zeitalter massenmedial vermittelter Kultur naive, individualistisch geprägte Versuche der Inkulturation aussetzen. Dabei bietet die kirchliche Ritualtradition durchaus Chancen, dem Bedürfnis nach Verschränkung von persönlichem und kollektivem Sinn auch im Zeitalter neuer Massenrituale authentisch Ausdruck zu verleihen. Anders als Soeffner halte ich manche Versuche der rituellen Inkulturation, wie sie für die Katholiken- und Kirchentage der letzten Jahre charakteristisch geworden sind, durchaus für gelungen.

4. Die Tendenzen der Revitalisierung volks- und familienreligiöser Ritualisierungen fordern die Kirche dazu heraus, die sozialen und anthropologischen Funktionen des Rituals nicht puristisch abzuwerten, sondern als symbolischer Ausdruck einer alltags- und bedürfnisnahen Glaubenspraxis ernster zu nehmen als bisher. Die Bewahrung von Grundqualifikationen menschlichen Handelns ange-

sichts von Ohnmachtssituationen ist ein zentrales menschliches Gut, das kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Welche unmenschlichen Folgen der Verlust von Ritualkompetenzen nach sich zieht, wird heute wohl am deutlichsten im Bereich des Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer. Der gesellschaftliche Skandal des alltäglichen Sterbens in den isolierten Räumen hochtechnisierter Krankenhäuser ist nur verstehbar auf dem Hintergrund eines Zusammenbruchs elementarer Ritualfähigkeiten. Das individualisierte Sterben wiederum macht es so schwierig, Ritualkompetenzen im Bereich von Trauer-, Sterbe- und Beerdigungsritualen am Leben zu erhalten. Die Inkulturation vollziehbarer Trauerrituale zur Überwindung der bürgerlichen Unkultur im Umgang mit Sterben und Tod scheint mir eine zentrale Herausforderung für die Kirche heute zu sein (Kaufmann 1989:265).

Mit diesen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß die „Ordnung der Rituale" säkularer Gesellschaften wie auch ihre charakteristischen Leerstellen tatsächlich vielfältige Anknüpfungspunkte für eine recht verstandene „Inkulturation" christlichen Glaubens in den kulturellen Kontext westlicher, entfaltet-moderner Gesellschaften bieten.

Literatur: G. *Collet,* Inkulturation, in: NHThG 2 (München 1991) 394–407; M. N. *Ebertz,* Heilige Familie? Die Herausbildung einer anderen Familienreligiosität, in: Wie geht's der Familie? Ein Hb. z. Situation d. Familie, hrsg. v. Dt. Jugendinstitut (München 1988) 403–413; M. N. *Ebertz,* F. *Schultheis* (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (München 1986); M. *Edelman,* Politik als Ritual. Die symbolischen Funktionen staatl. Institutionen u. pol. Handelns (Frankfurt 1976); P. *Fuchs,* Gefährliche Modernität. Das Zweite Vat. Konzil u. d. Veränderung d. Messeritus, in: KZSS 44 (1992) 1–11; E. *Gottman,* Das Individuum in öffentl. Austausch (Frankfurt 1974); F. X. *Kaufmann,* Religion u. Modernität (Tübingen 1989); Th. *Lau,* Die Heiligen Narren. Punk 1976–1986 (Berlin 1991); Th. *Luckmann,* Nachtrag, in: ders., Die unsichtbare Religion (Frankfurt 1991); B. *Malinowski,* Magie, Wissenschaft u. Religion (Frankfurt 1973); J. B. *Metz,* Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit d. abendländ. Christentums, in: ders., F. X. Kaufmann, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg 1987); F. *Neidhardt,* Das innere System sozialer Gruppen, in: KZSS 31 (1979) 639–660; H.-G. *Soeffner,* Die Ordnung d. Rituale. Die Auslegung d. Alltags 2 (Frankfurt 1992); ders., Die unsichtbare Religion, in: Soziol. Rev. 16 (1993) 1–6; H. *Steinkamp,* Kirchl. Basisgruppen. Erkundungen eines Phänomens, in: Gruppendynamik 23 (1992) 121–131.

Peter Knauer SJ

Zu Grundbegriffen der Enzyklika „Veritatis splendor"

Das erste Kapitel der Enzyklika besteht in einer Predigt über die Begegnung des reichen Jünglings mit Jesus (Mt 19, 16–21.26). Das zweite Kapitel ist überschrieben „Gleicht euch nicht der Denkweise dieser Welt an!" (Röm 12, 2) und trägt den Untertitel „Die Kirche und die Beurteilung einiger Tendenzen heutiger Moraltheologie". Die Hauptanliegen der Enzyklika stehen in diesem Kapitel. Es besteht aus den Abschnitten „I. Freiheit und Gesetz", „II. Gewissen und Wahrheit", „III. Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen" und „IV. Die sittliche Handlung". Das dritte Kapitel erläutert die Bedeutung des sittlich Guten für das Leben der Kirche und der Welt. Es folgt ein kurzer mariologischer Schlußteil. Am Anfang wird darauf hingewiesen, daß die Enzyklika die Aussagen des neuen „Katechismus der katholischen Kirche" voraussetzt (Nr. 5). Im folgenden soll das zweite Kapitel in knapper Form kommentiert werden.

Freiheit und Gesetz

Der erste Abschnitt des zweiten Kapitels läßt sich in einer im Grunde selbstverständlichen Einsicht zusammenfassen: Die Freiheit des Menschen reicht nicht so weit, selber zu bestimmen, was gut oder böse ist. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist uns vorgegeben, wenn sie auch manchmal nur mühsam zu erkennen ist.

Johannes Paul II. anerkennt es als ein berechtigtes Anliegen der katholischen Moraltheologie, das zur besten Tradition des katholischen Denkens gehöre, den rationalen und damit universal verständlichen und mitteilbaren Charakter der dem Bereich des natürlichen Moralgesetzes zugehörigen Normen darzulegen (37). Er warnt jedoch vor der „Theorie einer *vollständigen Souveränität der Vernunft* im Bereich der sittlichen Normen" (36), als wäre es der Mensch, der sich autonom seine Gesetze selbst gibt.

Daß eine solche Theorie unsinnig wäre, liegt auf der Hand. Es gibt wohl auch keinen bekannten katholischen Moraltheologen, der sie tatsächlich vertritt. Wer die „Autonomie der Vernunft" lehrt, meint ja damit nicht, daß die Vernunft sich selbst ihre Gesetze gibt, sondern daß die Vernunft der mit ihr selbst mitgegebenen Eigengesetzlichkeit zu entsprechen hat. Sie darf zum Beispiel keine logischen Widersprüche zulassen.

Der Papst erinnert daran, daß nach der Lehre von Pius XII. (vgl. DH 3876), der das Erste Vatikanum (vgl. DH 3005) zitiert, im gegenwärtigen (erbsündlichen) Zustand der Menschheit die übernatürliche Offenbarung auch dazu notwendig sei, bestimmte der natürlichen Vernunft an sich nicht unzugängliche Wahrheiten leicht und unbehindert zu erkennen. Ist dies so zu verstehen, als instruiere die Offenbarung mit ihrer göttlichen Autorität den Menschen auch in für das Heil wichtigen Vernunftfragen und nehme ihm damit die eigene Bemühung auf diesem Gebiet zunächst einmal ab? Dann wären sittliche Normen nicht nur eine Sache der Vernunft, sondern könnten auch „zum eigentlichen Inhalt der Offenbarung" gehören (37), also mit göttlicher Autorität versehen sein.

Die Formulierung des Ersten Vatikanums legt in ihrem Kontext eine andere Auslegung nahe. Die Gewißheit des Glaubens besteht darin, sich von Gott mit einer Liebe geliebt zu wissen, die nicht an uns selber ihr Maß hat, sondern die ewige und unbedingte Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn ist. Wer sich so von Gott geliebt weiß, braucht sich in seinem Handeln nicht mehr von der Angst um sich selber leiten zu lassen und wird dadurch fähig zu selbstloser Liebe. Wenn man nicht mehr unter der Macht der Angst um sich selbst steht, kann man auch seine Vernunft besser und klarer gebrauchen. Zwar impliziert die christliche Botschaft Vernunftaussagen. Aber die Überzeugungsmacht dieser Aussagen beruht auf den für sie angeführten Argumenten und nicht auf einer an die Stelle von Argumenten tretenden göttlichen Autorität.

Tatsächlich lehrt das Erste Vatikanum in einer seiner am meisten betonten Aussagen, daß Glaube und Vernunft streng zu unterscheiden seien:

„Auch dies hielt und hält die ständige Übereinstimmung der Kirche fest, daß es eine zweifache Ordnung der Erkenntnis gibt, die nicht nur der Erkenntnisweise nach (principio), sondern auch dem Gegenstand nach (obiecto) verschieden sind. Sie unterscheiden sich der Erkenntnisweise nach, weil wir in der einen mit der natürlichen Vernunft, in der anderen in göttlichem Glauben erkennen; und sie unterscheiden sich dem Gegenstand nach, weil uns über das hinaus, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart würden, nicht zu unserer Kenntnis gelangen könnten" (DH 3015).

Es ist also ausgeschlossen, daß ein und derselbe Gegenstand sowohl geglaubt wie gewußt werden könnte. Alles von Gott Verschiedene ist Welt und als solche, einschließlich von deren Geschöpflichkeit und allen sittlichen Normen, Gegenstand der Vernunft. Als Gegenstand von Offenbarung und Glaube kommt nichts anderes in Frage als Gottes Selbstmitteilung an sein Geschöpf. Dies findet seinen Ausdruck auch in der traditionellen Unterscheidung von „Gesetz" und „Evangelium". Die geschaffene und als solche der Vernunft zugängliche Wirklichkeit selbst begegnet uns bereits als uns im Gewissen beanspruchend. Man kann dies als „Wort Gottes" im uneigentlichen Sinn bezeichnen, weil ja die Welt die Welt Gottes ist. Die mit ihr mitgegebene Verantwortungsstruktur ist Gottes Gesetz. Aber selbst wenn dieses Gesetz auch in der Bibel vorkommt, bleibt es Vernunftwahrheit. Demgegenüber besteht das Evengelium darin, daß uns unsere Geborgenheit in der

Liebe des Vaters zum Sohn offenbar wird, die uns aus der Macht der Angst um uns selber befreit. Nur das Evangelium kann Gegenstand von Glauben sein. Und der Glaube erlöst aus der Macht derjenigen Angst des Menschen um sich selbst, die ihn sonst daran hindert, menschlich zu sein. So kommt die wahre Freiheit des Menschen erst durch Glauben zustande. Sie befähigt ihn, dem Gesetz nicht nur hie und da faktisch, sondern prinzipiell gerecht zu werden. Sie ist die „Freiheit der Kinder Gottes", die der Gegensatz zur Knechtschaft unter der Angst um sich ist.

Unter vielen Christen ist die Meinung verbreitet, moralische Gebote könnten erst dann wirklich verpflichten, wenn man sie mit dem Willen Gottes begründet. Diese Meinung erweckt den Anschein der Frömmigkeit. Sie liefe aber faktisch darauf hinaus, den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft im Menschen zu zerstören. Denn die christliche Botschaft beansprucht, den Menschen deshalb anzugehen, weil sie ihn aus der Macht der Angst um sich selbst befreien will, die ihn sonst unmenschlich macht. Wäre der Unterschied zwischen menschlich und unmenschlich nur im Glauben selbst klar zu erkennen, dann gäbe es keine Möglichkeit mehr, einen noch nicht Glaubenden mit dieser Botschaft verstehbar anzusprechen. Die sittliche Ansprechbarkeit des Menschen muß also vom Glauben bereits vorausgesetzt werden. Sie besteht zwar nicht darin, daß der Mensch immer von vornherein weiß, was richtig und was falsch ist; aber er ist in der Lage, diese Frage zu stellen und in einem mühsamen Prozeß Antworten auf sie zu beurteilen.

Bereits die äußere Welt liegt uns nicht mit einem Beipackzettel und einer vorgegebenen Gebrauchsanweisung vor; wie lange haben Menschen gebraucht, um sich auch nur ein geographisch zutreffendes Bild von der Erde zu machen! Erst recht mühsam ist es für uns, uns selbst zu erkennen und unsere wirkliche Verantwortung in der Welt zu erfassen. Es ist eher unwahrscheinlich, daß die herkömmliche Moral dafür bereits ausreicht.

Zu hoffen ist, daß diese Erläuterung dem tieferen Anliegen des Papstes entspricht; denn es geht auch ihm selbst darum, die *Universalität des Sittengesetzes* (51) herauszustellen. Das Sittengesetz bindet den Menschen als solchen und somit bereits im voraus zu seiner konkreten Religiosität; und es ist auch nicht auf eine bestimmte Kultur oder Zeit eingeschränkt.

Der Papst erinnert in diesem Zusammenhang an die scholastische Unterscheidung zwischen affirmativen und negativen Geboten (52). Die negativen Gebote (z. B. „Du sollst nicht morden" oder „Du sollst deine Eltern nicht mißachten") verpflichten „semper et pro semper" (immer und auch in jedem Einzelfall), das heißt, sie lassen keinerlei Ausnahme zu. Demgegenüber verpflichten die affirmativen Gebote (z. B. „Du sollst das Leben schützen" oder „Du sollst deine Eltern achten") nur „semper, sed non pro semper" (immer, aber man kann im Einzelfall von ihrer positiven Befolgung durch einen entsprechenden Grund entschuldigt sein). Der Papst führt diesen Unterschied zunächst darauf zurück, daß das affirmative Gebot der Gottes- und Nächstenliebe in seiner Dynamik keine obere Grenze

habe; wohl aber habe es eine untere Grenze: Unterschreitet man diese, verletzt man das Gebot. Nr. 67 legt eine noch genauere Auslegung nahe: Alle überhaupt anstrebbaren Güter fordern zu ihrer sachgemäßen Verwirklichung auf. Es ist jedoch unmöglich, sie alle gleichzeitig zu fördern. Man kann sich nicht rund um die Uhr nur unmittelbar damit beschäftigen, „das Leben zu schützen" oder „die Eltern zu achten"; denn es gibt auch sonst noch sinnvolle Dinge wie etwa, sich weiterzubilden oder bei einem Konzert mitzuwirken oder es sich anzuhören, und vieles andere. Aber es gibt Situationen, in denen man nicht durch einen entsprechenden Grund (auf diesen Begriff wird weiter unten zurückzukommen sein) davon entschuldigt ist, einem affirmativen Gebot unmittelbar zu entsprechen. Und in diesem Fall kommt die Mißachtung des affirmativen Gebots der immer verbotenen Übertretung seiner negativen Fassung gleich.

Gewissen und Wahrheit

Im zweiten Abschnitt des zweiten Kapitels wendet sich der Papst gegen die Auffassung, wonach zwar die sittlichen Gebote eine allgemeine Grundorientierung geben, aber man im Einzelfall von ihnen abweichen kann. Vielmehr gehe es im Gewissen gerade um die Anwendung des Sittengesetzes auf jeden Einzelfall (59). Der Papst formuliert:

„Wenn der Mensch gegen dieses Urteil [des Gewissens] handelt oder auch wenn er bei fehlender Sicherheit über die Richtigkeit und Güte eines bestimmten Aktes diesen dennoch ausführt, wird er vom eigenen Gewissen, das die *letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit ist,* verurteilt" (60).

Mit den in der Enzyklika selbst hervorgehobenen Worten bestätigt Johannes Paul II. klar eine wichtige traditionelle Aussage. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß zwar von manchen Handlungen definitiv feststehen kann, daß sie *nicht* ausgeführt werden dürfen. Es ist aber zu fragen, ob man jemals definitiv positive Sicherheit über die objektive Richtigkeit und Güte eines Aktes gewinnen kann; es ist ja immer möglich, daß selbst die bestgemeinten Handlungen unvorhergesehene Auswirkungen haben, bei deren Kenntnis man die betreffende Handlung nicht hätte verantworten können.

In bezug auf das irrende Gewissen erinnert der Papst an die traditionelle Lehre, daß man ohne Schuld subjektiv Dinge für richtig halten kann, die es objektiv nicht sind. Wer in seinem Handeln einem nicht schuldhaft irrenden Gewissen folgt, bleibt zwar auch in diesem Handeln schuldlos; dennoch tut er etwas, was er, wüßte er um dessen Widerspruch zur sittlichen Ordnung, nicht tun dürfte. Zu einem guten Gewissen gehört deshalb die Bereitschaft, auf Rückmeldungen aus der Wirklichkeit einzugehen. Man ist verpflichtet, sein Gewissen zu bilden, und dazu bietet auch die Kirche und ihr Lehramt eine wichtige Hilfe (64).

Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen

Im dritten Abschnitt setzt sich der Papst mit der falschen Auffassung auseinander, daß man die einzelnen Handlungen des Menschen von seiner Grundoption trennen könnte. In Wirklichkeit müssen auch die einzelnen Handlungen letztlich Ausdruck der Grundoption sein. Die eigentliche Grundoption besteht im Glauben (66). Man kann dem nur beipflichten. Letztlich sind es nicht die Früchte, die einen Baum gut machen, sondern nur ein guter Baum bringt gute Früchte hervor. In Nr. 22 hatte der Papst die Frage von Augustinus (In Johannis Evangelium Tractatus 82, 2) zitiert und offengelassen: „Ist es die Liebe, die uns die Gebote befolgen läßt, oder ist es die Befolgung der Gebote, die die Liebe entstehen läßt?" Wirklich zutreffend ist wohl nur die erste Alternative. Die Liebe zu Gott besteht im Glauben an seine Liebe zu uns; und nur aus solcher Geborgenheit gehen vor Gott gute Werke hervor. Wir können nicht umgekehrt erst durch unsere Werke Gottes Liebe erringen oder zu Glaubenden werden.

Der Papst unterstreicht ferner die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde (69). Nicht nur eine ausdrückliche Zurückweisung Gottes ist Todsünde, sondern jede Sünde, „die eine schwerwiegende Materie zum Gegenstand hat und die dazu mit vollem Bewußtsein und bedachter Zustimmung begangen wird" (70). Allerdings gebe es Fälle, wo trotz schwerwiegender Materie die volle Kenntnis und Zustimmung fehlt, so daß dann keine Todsünde vorliegt.

Vielleicht bedarf hier der Begriff „schwerwiegend" einer künftigen genaueren Klärung; er könnte nur zu leicht dazu verleiten, im Kontrast „läßliche" Sünden nicht so ernst zu nehmen. Es überzeugt zum Beispiel nicht, wenn im neuen Katechismus (2484) die scholastische Behauptung übernommen wird, die Lüge sei „an sich nur eine läßliche Sünde" und werde erst dann zu einer Todsünde, wenn sie gegen die Tugenden der Gerechtigkeit und der Liebe schwer verstößt.

Die sittliche Handlung

Wohl der wichtigste, aber auch am meisten zu Rückfragen Anlaß gebende Abschnitt der Enzyklika befaßt sich mit der Analyse der menschlichen Handlung:

„Menschliche Handlungen sind *sittliche Handlungen,* weil sie das Gutsein oder die Schlechtigkeit des jene Handlungen vollziehenden Menschen selbst ausdrücken und über sie entscheiden" (71).

Die traditionelle katholische Moraltheologie setzt voraus, daß es „in sich schlechte" Handlungen gibt, die dadurch charakterisiert sind, daß sie durch nichts gerechtfertigt werden können und ausnahmslos unzulässig sind. Es sei aber darauf hingewiesen, daß dies in Wirklichkeit nicht nur von „in sich schlechten", sondern von überhaupt allen moralisch schlechten Handlungen gilt. Überhaupt keine

Handlung, von der feststeht, daß sie schlecht ist, kann durch irgendwelche zusätzlichen Absichten oder Umstände gerechtfertigt werden.

Der Papst führt nun verschiedene, von ihm als „Teleologismus", „Konsequentialismus" oder „Proportionalismus" bezeichnete Theorien an, die er mit der Tradition für nicht vereinbar hält. In diesen Theorien würden die Kriterien zur moralischen Beurteilung einer Handlung letztlich nicht in dieser selbst, sondern aus der Abwägung der zu erlangenden nichtsittlichen oder vorsittlichen Güter und der entsprechenden zu respektierenden nichtsittlichen und vorsittlichen Werte gewonnen (74). Gemeinsam sei diesen Theorien, daß sie die Formulierung einer absoluten Verbotsnorm unmöglich machen (75), und offenbar vor allem deshalb werden sie vom Papst abgelehnt. Allerdings wird in diesen Beschreibungen von Teleologismus, Konsequentialismus und Proportionalismus wahrscheinlich kaum ein Moraltheologe seine tatsächlichen eigenen Auffassungen wiedererkennen. Denn es geht ihnen nicht um die „Ziele des Handelnden", sondern um die Bestimmung des „Handlungsziels" selbst.

Es stellen sich zwei Hauptfragen. Die erste ist die nach der genauen Bedeutung des Begriffs „in sich schlecht". Die zweite ist die nach den Kriterien dafür, daß eine Handlung „in sich schlecht" ist.

1. *Was heißt „in sich schlecht"?* Der Begriff „in sich schlecht" läßt sich in zwei verschiedenen Bedeutungen gebrauchen. Die erste beruht auf dem Unterschied zwischen natürlichem Sittengesetz und positiver menschlicher Setzung. Es handelt sich um den Unterschied zwischen „verboten, weil von vornherein schlecht (nämlich in sich schlecht)" und „erst deshalb schlecht, weil verboten". Zur Erläuterung: Es liegt in der „Natur" des (ganz und gar künstlichen) Straßenverkehrs, daß man Maßnahmen zu treffen hat, um Unfälle zu verhindern. Ob man dies durch die generelle Anordnung von Linksverkehr oder Rechtsverkehr zu erreichen sucht, ist jedoch eine Sache menschlicher Setzung. Weder Linksverkehr noch Rechtsverkehr ist von vornherein „schlecht"; aber wenn einmal Rechtsverkehr angeordnet ist, dann ist Linksverkehr verboten und aus diesem Grund schlecht. Natürlich können positive menschliche Gesetze überhaupt nur dann sittlich verpflichten, wenn sie eine Grundlage im natürlichen Sittengesetz haben wie hier in der Notwendigkeit, Unfälle zu vermeiden. Die erste Bedeutung von „in sich schlecht" besteht also darin, daß etwas im voraus zu jedem Verbot durch irgendeine menschliche Autorität bereits schlecht und durch nichts zu rechtfertigen ist.

Es gibt eine zweite und im Zusammenhang der Enzyklika entscheidende Bedeutung des Begriffs „in sich schlecht". Eine Handlung kann von vornherein „in sich schlecht" sein im Unterschied dazu, daß sie erst dadurch schlecht wird, daß sie unmittelbar oder mittelbar zur Ermöglichung einer anderen ihrerseits „in sich schlechten" Handlung benutzt wird. Jemand macht eine Erholungsreise; die Motivation der Erholung reicht zur Setzung dieser Handlung aus und konstituiert sie

als eine menschliche Handlung, die nicht „in sich schlecht" ist. Wenn der Betreffende aber die Gelegenheit der Erholungsreise zusätzlich benutzen will, um sich einen Ehebruch zu erlauben, dann wird bereits die Erholungsreise von der Schlechtigkeit der zweiten Handlung angesteckt. Deren Schlechtigkeit färbt auf sie ab. So ist bereits die erste Handlung zwar nicht „in sich schlecht", aber doch wirklich ebenfalls schlecht aufgrund des „Ziels des Handelnden", nämlich durch ihre zusätzliche Hinordnung auf eine zweite Handlung, die „in sich schlecht" ist.

Es bleibt nun aber die weitere Frage, woran man denn letztlich erkennt, daß eine Handlung „in sich schlecht" ist. Mit Recht verweist die Enzyklika hier auf die traditionelle Lehre von den sogenannten „Quellen der Moralität" (74), die allein die Moralität einer Handlung bestimmen. Die Enzyklika meint, deren Verständnis sei in den letzten Jahrzehnten verdunkelt worden. Aber vielleicht ist deren Verständnis schon in fast der ganzen moraltheologischen Tradition dunkel geblieben. Die folgenden Erläuterungen sind der Versuch einer Klärung.

2. *Die „Quellen der Moralität"*. Es gibt diese drei Bestimmungsstücke für die Moralität des Handelns: 1. den „Gegenstand (obiectum)", der auch „Handlungsziel (finis operis)" genannt wird; 2. die „Absicht (intentio)", die auch als „Ziel des Handelnden (finis operantis)" bezeichnet wird; 3. die „Umstände (circumstantiae)". Im neuen Katechismus, den die Enzyklika voraussetzt, lesen wir zu diesen Begriffen:

„Das gewählte *Objekt* ist ein Gut, auf das sich der Wille bewußt richtet. Es ist der ‚Stoff' einer menschlichen Handlung ... Im Unterschied zum Objekt steht die Absicht auf seiten des handelnden Subjekts. Weil die Absicht in der Freiheit wurzelt und die Handlung auf ihr Ziel festlegt, ist sie ein Element, das den sittlichen Charakter der Handlung wesentlich bestimmt ... Die Umstände, einschließlich der Folgen, sind zweitrangige Elemente einer sittlichen Handlung. Sie tragen dazu bei, die sittliche Güte oder Schlechtigkeit menschlicher Handlungen zu steigern oder abzuschwächen ... Die Umstände können an sich die sittliche Beschaffenheit der Handlungen selbst nicht ändern." Mit den Umständen ist etwa gemeint „die Höhe des Betrages eines Diebstahls" oder Gründe, welche die Zurechenbarkeit der Handlung vermindern oder vermehren (1751–1754).

Nach diesem Text kann nur dasjenige „Gegenstand" der Handlung und damit „Handlungsziel" sein, was vom Handelnden selbst gewollt ist; es ist dasjenige, „auf das sich der Wille bewußt richtet". Der „Gegenstand" muß also notwendig angezielt und damit vom Subjekt beabsichtigt sein. Als Beispiel: Es genügt nicht, um den „Gegenstand" einer Handlung oder ihr „Handlungsziel" zu erfassen, den Sachverhalt zu fotografieren, daß jemand einem anderen Menschen Geld übergibt. Der eigentliche „Gegenstand" ist erst erfaßt, wenn man erfaßt, was hier tatsächlich und „objektiv" *gewollt* ist. Es kann sich um die Rückzahlung einer Schuld handeln oder um die Übergabe eines Kaufpreises oder aber um die Ausleihe des Geldes oder um ein Almosen oder um die Übergabe einer Bestechungssumme. Erst einer dieser unterschiedlichen Vollzüge ist der wirkliche „Gegenstand" der Handlung. Es ist nicht möglich, die Moralität einer Handlung bereits im voraus zu der Frage

zu bestimmen, was das in ihr selbst objektiv Gewollte ist; letzteres kann eine ganze Kausalkette von Einzelabläufen umfassen, die erst durch die zu ihrer Setzung ausreichende Motivation zusammen eine Handlung sind. Um was es sich jeweils konkret handelt, hängt dabei nicht vom Belieben des Handelnden ab, sondern vom realen Kontext.

Will man aber davon die „Absicht", also das „Ziel des Handelnden", als ein zweites Kriterium für die Richtigkeit oder Falschheit der Handlung angebbar unterscheiden, dann kann es nur darin bestehen, daß eine erste Handlung mit ihrem „Gegenstand" oder „Handlungsziel", zum Beispiel eine Erholungsreise, zusätzlich darauf hingeordnet wird, eine weitere Handlung mit eigenem „Gegenstand" oder „Handlungsziel", etwa einen Ehebruch, zu ermöglichen. Das „Ziel des Handelnden", das zum „Handlungsziel" der ersten Handlung hinzukommt, ist dann inhaltlich identisch mit dem „Handlungsziel" der zweiten Handlung, auf welche die erste hingeordnet wird. Insofern ist also auch die „Absicht" oder das „Ziel des Handelnden" erneut auf einen „Gegenstand" bezogen und ist deshalb keineswegs etwas rein Subjektives. Nur insofern ist das „Ziel des Handelnden" subjektiv, als es hier tatsächlich im Belieben des Handelnden liegt, seine erste Handlung mit einer zweiten Handlung zu verknüpfen. Wenn hingegen eine Handlung für sich allein steht und nicht auf eine weitere Handlung hingeordnet ist, dann ist auch nur ihr eigenes „Handlungsziel" das Gewollte, und sie hat überhaupt kein zusätzliches „Ziel des Handelnden". Demgegenüber hatte die Scholastik unzutreffenderweise gemeint, bei überhaupt jeder Handlung hätte man zwischen „Gegenstand" oder „Handlungsziel" einerseits und „Absicht" oder „Ziel des Handelnden" andererseits zu unterscheiden.

Die Folgen einer Handlung nur zu den Umständen zu rechnen (dies tut wie der Katechismus in Nr. 1754 auch die Enzyklika in Nr. 74), steht dann allerdings in einem logischen Widerspruch zu der Aussage, die Umstände bestimmten nicht, ob die Handlung gut oder schlecht ist, sondern nur in welchem Grad sie dies sei. Dies hieße bestreiten, daß eine Handlung aufgrund von vorausgesehenen negativen Folgen, die man ohne entsprechenden Grund zuläßt oder verursacht, „in sich schlecht" werden kann. Rauchen mag noch so vergnüglich, wohltuend und gemeinschaftsstiftend sein; wenn Lungenkrebs eine voraussehbare Folge ist, für deren Zulassung kein entsprechender Grund geltend gemacht werden kann, dann ist bereits das Rauchen in Wirklichkeit eine in sich schlechte Handlung. *Die vorausgesehenen Folgen einer Handlung immer nur zu den Umständen zu rechnen, würde eine schwerwiegende Verkennung des „Gegenstands" der Handlung bedeuten.* Die Enzyklika weist zwar mit Recht darauf hin, daß es gar nicht möglich ist, alle Folgen einer Handlung vorauszusehen (77). Aber daraus folgt lediglich, daß man niemals definitiv von einer Handlung wissen kann, daß sie objektiv richtig ist; die tatsächlich vorausgesehenen Folgen können jedoch bereits ausreichen, um eine bestimmte Handlung definitiv zu verbieten.

Auch der Begriff der „Handlungsfolgen" bedarf offenbar einer genaueren Klärung. Wenn ich jemandem wissentlich Zyankali verabreiche, ist dann sein Tod nur eine Handlungsfolge oder ist die Bewirkung des Todes in Wirklichkeit der „Gegenstand" der Handlung? Wann ist das Ergebnis einer Handlung nur eine Handlungsfolge, welche die Handlung moralisch nicht beeinflußt und dann auch nicht einmal zu den moralisch relevanten „Umständen" gehört, und wann ist es in Wirklichkeit der moralisch höchst relevante „Gegenstand der Handlung", ihr eigentliches „Handlungsziel"?

3. *Zur Bestimmung des „Gegenstands" einer Handlung.* Eine Antwort auf die ebengenannte Frage bietet das in der Tradition in seiner grundlegenden Bedeutung weithin verkannte sogenannte Prinzip von der Doppelwirkung. Es lautet in seiner üblichen Formulierung:

> Man darf eine üble Wirkung des eigenen Handelns nur dann zulassen oder verursachen, wenn a) die Handlung nicht in sich selbst sittlich schlecht ist; b) die üble Wirkung nicht in sich selbst beabsichtigt ist; c) die üble Wirkung nicht Mittel zum guten Zweck ist; d) man für die Zulassung oder Verursachung der üblen Wirkung einen entsprechenden Grund hat.

In der Scholastik führte das Prinzip von der Doppelwirkung eine Randexistenz und blieb in seiner Anwendung problematisch und häufig uneinsehbar. Es erweckte aufgrund der (hermeneutisch unreflektiert gebliebenen und tatsächlich falschen) Reihenfolge seiner Bedingungen den Anschein, nur auf solche marginalen Handlungen anwendbar zu sein, von denen nicht bereits anderswoher feststeht, daß sie „in sich schlecht" sind. In Wirklichkeit haben so gut wie überhaupt alle Handlungen eine doppelte Wirkung; in fast jeder Handlung ist mit einem Gewinn ein Verlust (ein Schaden) verbunden. Die grundlegende Fragestellung des Prinzips von der Doppelwirkung lautet nun: Wann ist die Zulassung oder Verursachung einer üblen Wirkung (eines Schadens) „moralisch schlecht" und somit durch nichts mehr zu rechtfertigen und wann nicht?

Vorausgesetzt ist dabei und müßte eigentlich für jedermann unmittelbar einsichtig sein: *Eine Handlung kann nur dann „in sich schlecht" sein, wenn man in ihr wissentlich (oder zumindst vermeintlich) einen Schaden zuläßt oder verursacht. Aber nicht in allen solchen Fällen wird die Handlung tatsächlich „in sich schlecht".* Einem anderen Menschen Schmerzen zufügen, ist in vielen Fällen „in sich schlecht". Aber eine schmerzhafte Operation kann notwendig sein, um jemandem das Leben zu retten; dann ist sie keineswegs „in sich schlecht". Das Prinzip von der Doppelwirkung will mit Hilfe seiner vier Bedingungen die genaue Grenze zwischen „moralisch schlechten" und anderen Handlungen angeben.

Die vierte Bedingung ist die entscheidende und müßte eigentlich an erster Stelle stehen: Eine Handlung kann nur dann „in sich schlecht" sein, wenn man für die Zulassung oder Verursachung eines Schadens keinen „entsprechenden Grund" hat, sondern letztlich dem Grund der Handlung widerspricht.

Wenn feststeht, daß eine Handlung „in sich schlecht" ist, verbietet die erste Bedingung des Prinzips von der Doppelwirkung eine Wiederholung der Prüfung (eine Programmschleife). Streng genommen aber ist die ausdrückliche Formulierung dieser ersten Bedingung überflüssig, weil sie bereits in der ebengenannten vierten Bedingung impliziert ist.

Die zweite und die dritte Bedingung handeln nur von Fällen, in denen eine erste vollkonstituierte und bereits moralisch qualifizierte Handlung zusätzlich auf eine zweite Handlung hingeordnet wird (im Unterschied zu zwei Bestandteilen einer einzigen Handlung).

Die zweite Bedingung besagt dann, daß sich eine „in sich schlechte" zweite Handlung (ein „schlechtes Ziel") nicht durch eine auf sie hingeordnete angeblich untadelige erste Handlung (ein „gutes Mittel") heiligen läßt; vielmehr verunheiligt ein schlechtes Ziel auch jedes Mittel. Eine sonst unproblematische Erholungsreise würde durch ihre zusätzliche Hinordnung auf einen Ehebruch ebenfalls definitiv schlecht (wenn auch nicht „in sich" schlecht).

Die dritte Bedingung bedeutet, daß auch eine angeblich gute zweite Handlung (das „gute Ziel") eine auf sie hingeordnete schlechte erste Handlung (das „schlechte Mittel") nicht nachträglich heiligen kann, sondern vielmehr selbst an deren Schlechtigkeit teilnimmt. Wenn jemand einen Ehebruch begeht und ihn zum Anlaß nimmt, für jemand anderen einen berechtigten Vorteil zu erbitten, wird der Ehebruch davon nicht besser, wohl aber wird auch die zweite Handlung ebenfalls schlecht durch die zu ihrer Ermöglichung benutzte erste schlechte Handlung.

Zur Analyse der vierten Bedingung, die logisch die erste sein müßte: Alles hängt davon ab, was unter einem „entsprechenden Grund" zu verstehen ist. Die übliche Verkennung des Prinzips von der Doppelwirkung liegt vor allem am mangelnden Verständnis dieses Begriffs.

Man hat für überhaupt jede Handlung unvermeidlich einen „Grund", denn man kann nur „unter der Hinsicht des Guten (sub ratione boni)" überhaupt handeln. Man strebt notwendig entweder ein Gut an oder will einen Schaden vermeiden. Aber dies allein reicht noch nicht zur moralischen Richtigkeit der Handlung. Der Grund einer Handlung ist erst dann auch ein „entsprechender", wenn die Handlung dem in ihr angestrebten, für die Analyse *universal* zu formulierenden vormoralischen Wert oder Wertekomplex auch *auf die Dauer und im ganzen* gerecht wird. Mit „universaler" Formulierung ist im Unterschied zu partikulärer Formulierung zum Beispiel gemeint: „Reichtum überhaupt" im Unterschied zu „mein oder irgendeiner Gruppe Reichtum". Für die ethische Analyse bedarf es immer der universalen Formulierung.

Umgekehrt ist der Grund einer Handlung dann kein „entsprechender", *wenn die Handlung dem in ihr angestrebten Wert oder Wertekomplex auf die Dauer und im ganzen nicht gerecht wird, sondern ihm gegenüber letztlich kontraproduktiv ist,* bzw. andere Werte unnötig opfert. Jede moralisch schlechte Handlung hat gegen-

über dem in ihr angestrebten, universal zu formulierenden Wert oder Wertekomplex den Charakter des *„Raubbaus"*, was auch dann der Fall ist, wenn sie andere Werte unnötig opfert. Dies ist das letzte Kriterium für Immoralität.

4. *Folgerungen.* Es geht in der Ethik letztlich nicht sosehr um die Frage, welche Werte wir wählen sollen, sondern wie wir sie wählen, ob nämlich so, daß wir ihnen auch als universal formulierten auf die Dauer und im ganzen gerecht werden. Es geht nicht um die Wahl zwischen Geldbeutel oder Umwelt; eine Reklame des Bundesministers für Wirtschaft für das richtige Verhalten lautete richtig: „Der eine spart Energie wegen der Umwelt; da freut sich auch der Geldbeutel. Der andere spart Energie wegen des Geldbeutels; da freut sich auch die Umwelt." Unverantwortlich dagegen wäre ein „Energiesparen", das aufgrund seiner Folgekosten zu einer noch größeren Energieverschwendung führte.

Sobald die Zulassung oder Verursachung eines Schadens nicht durch einen „entsprechenden Grund" gerechtfertigt ist, wird sie im moralischen Sinn „direkt" und bestimmt damit das „Handlungsziel" selbst; umgekehrt wird sie durch das Vorliegen eines „entsprechenden Grundes" im moralischen Sinn „indirekt" und macht nicht mehr den „Gegenstand" der Handlung, ihr „Handlungsziel" aus.

Die Erkenntnis von Raubbau hat häufig eine Art „Inkubationszeit". Man kann zwar in manchen Fällen definitiv wissen, daß eine Handlung den Charakter des Raubbaus hat; aber umgekehrt kann man nie definitiv wissen, daß sie diesen Charakter nicht hat. Ob aber eine Handlung auf die Dauer und im ganzen den Charakter des Raubbaus hat und damit unmoralisch ist, ist ein Sachverhalt, der unabhängig davon besteht, ob es dem Handelnden paßt oder nicht. Auf diese objektive Vorgegebenheit bezieht sich der wirkliche Sinn der Rede vom „natürlichen" Sittengesetz.

Ein möglicher Wandel des natürlichen Sittengesetzes hängt damit zusammen, daß man verpflichtet ist, nach immer neuen Möglichkeiten zu suchen, um die Zulassung oder Verursachung von Schaden zu minimieren; sind solche Möglichkeiten gefunden, dann sind bisher noch erlaubte Handlungen von da an nicht mehr erlaubt. Solange man Tuberkulose nur mit einem Medikament bekämpfen konnte, das die üble Nebenwirkung einer Reizung der Magenschleimhaut hatte, war die Anwendung dieses Medikaments dennoch sittlich geboten. Man war aber verpflichtet, sich um die Entwicklung eines Medikaments zu bemühen, das diese üble Nebenwirkung nicht hat. Seit es ein solches besseres Medikament gibt, ist die Weiterverwendung des bisherigen Medikaments unter sonst gleichen Bedingungen nicht mehr zu verantworten.

Es bedürfte im übrigen für alle Handlungen eines unterschiedlichen Wortes für die Beschreibung der Zulassung oder Verursachung eines Schadens, abgesehen davon, ob sie durch einen „entsprechenden Grund" gerechtfertigt ist oder nicht, und eines anderen Wortes für die Kennzeichnung der nicht durch einen „entsprechen-

den Grund" gerechtfertigten Zulassung oder Verursachung des Schadens: zum Beispiel Wegnahme fremden Eigentums – Diebstahl; Tötung – Mord; Falschaussage – Lüge; Schwangerschaftsabbruch – Abtreibung; Amputation – Verstümmelung. Solche unterschiedlichen Worte sieht die Alltagssprache in vielen Fällen leider noch nicht vor, und so kommt es zu vielen Verwechslungen.

Nur durch unzureichende Begriffsbildung sind so verwirrend falsch formulierte Sätze wie der folgende aus dem neuen Katechismus zu erklären: „Außer wenn streng therapeutische Gründe dafür sprechen, verstoßen direkt gewollte *Amputationen, Verstümmelungen oder Sterilisationen* unschuldiger Menschen gegen das sittliche Gesetz" (2297). Denn wirklich „direkt gewollte Amputationen, Verstümmelungen oder Sterilisationen" müßten gerade nach der Sprachregelung des Katechismus selbst immer „in sich schlecht" sein und deshalb überhaupt ohne jede Ausnahme verboten sein. Wenn aber streng therapeutische Gründe (die Rettung des Lebens) chirurgische Eingriffe erforderlich machen, dann handelt es sich in Wirklichkeit von vornherein gar nicht um „direkt gewollte Amputationen, Verstümmelungen oder Sterilisationen unschuldiger Menschen", sondern der bei solchen Eingriffen zugelassene oder verursachte Schaden ist nur noch „indirekt" gewollt und beeinflußt nicht mehr die Moralität der Handlung. Er ist aber nur solange lediglich „indirekt" gewollt, als er so gering wie möglich gehalten wird.

Aus der Zeit meines Theologiestudiums erinnere ich mich an einen moraltheologischen Zeitschriftenartikel, in dem behauptet wurde, die Organspende durch einen lebenden Menschen (etwa die Spendung einer Niere) zur Rettung des Lebens eines anderen sei moralisch unzulässig; denn der gute Zweck heilige nicht das schlechte Mittel. Selbstverstümmelung sei aber ein schlechtes Mittel. Diese Analyse ist natürlich vollkommen falsch. Es liegen hier gar nicht zwei verschiedene Handlungen vor, deren erste schlecht wäre und dann durch die zweite nicht gerechtfertigt werden kann. Vielmehr handelt es sich von vornherein nur um eine einzige Handlung, deren „Gegenstand" oder „Handlungsziel" die Rettung des Lebens eines anderen Menschen ist. Es handelt sich um einen „entsprechenden Grund", der die Verursachung des Schadens, der im Verlust einer Niere für den Spender besteht, „indirekt" macht.

Wenn bei einer lebensgefährlichen Schwangerschaft entweder Mutter und Kind sterben werden oder aber durch den Abbruch der Schwangerschaft wenigstens das Leben der Mutter gerettet wird, dann ist diese Handlung in moralischer Analyse ihrem „Gegenstand" oder „Handlungsziel" nach eine Lebensrettung und keineswegs eine Abtreibung.

Es ist also der Enzyklika darin zuzustimmen, daß alles auf das richtige Verständnis des moraltheologischen Begriffs des Gegenstands einer Handlung ankommt (74 f.). Hier gilt aber, daß letztlich allein die Prüfung der Handlung auf ihren Charakter als „Raubbau" ihre Bestimmung als „in sich schlecht" ermöglicht.

Wir wissen auch nicht erst, daß Gott dies oder jenes wolle, damit wir dann sagen

können, es sei gut oder böse. Damit kommt man nur zu Irrtümern wie dem des Tertullian, der das Schminken und Haarefärben für Sünde erklärt hat, weil man damit in die von Gott gesetzte Ordnung künstlich eingreife (De cultu feminarum, 2, 6). Nur umgekehrt können wir von dem, was sich in rationaler Analyse als unverantwortlich erweist, auch sagen, daß es dem Willen Gottes widerspricht.

Eine hermeneutische Neufassung des Prinzips von der Doppelwirkung in seiner Bedeutung als Grundprinzip der gesamten Moral und letztes Kriterium für die Verantwortbarkeit oder Nichtverantwortbarkeit einer Handlung könnte nach dem Gesagten lauten:

Man darf eine üble Wirkung (einen Schaden) nur dann zulassen oder verursachen, a) wenn man dafür einen „entsprechenden Grund" hat (das heißt, wenn die Handlung den in ihr angestrebten, für die Analyse universal zu formulierenden Wert oder Wertekomplex auf die Dauer und im ganzen nicht untergräbt und auch keine anderen Werte unnötig beeinträchtigt werden); anderenfalls ist die Handlung „in sich schlecht" und kann durch keine weiteren Erwägungen noch gerechtfertigt werden;
b) wenn die Handlung nicht als Mittel zur Ermöglichung einer anderen bereits durch das Fehlen eines „entsprechenden Grundes" in sich schlechten Handlung benutzt wird;
c) wenn nicht eine andere, bereits durch das Fehlen eines „entsprechenden Grundes" in sich schlechte Handlung zur Ermöglichung dieser Handlung benutzt wird.

Eine nichtverantwortbare Handlung ist also immer schlecht. Umgekehrt ist aber eine verantwortbare Handlung davon allein noch nicht immer auch gut. Es ist verantwortbar, wenn jemand im Selbstbedienungsladen nicht stiehlt, sondern die Ware bezahlt. Tut er dies aber nur, solange die Gefahr besteht, anderenfalls erwischt zu werden, dann ist seine Handlung durchaus noch nicht gut. Gut ist eine Handlung erst dann, wenn man nicht nur faktisch, sondern prinzipiell verantwortbar handeln möchte. Zu solcher Selbstlosigkeit bedarf es letztlich einer Erlösung, die den Menschen aus der Macht der Angst um sich selber befreit. Wahre Selbstlosigkeit kommt nur durch Gnade zustande, durch die Gewißheit einer letzten Geborgenheit.

Bernd Wacker

Abgeben statt abtreiben?

Zur Analyse eines Schlagworts

Am 28. Mai 1993 fällte das Bundesverfassungsgericht sein lange erwartetes Urteil zum Schwangerschaftsabbruch. Einen Tag später, am 29. Mai, verabschiedete in Den Haag die Haager Konferenz für Internationales Privatrecht nach dreijähriger Vorbereitungszeit ein „Übereinkommen über die internationale Zusammenarbeit und den Schutz von Kindern auf dem Gebiet der grenzüberschreitenden Adoption". Die zeitliche Koinzidenz der Ereignisse ist rein zufällig und wirkt doch wie gemacht, um jene Frage neu zu beleben, die seit Jahren nicht verstummen will: die Frage nach dem Verhältnis von Adoption und Abtreibung. Denn liegt es nicht wirklich nahe, mittels der gezielten Propagierung des Freigabegedankens in der Schwangerschaftsberatung nicht nur das ungeborene Leben vor der Tötung zu bewahren, sondern zugleich auch adoptionswillige Paare mit in Deutschland geborenen Kindern zu versorgen und sie so, ganz im Sinn der Haager Konvention, davon abzuhalten, sich in der Dritten Welt oder in Osteuropa auf eigene Faust und um beinahe jeden Preis den gewünschten Säugling zu verschaffen? Wäre somit nicht ein wichtiger Schritt im Kampf gegen die internationale Kinderbeschaffungskriminalität getan, der großen Zahl unfreiwillig kinderloser Adoptionsbewerber geholfen und zugleich den Frauen im Schwangerschaftskonflikt, die ihr Kind nicht selber aufziehen können, eine Alternative eröffnet, die sie vor zum Teil schweren physischen und psychischen Spätfolgen, wie sie mit einer Abtreibung verbunden sind, zu bewahren imstande ist? Und handelt es sich dabei nicht um jene Lösung des Schwangerschaftskonflikts, die die katholische Kirche seit je propagiert hat?[1]

Kirchliche Verkündigung und Moraltheologie

Spätestens seit Mutter Teresa in ihrer Nobelpreisrede vom Dezember 1979 formulierte: „Wir bekämpfen Abtreibung mit Adoption", gilt die Adoptionsfreigabe einer breiten Öffentlichkeit als die eigentlich katholische Lösung des Schwangerschaftskonflikts. Dieser Eindruck dürfte sich mit dem vielbeachteten Brief Papst Johannes Pauls II. an den Erzbischof von Sarajevo vom 2. Februar 1993 („Hilfe und Schutz für die vergewaltigten Frauen und ihre unschuldigen Kinder") noch weiter verfestigt haben, wenn er nicht ohnehin von vielerlei mit exklusiv christli-

chem Anspruch auftretenden Lebensschutzgruppen seit Jahren mit teilweise mehr als zweifelhaften Methoden und Medien verbreitet worden wäre.

Doch schon ein flüchtiger Blick in den neuen „Katechismus der katholischen Kirche" gibt zu genauerer Nachfrage Anlaß: „Adoption" nämlich wird hier nur an einer einzigen Stelle überhaupt erwähnt, und zwar im Blick auf elternlose, „verlassene Kinder" (2379). Damit steht sie in der lehramtlichen Tradition[2], die das Rechtsinstitut der Adoption – wenn es, wie wohl bei Pius XII. erstmals, überhaupt erwähnt wird – nicht als Alternative zum Schwangerschaftsabbruch thematisiert, sondern als eine Form der Hilfe für dauernd elternlose Kinder und als eine Möglichkeit (nicht nur) kinderloser Ehen, ihre Beziehung wesentlich zu bereichern. Auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums, das doch die Abtreibung eindeutig verurteilt, ist Adoptionsfreigabe als Alternative zum Schwangerschaftsabbruch nicht erwähnt, und noch in den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer aus den Jahren 1971–1975 werden Adoption und Abtreibung nicht in Zusammenhang gebracht. Nach grundlegender katholischer Überzeugung nämlich, so formuliert das kirchliche Recht, „haben die Eltern die sehr strenge Pflicht und das erstrangige Recht, sowohl für die leibliche, soziale, kulturelle als auch für die sittliche und religiöse Erziehung der Kinder zu sorgen" (CIC can. 1136). In dieser Perspektive erscheint die Freigabe eines Kindes zur Adoption zunächst als unerlaubte Vernachlässigung der Elternpflicht und ist demgemäß auch nur unter bestimmten strengen Voraussetzungen statthaft.

Daß es in Ausnahmefällen ethisch gerechtfertigt sein könne, Kinder zur Adoption freizugeben, war in der kirchlichen Morallehre dieses Jahrhunderts freilich nie bestritten. Dementsprechend finden sich seit Beginn der 70er Jahre, also seit der in vielen Ländern der nördlichen Hemisphäre einsetzenden Diskussion um die Reform des Abtreibungsstrafrechts, kirchenamtliche Verlautbarungen, die die Adoptionsfreigabe als Ausweg aus dem Schwangerschaftskonflikt ausdrücklich empfehlen. So auch die von der Kongregation für die Glaubenslehre formulierte „Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch" vom 18. November 1974, das erste und bis heute wichtigste römische Dokument, das Adoption im Zusammenhang der Verurteilung des Schwangerschaftsabbruchs erwähnt und Staat und Gesellschaft auffordert, alles zu tun, „daß immer und überall für jedes Kind, das auf die Welt kommt, eine menschenwürdige Aufnahme ermöglicht wird". Unter anderem sei dies durch „eine kluge Gesetzgebung für das uneheliche Kind und für die Adoption" zu erreichen. Und zusammenfassend hält die Instruktion fest: „Alle diese beachtenswerten Maßnahmen sind zu fördern, damit es zum Schwangerschaftsabbruch immer eine realisierbare und ehrenhafte Alternative gibt."[3]

Ganz im Sinn dieser Aussagen hatte schon am 27. Juni 1972 die Arbeitsgruppe „Adoptionsrecht" des Kommissariats der deutschen Bischöfe im Zug ihrer Stellungnahme zur Neuordnung des Adoptionsrechts einen „Diskussionsvorschlag" veröffentlicht, der abweichend von der geltenden Ordnung für die Möglichkeit der

pränatalen Einwilligung in die Adoption plädierte. In einer redaktionellen Vorbemerkung befand die „Zeitschrift für das gesamte Familienrecht", „abgeben anstatt abtreiben", das sei „der Kern des hier entwickelten Modells"[4].

Obwohl in der Folgezeit nicht nur der Katholische Akademikerverband und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, sondern auch die deutschen Bischöfe für die Änderung des Adoptionsrechts im genannten Sinn nachdrücklich eintraten[5], ist der bundesdeutsche Gesetzgeber auf diesen Vorschlag nicht eingegangen; das geltende, 1976 eingeführte Adoptionsrecht kennt die pränatale Adoption nicht. Nichtsdestoweniger war das Thema Adoption aus der kirchlichen Debatte um die Effektivierung des Kampfes gegen die Abtreibung nicht völlig verschwunden. Zunehmend kamen jetzt jedoch neben juristischen Problemen auch die sozialen Hintergründe zur Sprache, die es schwangeren Frauen in Not- und Konfliktsituationen unmöglich machten, ihr Kind anderen Menschen für immer anzuvertrauen. „Die Öffentlichkeit muß", schrieben die deutschen Bischöfe zur Situation nach der Änderung des § 218 im August 1979, „mehr Verständnis dafür aufbringen, wenn eine Mutter oder wenn Eltern in einer belastenden Situation ihr Kind in eine Familie zur Adoption geben. Dies ist durchaus eine verantwortliche Entscheidung für das Leben."[6] Wie um die Verantwortlichkeit einer solchen Entscheidung noch einmal zu verdeutlichen, findet sich daneben nun auch öfter der Hinweis, es gebe „Gott sei Dank ... in unserem Land mehr adoptionswillige Ehepaare und Familien als Adoptionsangebote. Für jedes Kind kann gesorgt werden. Keines braucht zu sterben!", so Bischof Heinrich Tenhumberg von Münster im Mai 1979[7].

Bei der Lektüre dieses und anderer einschlägiger Texte fällt auf, daß sie sich einer genauen Benennung auch nur einiger der vielfältigen Problemaspekte dieses Themas verweigern. Allerdings hat es bis heute auch in der Moraltheologie keinerlei eingehende Beachtung gefunden; das Stichwort Adoption/Adoptionsfreigabe bzw. eine problembewußte und informierte Auseinandersetzung mit den hier begegnenden juristischen, soziologischen, psychologischen und pädagogischen Fragen sucht man in der gängigen theologisch-ethischen Literatur vergeblich[8].

Erfahrungen aus der Beratungspraxis

Diesem Defizit der universitären Moraltheologie und der kirchenamtlichen Verkündigung steht eine Vielfalt an reflektierten konkreten Erfahrungen gerade der Mitarbeiterinnen kirchlicher Beratungsstellen gegenüber. Die vorsichtig abwägenden Bemerkungen zum Themenkreis Adoption und Abtreibung, wie sie sich in der gemeinsamen Erklärung der christlichen Kirchen in Deutschland „Gott ist ein Freund des Lebens" von 1989[9] finden, verdankten sich wohl nicht zuletzt dieser Kompetenz. Neben dem wiederholten Hinweis, die Freigabe zur Adoption könne in besonders belasteten Fällen durchaus „eine verantwortungsvolle Entscheidung

sein, die am Lebensschutz und an den Zukunftschancen des Kindes orientiert ist und – gerade gegenüber einer sonst etwa in Betracht gezogenen Abtreibung – uneingeschränkte Anerkennung verdient", neben solchem Plädoyer gegen die Diskriminierung abgebender Frauen als vermeintlicher „Rabenmütter" also, weist die Erklärung auf zwei Erfahrungsdaten hin, die bis dato in kirchenamtlichen Texten nicht zu finden waren. Zwar spiele, so heißt es nämlich, in der Schwangerschaftsberatung das Thema Adoption durchaus eine Rolle, dies jedoch „meist erst nach der Entscheidungsphase"; zudem sei es „umstritten, ob in der Entscheidungsphase über Abbruch oder Austragen der Schwangerschaft derzeit ein Adoptionsangebot überhaupt greift". Mit anderen Worten: Aufgeschlossenheit gegenüber der Adoptionsmöglichkeit besteht eher dann, wenn die Frist zum Schwangerschaftsabbruch verstrichen ist, der Abbruch aus religiösen Gründen tabuisiert wird oder von vornherein eine größere Neigung zum Austragen des Kindes bestanden hat. Die Zahl derjenigen Frauen jedenfalls, die sich in einem Schwangerschaftskonflikt befanden, den Abbruch nicht ausschlossen, sich dann nach der Beratung aber für die Freigabe des Kindes zur Adoption entschieden, hat nach den Erfahrungen des Sozialdienstes katholischer Frauen in den Jahren 1979–1989 stetig abgenommen[10].

Daß die Adoptionsfreigabe so selten als Alternative zum Schwangerschaftsabbruch in Anspruch genommen, ja daß sie von den meisten der betroffenen Frauen nicht einmal als eine mögliche Perspektive in den Blick genommen wird, hat sicherlich viele Gründe. In ihrem Abschlußbericht zu einem vom damaligen Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit (BJFFG) 1984 in Auftrag gegebenen Modellprojekt „Adoption – eine mögliche Perspektive im Schwangerschaftskonflikt?", in den auch Überlegungen und Erfahrungen katholischer Beratungsstellen eingeflossen sind, weisen die Autoren Egon Golomb und Helmut Geller auf den als grundlegend angesehenen Befund hin, daß in unserem Kulturraum „das blutsverwandtschaftliche Familienmuster auf der Basis von Ehe und Filiation und die Mutteridee mit der Einheit von Gebären und Aufziehen" als dominante Prinzipien der Zuordnung von Erwachsenen und Kindern in quasi naturwüchsiger Geltung stehen. „In unserer Gesellschaft, in der Mütter ihre Kinder gebären und nicht nur nahe der Geburt bemuttern, sondern über die Kleinkindzeit hinaus aufziehen und wirklichkeitskonstruierend begleiten und bestätigen, ist eine Mutter, die das nicht tut, eine Anomalie"[11], ja sie ist im Grunde gar keine Mutter. Von daher erklärt sich nicht nur die nach wie vor herrschende Stigmatisierung der abgebenden Frauen, das Desinteresse an ihrem Schicksal nach der Abgabe des Kindes oder auch die Repressionen seitens ihres familialen Umfelds. Von hierher ergibt sich vielmehr auch ein Zugang zu den psychisch-emotionalen Barrieren, die einer Entscheidung der Frau für die Fortsetzung der Schwangerschaft und die Freigabe des Kindes im Weg stehen.

Nun geht es im Fall der Ambivalenz des Schwangerschaftskonflikts und der Ablehnung des Kindes nach katholischem Verständnis für die betroffene Frau zu-

nächst darum, zu einer Bejahung der Schwangerschaft und damit auch des Kindes zu kommen, das heißt, das Kind anzunehmen und eine Beziehung zu ihm aufzubauen. Gefühlsmäßig aber ist es ihr kaum möglich, sich zu einer Bejahung des Kindes durchzuringen, sich also körperlich, seelisch und geistig auf das Kind einzustellen, und gleichzeitig, wozu sie aufgrund der knapp bemessenen Frist gezwungen ist, bereits wieder die Trennung vom Kind zu vollziehen. Zu einer solchen „psychischen Akrobatik" sind die Betroffenen in der Ausnahmesituation einer ungewollten Schwangerschaft psychisch und emotional kaum in der Lage. Die Entscheidungsalternative zur Abtreibung ist für sie nicht die Adoptionsfreigabe, sondern die Schwangerschaft. Ihre Entscheidung muß daher eindeutig für oder gegen das Weiterleben des Fötus, nicht aber „zwischen zwei Arten irreversibler Abgabe gefällt werden ... Erst wenn die Entscheidung, aus welchem Grund auch immer, für das Austragen des Kindes getroffen ist, stellt sich später, mit der näherrückenden Geburt und der Erfahrung des keimenden Lebens als eigener Person, die Alternative des Selbstaufziehens oder der Adoptionsfreigabe."[12]

Es ist also im vorliegenden Zusammenhang von zwei Konflikten der Schwangeren bzw. zwei Konfliktphasen auszugehen; den ersten lösen zu wollen, indem man ihn durch einen zweiten überlagert, wird nur dann als ethisch unbedingt geboten erscheinen, wenn die nicht intendierten Folgewirkungen unbedacht bleiben. Denn wird der Adoptionsvorschlag von den Beraterinnen ohne erkennbare Veranlassung seitens ihrer Klientinnen ins Gespräch gebracht, ist die Wirkung nach aller Erfahrung „eher dysfunktional, da die Schwere des akuten (wirklichen) Konfliktes nicht genommen ist, aber zugleich zusätzliche Komplizierungen mit Zumutungen und Rechtfertigungsbedarf abzusehen sind. Diese Antizipation von psychischen Leiden und die sie verstärkende soziale Ächtung wie auch die spürbarer werdenden Veränderungen im thematischen, zeitlichen und materiellen Lebenszuschnitt verdichten dann die Konflikterfahrung mehr, als sich Lösungsperspektiven zeigen."[13]

Wenn der Slogan „abgeben statt abtreiben" trotzdem Anhänger findet, so dürfte dies, was meist vergessen wird, auch mit dem hohen Grad der unfreiwilligen Kinderlosigkeit in allen westlichen Industriegesellschaften, das heißt mit der steigenden Nachfrage nach adoptierbaren, gesunden Säuglingen zusammenhängen. „Wenn aber Kinder für bestimmte Bewerber extra ausgetragen werden sollen", so Christine Swientek in aller wünschenswerten Deutlichkeit, „sind sie nichts anderes als eine Ware, ein Handelsobjekt, ein Produkt. Die Vermittlungspraxis zeigt den Produktcharakter nur zu deutlich: kranke, behinderte, geschädigte Kinder sind nicht gewollt, werden als Mängelexemplare abgelehnt, bleiben übrig."[14] Tausende solcher Kinder, die unbedingt auf die Zuneigung und Fürsorge einer Familie angewiesen wären, leben heute auch in Deutschland in Heimen[15].

Umgekehrt machen Swientek und andere[16] freilich auch darauf aufmerksam, daß die verbreitete Überzeugung, kein Kind brauche mangels adoptivwilliger Paare abgetrieben zu werden, schon aus arithmetischen Gründen fragwürdig ist. Die

Zahl der Schwangerschaftsabbrüche wurde schon für die alte Bundesrepublik auf jährlich mindestens 80 000 bis 200 000 geschätzt; die Summe der hier im gleichen Zeitraum registrierten Bewerberpaare beträgt jedoch seit einigen Jahren konstant nur ca. 20 000, wobei in diese Zahl nicht nur aktuelle Mehrfachmeldungen, sondern auch Überhänge aus den Vorjahren aufgenommen sind. Selbst wenn daher die Ziffer kinderloser adoptionswilliger Paare erheblich höher liegen sollte, als die statistischen Jahrbücher erkennen lassen, das Lebensrecht *aller* ungeborenen Kinder, auch und gerade behinderter, wäre via Adoptionsangebot nicht zu sichern.

Die Vorschläge zur Änderung des Adoptionsrechts

Wie viel oder wie wenig auch immer an die Erfahrungen der Beratungspraxis rückgekoppelt, der Ruf nach Änderungen im Adoptionsrecht war mit dessen Neufassung im Juli 1976 nicht verstummt. Dabei sind es vor allem drei Themenkomplexe, deren Diskussion immer wieder auflebt: pränatale Adoption, staatliche Inobhutnahme-Garantie und die sogenannte offene Adoption.

1. Falls die Pflege und Erziehung eines Kindes wegen der außergewöhnlichen Umstände eine besondere Härte bedeute, solle die Mutter, so hatte die Arbeitsgruppe „Adoptionsrecht" des Kommissariats der deutschen Bischöfe im Juni 1972 nicht ohne positive Resonanz vorgeschlagen[17], schon vor der Geburt des Kindes in notariell beurkundeter Form die Einwilligung zur Adoption erklären können. Diese *pränatale Einwilligung* habe zugleich die Folge, daß der Mutter gegenüber dem von ihr geborenen Kind keine Pflichten erwüchsen und auch im übrigen rechtliche Beziehungen zwischen Mutter und Kind nicht entstehen könnten, es sei denn, die Mutter widerriefe ihre Entscheidung innerhalb einer Frist von drei Monaten. Das Jugendamt (oder ein anerkannter Träger der freien Jugendhilfe) solle mit der Geburt des Kindes sein Vormund werden und habe in tatsächlicher und rechtlicher Hinsicht für das Kind zu sorgen.

Nun wurde eine Art pränataler Adoption schon damals durchaus in der Weise praktiziert, daß die Schwangere vor der Geburt formlos erklärte, sie wolle das Kind abgeben, woraufhin sie das Neugeborene nicht mehr zu sehen bekam. Wollte sie bei ihrem Entschluß bleiben, so mußten lediglich die juristischen Formalien nachgeholt werden[18]. Obwohl das geltende Recht (vgl. § 1747 BGB) die vorgeburtliche Kindesfreigabe nicht kennt, steht einem vergleichbaren Vorgehen auch heute nichts im Weg. Denn „nicht verboten wird, daß die Mutter bereits vor der Geburt in die Abgabe ‚einwilligt'. Dies ist als (rechtsfolgenlose) Erklärung der Absicht, zum frühestmöglichen Zeitpunkt in der erforderlichen Form einzuwilligen, zu deuten und kann nützlich sein, um eine Annahme rechtzeitig vorzubereiten. Jugendamt oder Adoptionsvermittlungsstelle verletzen deshalb auch nicht ihre Amtspflichten, wenn sie eine solche Erklärung entgegennehmen."[19]

Von daher dürfte sich eine Wiederbelebung der Diskussion um die pränatale Adoption erübrigen. Daß sie im Vergleich zur überkommenen Regelung geeignet sei, die Freigabezahlen wirklich zu steigern, bleibt eine unbewiesene Mutmaßung. Sicher hingegen ist, daß sie – da sie ja die Einhaltung der Dreimonatsfrist voraussetzt – zur Potenzierung des Schwangerschaftskonflikts beitragen und damit die betroffenen Frauen nur wieder erneut jenen Zumutungen „psychischer Akrobatik" ausliefern würde, die oben beschrieben wurde. Nicht zu Unrecht hatten schon die Evangelische Akademikerschaft und der Katholische Akademikerverband in ihrer Empfehlung der Einführung der pränatalen Adoption im Februar 1974 ausdrücklich festgehalten: „Diese Zustimmung geht von der Erwartung aus, daß die Adoptionsvermittlungsstellen eine pränatale Einwilligung der Mutter nicht generell, sondern nur in solchen Fällen, in denen hierdurch kein schwerer seelischer Konflikt der Mutter heraufbeschworen wird, herbeizuführen bestrebt sind."[20]

2. Mit der Forderung nach der Einführung der rechtlichen Möglichkeit der vorgeburtlichen Einwilligung verwandt ist der Vorschlag einer *staatlichen Inobhutnahme-Garantie.* Sie ergibt sich gleichsam zwangsläufig aus der Frage, ob sich nicht Frauen auch deswegen für einen Abbruch entscheiden, weil sie aufgrund der gesetzlichen Regelungen – und trotz der großen Bewerberzahlen – ernsthaft fürchten müssen, mit dem Tag der Entbindung vor einer Situation zu stehen, die sie aus der Perspektive ihrer aktuellen Not nicht bewältigen zu können glauben: für ihr Kind nicht nur unterhaltspflichtig zu werden, sondern ihm ganz und gar Mutter zu sein. Wäre es hier nicht geraten, für Frauen, die ihr Kind austragen, aber nicht aufziehen wollen, die Möglichkeit einer verbindlichen (nur seitens der Frau innerhalb einer bestimmten Frist wiederruflichen) pränatalen Trennungserklärung gesetzlich vorzusehen, die den Staat zugleich in Pflicht nimmt, den Säugling so lange in Obhut zu nehmen, bis Adoptiveltern für ihn gefunden sind?[21]

Eine solche Inobhutname-Garantie ist jedoch keineswegs unproblematisch. Juristisch wirft sie die Frage auf, ob der Gesetzgeber die einseitige Aufkündigung von Elternpflichten zulassen darf. Grundsätzlicher noch ist zweifelhaft, ob sie ihr Ziel überhaupt erreichen kann; muß sich die Schwangere doch ernsthaft mit der Möglichkeit auseinandersetzen, daß ihr Kind vielleicht über Jahre hinaus zum Staatsmündel, zum Niemandskind zu werden droht. Der Hinweis auf die große Zahl registrierter Adoptionsbewerber stellt kein Gegenargument dar; wäre die Inobhutnahme-Klausel, jedenfalls soweit bis heute zu ersehen ist, doch gerade für den Fall gedacht, daß solche potentiellen Adoptiveltern – wie schon heute oft genug im Fall behinderter Säuglinge – nicht zur Verfügung stehen.

Von Überlegungen dieser Art zu unterscheiden ist denn auch Art. 10, Abs. 2 des Gesetzentwurfs der Gruppe Werner in der vom Sonderausschuß „Schutz des ungeborenen Lebens" am 17. Juni 1992 festgelegten Fassung. „Das Jugendamt ist verpflichtet", so heißt es dort, „ein neugeborenes Kind in seine Obhut zu nehmen, wenn seine Mutter ... dies vor der Geburt beantragt hat. Die Inobhutnahme endet,

wenn die Mutter nach der Geburt das Kind zu sich nimmt, spätestens mit Ablauf eines Jahres nach der Geburt."[22] Der Abgeordnete Hermann Schwörer sprach diesbezüglich von einen „Bewahrmodell, das Ungeborenes retten will, auch wenn die Mutter zunächst die Annahme des Kindes beharrlich verweigert"[23]. Ob dieses Modell, das dem Vernehmen nach in der Arbeitsgruppe Recht der Bonner CDU/CSU-Fraktion erneut diskutiert wird, in den ersten drei Monaten des Schwangerschaftskonflikts überhaupt greift, ist mehr als fraglich, muß die Betroffene doch davon ausgehen, daß ihr lediglich ein Aufschub bis zur Übernahme der endgültigen Verantwortung gewährt ist. Die obligatorische Erinnerung an die große Zahl adoptionsbereiter Mitmenschen, bei denen das Kind nach Ablauf der staatlichen Obhut ein Zuhause finden könne, verschlägt auch hier nicht, ist doch nicht plausibel zu machen, wieso die Inobhutnahme dann überhaupt vonnöten ist. Hilfe bringt sie allenfalls für jene Frauen, die sich für die Beendigung der Schwangerschaft durch Geburt schon entschieden haben und zur Freigabe des Kindes neigen, bis zu ihrer endgültigen Entscheidung aber vom Druck potentieller Adoptiveltern verschont bleiben wollen. Doch dürfte diese Hilfe mit einem dem vier-, sechs- oder achtmonatigem Säugling zugemuteten Beziehungsverlust (sei es gegenüber etwaigen Pflegeeltern oder anderem „Obhuts"-Personal) viel zu hoch bezahlt sein.

3. Der letzte der hier zu nennenden Themenkomplexe ist die *offene Adoption.* Gemeint ist damit eine Form der Freigabe, bei der im strikten Gegensatz zu der heute überwiegend praktizierten Incognito-Adoption die leibliche Mutter die Adoptiveltern ihres Kindes mit Namen und Adresse kennt, in Absprache mit ihnen also jederzeit die Möglichkeit hat, die Entwicklung des Kindes zu verfolgen und Kontakt mit ihm zu halten. Die sozialpädagogische Debatte um die Sinnhaftigkeit dieses Modells ist nicht abgeschlossen, ein gewisser Konsens zeichnet sich allein hinsichtlich der Auffassung ab, daß es um aller Beteiligten willen langfristig zu einer Öffnung des Adoptionsgeschehens kommen müsse. Ob diese freilich die Anonymität der Adoptiveltern gänzlich aufheben solle, oder ob es nicht vielmehr genügen müsse, daß die leibliche Mutter unter strikter Wahrung des Namens-Incognitos die Adoptiveltern kennenlernt, aussucht und über eine dritte Stelle mit ihnen und ihrem Kind Kontakt halten kann, ist heftig umstritten[24].

Doch wie auch immer die These, das Angebot gerade einer ganz und gar offenen Adoption könne ansonsten eher zum Schwangerschaftsabbruch tendierende Frauen zur Freigabe ihres Kindes bewegen, weil nur so garantiert sei, daß sie ihr Kind nicht auf Nimmerwiedersehen verlieren, hat nur auf den ersten Blick einige Plausibilität für sich. Sie verschweigt nämlich die faktische Rechtlosigkeit der leiblichen Mutter, die unter den gegenwärtigen adoptionsrechtlichen Bedingungen keine andere Chance hat, als sich auf die Versprechungen der neuen Eltern ihres Kindes zu verlassen. Werden diese im Überschwang der so lange vergeblichen Hoffnung auf ein „eigenes Kind" gegebenen Zusagen im Lauf der Zeit mehr und mehr zurückgenommen, so ist die Mutter die Betrogene. „Die Adoptiveltern", so Chr. Swientek

in aller gebotenen Skepsis, „haben bei Verweigerung der Kontakte einen starken Verbündeten: den Begriff ‚Kindeswohl', der einsetzbar ist, wo und wie man ihn braucht ... Juristisch ist für diese Fälle nichts geregelt, und selbst wenn es Regelungen gäbe, dann spräche – kunstvoll arrangiert, wie wir es aus ähnlichen Situationen kennen – sehr schnell das Kindeswohl gegen *erzwungene* (!) Kontakte."[25]

Wider die falsche Alternative

Ob es in Folge der Karlsruher „Beratungslösung" vom 28. Mai 1993 auch zu einer Änderung des Adoptionsrechts kommen und wie diese aussehen wird, ist im Augenblick kaum zu sagen. Rechtspolitisch jedenfalls scheint das Thema Adoption und Abtreibung eher Verlegenheit auszulösen. In der 14stündigen Bundestagsdebatte vom 25./26. Juni 1992, an deren Ende die Annahme des sog. Gruppenantrags stand, war von Adoption nur zweimal überhaupt die Rede. Die Abgeordnete Sigrun Löwisch bezeichnete die Adoption als „das Wichtigste, was wir hier diskutieren sollten", stelle sie doch jene Form der Hilfe dar, „die es ermöglicht, auch in den schwersten Konflikten das Kind zur Welt zu bringen"[26].

Zu dieser Diskussion kam es nicht. Statt dessen wurde von Rednerinnen und Rednern aller Fraktionen immer wieder auf die Conditio sine qua non einer verläßlichen (und soweit wie möglich gesetzlich geregelten) politisch-gesellschaftlichen Solidarität hingewiesen, die es Frauen im Schwangerschaftskonflikt allererst zumutbar erscheinen läßt, ihr Kind auszutragen und selber aufzuziehen. In der Tat muß dies – ganz im Sinn der katholischen Tradition – gerade nach dem BVerfG-Urteil von 28. Mai 1993 und trotz leerer öffentlicher Kassen im Mittelpunkt allen Bemühens um den Schutz des werdenden Lebens stehen.

Wer statt dessen pauschal mit der Formel von der (vermeintlich) immer gegebenen Möglichkeit der Adoptionsfreigabe argumentiert, verkennt nicht nur Realität und Struktur des Schwangerschaftskonflikts, sondern setzt sich auch dem Verdacht aus, jede Berufung auf das von den Karlsruher Richtern anerkannte Unzumutbarkeitskriterium[27] auf diese Weise ganz generell unterlaufen zu wollen. Daß es hier im Blick auf die eigene Praxis für Christinnen und Christen zweifellos offene Fragen und Probleme gebe, hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz in einer ersten Würdigung des Karlsruher Urteils sicher zu Recht betont[28]. Daß allerdings katholische Schwangerschaftsberatungsstellen von vielen Frauen gemieden werden und die kirchliche Überzeugungsarbeit für den Schutz des werdenden Lebens auch bei Katholikinnen auf immer weniger positive Resonanz zu stoßen scheint[29], sollte aufmerken lassen. Die Vermutung sei gewagt, daß dies zuerst und vor allem mit dem sich in der Öffentlichkeit zunehmend verfestigenden Eindruck zu tun hat, die traditionelle Marginalisierung der Frau in der katholischen Kirche und ihre kompromißlose Fixierung auf die Mutterrolle (samt der da-

mit verbundenen Denunziation der künstlichen Empfängnisverhütung) mache es in dieser Kirche von vornherein so gut wie unmöglich, die Konflikte schwangerer Frauen mit der notwendigen Sensibilität und Empathie wahrzunehmen.

So bleibt: Adoption ist keine „Alternative zur Abtreibung" und keine „Lösung" des Schwangerschaftskonflikts. Erst recht darf sie nicht instrumentalisiert werden, um unfreiwillig kinderlosen Paaren zum ersehnten Nachwuchs zu verhelfen. Der internationale Kinderhandel und die dubiosen Praktiken der Privatadoption aus Ländern der Dritten Welt und Osteuropas müssen anders bekämpft werden – es sei denn, potentielle Kinderkäufer gelten als geeignete Bewerber, denen die vor der Abtreibung in Deutschland bewahrten Kinder anvertraut werden sollen.

Adoption ist bestenfalls eine Perspektive im Schwangerschaftskonflikt und auch so nichts als das kleinere Übel; die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung ist an individuelle und gesellschaftliche Voraussetzungen geknüpft, an deren Herstellung die Kirche auf vielfältige Weise mitarbeiten kann; die mutige Revision ihres Frauen- und Mutterbilds ist dabei unverzichtbar.

ANMERKUNGEN

[1] Die Überl. entstanden im Zus.hang e. interdisziplˌ Fachtg. d. Kath. Ak. Rabanus Maurus (Wiesbaden-Naurod) u. d. Ev. Ak. Arnoldshain im März 1993 in Mainz. – A = Adoption

[2] W. Bergmann, Über d. Freigabe z. A. Moraltheol. Überl. u. Kriterien zur Übertragung d. elterl. Sorgepflicht (Diplomarb. Wien 1988) 15–27. [3] Nachkonz. Dokumentation, Bd. 48 (Trier 1975) 55.

[4] F. W. Bosch u. a., Vorgeburtl. Einwilligung in d. A. Ein Diskussionsvorschlag, in: FamRZ (1972) 356ff.

[5] Ak.schaft in Dt. kath. Ak.verband, Neuordnung d. A.rechts, ebd. (1974) 170.

[6] Dem Leben dienen. Die dt. Bischöfe z. Situation n. d. Änd. d. § 218 (Bonn 1979) 13.

[7] Zit. n. Bergmann (A. 2) 20f.

[8] Bislang ausführlichste Auseinders.: ebd. u. J.- P. Wils, Zur Gesch. u. Ethik d. A., in: Die letzte Chance? A.en aus d. Dritten Welt, hrsg. v. B. Wacker (Reinbek 1991) 245–258.

[9] Trier 1989. Zit. 73, 72, 83.

[10] Für Informationen u. Formulierungen danke ich Frau A. Ullrich v. SkF, Zentrale Dortmund.

[11] E. Golomb, H. Geller, A. zw. ges. Regelung u. indiv. Erfahrung (Essen 1992) 98, 96; wichtigster Forschungsber.: H. Geller, A.: Frauen in existentiellen Konflikten (Essen 1992).

[12] Golomb-Geller (A. 11) 293. [13] Ebd.

[14] Chr. Swientek, „Abgeben statt abtreiben" – eine Diskussion um keine Alternative, in: Wacker (A. 8) 58.

[15] „Adoptionsschrott". Zum Problem d. Fremdplazierung älterer und/oder behinderter Kinder aus Dt. u. d. Dritten Welt, hrsg. v. B. Wacker (Idstein 1992).

[16] Chr. Swientek, Wiss., Kitsch u. Satire: Anm.en zu e. akt. A.diskussion, in: GZA Rundbr. 2 (1993) 57; Golomb-Geller (A. 11) 139–143. [17] Vgl. A. 4.

[18] G. Schulz, Schutz des menschl. Lebens, in: FamRZ (1973) 294.

[19] A. Lüderitz, in: Münchener Komm. z. BGB, Bd. 8 (München [3]1992) 942. [20] A. a. O. (A. 5) 171.

[21] W. Binschus, A. – keine Waffe gegen Abtreibung?, in: ZfJ 1991, 451–454.

[22] BT-Drucks. 12/2875 (22. 6. 1992) 73. [23] BT- Protok. d. 99. Sitzung (Bonn 1992) 8454 C.

[24] Vgl. u. a. H. Schreiner, A. – warum nicht offen? (Idstein 1993) 140–147; Chr. Swientek, Wer sagt mir, wessen Kind ich bin (Freiburg 1993) 83–88; dies., a. a. O. (A. 16).

[25] Ebd. 57. [26] BT-Protok. (A. 23) 8330 D. [27] Leitsatz 7, D I u. ö.

[28] Mainzer Bistumsnachr. Nr. 19 (16. 6. 1993) 2.

[29] Frauen u. Kirche. Eine Repräsentativbefragung v. Katholikinnen (Bonn 1993) 97–132, bes. 113.

Reinhard Marx

Weltgemeinwohl als sozialethische Kategorie

Anmerkungen zum weltweiten Horizont der katholischen Soziallehre

Gemeinwohl ist ein „Zentralbegriff" der katholischen Soziallehre[1]. Allerdings gibt es auch kaum einen Begriff, der – scheinbar jedenfalls – so schwierig zu fassen ist und soviel Interpretationsmöglichkeiten läßt. Wenn Gemeinwohl aber eine sozialethische Kategorie, also Orientierungsrahmen für praktisches Handeln sein soll, muß klar sein, was damit gesagt werden soll. Erst recht, wenn wir diesen klassischen Begriff der katholischen Soziallehre übertragen wollen auf einen weltweiten Horizont, muß er inhaltlich konsensfähig formuliert werden. Bei näherer Betrachtung wird klar, daß in der Aufarbeitung dieses Begriffs der gesamte Ansatz der Soziallehre der Kirche zur Diskussion steht. Es wird erkennbar, wie sehr die katholische Soziallehre herausgefordert ist, in ihren alten Begriffsrahmen neue Aspekte und neue Argumentationsfiguren einzubauen. Im Blick auf den weltweiten Horizont der Soziallehre sollen dazu im folgenden einige Anmerkungen gemacht werden, die Hinweise für weiterführende Überlegungen sein sollen.

Die Differenzierung von Gemeinwohl als „Dienstwert" und als „Selbstwert" zeigt an, daß auch die klassische Soziallehre sich der spannungsreichen Zweipoligkeit des Begriffs bewußt war[2]. Damit wird das Problem aufgeworfen, inwiefern Gemeinwohl als Instrument, als Weg zu einer gerechteren, menschlicheren Gesellschaft gesehen wird, und in welcher Hinsicht mit diesem Begriff inhaltliche Vorgaben, Ziele und Werte gemeint sind, die Verpflichtungen für menschliches Handeln angeben. Das wiederum führt notwendig zu der Frage nach dem Ansatz bzw. Ausgangspunkt der ethischen Argumentation, ein auch in der moraltheologischen Debatte zur Zeit heftig diskutierter Punkt.

Das Zweite Vatikanische Konzil umschreibt das Gemeinwohl als „die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen"[3]. In dieser Definition steht der instrumentelle Charakter des Gemeinwohlbegriffs im Vordergrund. Es geht also darum, Rahmenbedingungen zu schaffen, die es dem einzelnen und den verschiedenen Gruppen erlauben, unter Wahrung der Menschenrechte und der Menschenwürde ihre Ziele in einer offenen Gesellschaft zu verfolgen. Ausdrücklich nicht angezielt ist ein in utilitaristischem Sinn verstandenes „größtes Glück der größten Zahl". Gemeinwohl wird vielmehr als Zustand verstanden „im Hinblick auf die Möglichkeiten, die er

den Individuen und Untergruppen einer Gesellschaft verschafft, ihre personalen Ziele zu erreichen“ [4]. Das bedeutet, daß die konkrete Ausformung und Gestaltung der Ziele nicht von vornherein festliegt, sondern im Diskurs von Einzel- und Gesamtinteressen immer wieder neu erstritten werden muß. Die lehramtliche Formulierung des Gemeinwohlbegriffs übernimmt also nicht eine eher traditionell aristotelisch-thomistische Ansicht, der zufolge „das Wohl jedes einzelnen im Gemeinwohl als ethischer Wert voll enthalten sei nach dem Grundsatz ‚das Ganze ist mehr als die Teile‘“ [5].

Natürlich ist klar, daß der Mensch seine Ziele immer nur in Gemeinschaft mit anderen erreichen kann, daß Eigeninteressen und die Interessen der anderen in einen gerechten Ausgleich gebracht werden müssen, und darüber hinaus, daß es Werte gibt, die nur gemeinsam angestrebt und erreicht werden können. Im Gemeinwohlbegriff wird also die ganze Spannung zwischen Individual- und Sozialethik erkennbar, eine Spannung, die im Grund dazu geführt hat, daß es so etwas wie katholische Soziallehre überhaupt gibt, weil sich die Überzeugung durchsetzte, daß die Beurteilung von Einzelhandlungen und die Bewertung komplexer sozialer Handlungszusammenhänge unterschiedlichen Ebenen angehören.

Wenn wir von Gemeinwohl sprechen, meinen wir zunächst die grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen dafür, daß Menschen miteinander konstruktiv leben können. Die inhaltliche Fassung eines Bonum commune wäre dann im engeren Sinn als Gemeingut bzw. im oben genannten Sinn als Selbstwert zu bezeichnen und müßte innerhalb eines Sozialgebildes, einer Gesellschaft oder auch weltweit im Sinn der Menschenrechte und der Menschenwürde gefaßt werden. Aber auch beim Gemeingut gibt es die Spannung zwischen dem, was natürlich, schöpfungsmäßig oder religiös vorgegeben ist, und dem, was abhängig ist von der Akzeptanz der Glieder eines Sozialgebildes. Darauf wird noch einzugehen sein.

Wichtig ist zunächst: Das Gemeinwohl als organisatorischen Wert zu gewährleisten, ist letztlich eine im weitesten Sinn administrative Aufgabe, während das Gemeingut nicht unmittelbar auf diese Weise verwirklicht werden kann [6]. Wenn Gemeinwohl auch im Sinn des instrumentellen Charakters ein sozialethischer Begriff sein soll, ist die Frage nach dem Ansatz der Ethik unerläßlich.

Der Ansatz der Ethik

Für die Beurteilung wirtschaftlicher und sozialer Sachverhalte ist der Ansatz der Ethik von entscheidender Bedeutung. Hier wären gerade für die katholische Soziallehre die neuzeitliche Debatte und auch die neuesten Auseinandersetzungen über ethische Argumentationsfiguren aufzuarbeiten. Manche Theoriearbeit ist in diesem Feld noch zu leisten, besonderes im Blick auf die Beziehung zur Ökonomie [7]. Die Soziallehre der Kirche will ja beides im Blick behalten: die Person als

freies Handlungssubjekt, berufen zur Selbstverwirklichung und zu einem gelingenden Leben, und genauso die gesellschaftlichen Institutionen Staat, Wirtschaft etc., die sich sowohl von der Person herleiten müssen wie auch der personalen Entfaltung der Subjekte zu dienen haben.

Beides in eine komplementäre Beziehung zu setzen, gehört zu den großen Aufgaben heutiger Sozialethik. Ein ethisches Urteil kann aber nur dann richtig sein, wenn es beide Gesichtspunkte möglichst umfassend im Blick behält. Einerseits muß also der Mensch als Handlungssubjekt im Mittelpunkt stehen. Seine Lebensführung, sein Bemühen um ein gelingendes Leben darf nicht so funktionalisiert werden, daß es seinen Eigenwert verliert[8]. Andererseits haben aber auch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ethische Qualität, insofern sie Voraussetzungen für gelingendes Leben sein können bzw. gelingendes Leben verhindern.

Zu kurz gegriffen wäre es, wenn man etwa die ökonomischen Rahmenbedingungen innerhalb eines Landes oder auch auf Weltebene nur beurteilen würde von den Motivationen der einzelnen Handlungssubjekte her bzw. inwiefern diese Subjekte ethisch gut handeln wollen. Die Sozialethik muß auch fragen nach ethisch zu qualifizierenden Rahmenbedingungen, die dem einzelnen erst die Verfolgung seines Strebens nach Glück gewährleisten, und sie wird fragen, welche Systeme und Rahmenbedingungen besser dazu geeignet sind. Eine verengte Sicht, die nur ausgeht vom Handeln des Subjekts, hat gerade in moralisch hochmotivierten kirchlichen Kreisen zur Skepsis gegenüber der Marktwirtschaft geführt, weil diese ja sozusagen auf dem „Egoismus" einzelner aufgebaut sei.

Daß es Adam Smith, einem der Väter marktwirtschaftlichen Denkens, nicht darum ging, den Egoismus zu fördern, sondern Selbstinteresse, Eigenliebe und das Interesse der anderen zu einem einigermaßen gerechten Ausgleich zu bringen und dafür Rahmenbedingungen zu schaffen, wird dann ausgeblendet. Ausgangspunkt für dieses liberale Denken war allerdings ein „methodologischer Individualismus"[9]. Für Adam Smith und andere war der einzelne Mensch das Zentrum dieser Fülle von Handlungen und Folgen bzw. unbeabsichtigten Nebenfolgen.

Festzuhalten ist jedenfalls: Es müssen sowohl die Einzelhandlungen der Subjekte wie auch die institutionellen und strukturellen Rahmenbedingungen ethisch beurteilt werden. Zur Beurteilung von Märkten reicht es also nicht aus, die gute Absicht der einzelnen Marktteilnehmer zu untersuchen, sondern zu fragen, ob Güter und Dienstleistungen durch diese Form des Austauschs effizienter und damit auch tendenziell gerechter verteilt werden als auf andere Art. Die Ethik, verstanden als moralische Aufforderung zum persönlichen guten Handeln, ist ein knappes Gut, das man nur dann appellativ einfordern sollte, wenn es keine anderen Möglichkeiten gibt, gerechtere Lebensverhältnisse zu schaffen. Für die Ethik gilt schließlich auch grundsätzlich: Ultra posse nemo tenetur – Über sein Können hinaus ist niemand verpflichtet. Natürlich ist zu fragen, inwiefern auch Märkte ein Minimum an sittlicher Lebensführung der Teilnehmer voraussetzen[10]. Erst recht gilt das, wenn

die Frage aufgeworfen wird nach dem Ordnungsrahmen, innerhalb dessen erst Marktgeschehen sinnvoll und gerecht ablaufen kann.

Wenn Papst Johannes Paul II. das gesamte fünfte Kapitel seiner Enzyklika Sollicitudo rei socialis (SRS) als „theologische Analyse der Wirklichkeit" beschreibt und betont, daß es beim Entwicklungs- und Solidaritätsbegriff um einen ethischen Ansatz und ein moraltheologisches Problem geht, wird deutlich, wie wichtig eine weitere Aufarbeitung dieses ethischen Ansatzes ist. Der Papst nimmt die klassische naturrechtliche Argumentationsweise zurück und betont dagegen eine theologische Begründung. Ähnlich argumentiert er auch in der Enzyklika Centesimus annus (CA), wenn er deutlich unterstreicht, daß die Soziallehre der Kirche zur Theologie gehört und fester Bestandteil der Evangelisierung sei (CA 5, 55).

Beides hat sicher seine Berechtigung; aber die Frage, wo und wie die Ethik in die Analyse der Wirklichkeit einbezogen wird und an welcher Stelle das ethische Urteil fällt, ist damit noch nicht gelöst. Hier muß die Soziallehre ihre eigenen Grenzen und Möglichkeiten erkennen und naturrechtliche und theologische Argumentationsfiguren in angemessener Weise miteinander verbinden.

Prinzipien und Praxis, Ziele und Mittel

Grundsätzlich klar muß sein, daß die Soziallehre der Kirche die Einzelwissenschaften nicht ersetzen kann, sondern voraussetzt. Theologische Analyse der Wirklichkeit darf nicht den Eindruck erwecken, als könne die Soziallehre mit rein theologischen Mitteln der Wirklichkeit umfassend gerecht werden. Es geht vielmehr darum, von einer bestimmten Leitidee aus die Wirklichkeit mit allen dem menschlichen Verstand zur Verfügung stehenden Möglichkeiten in den Blick zu nehmen. Diese Leitidee ist natürlich von der Theologie her geprägt und geht von der theologischen Analyse aus. Ziel der theologischen Disziplin katholische Soziallehre ist es, hinzudenken und hinzuarbeiten auf menschliche Lebensumstände, die ein gelingendes Leben im umfassenden, also menschliches Wohl und ewiges Heil zusammensehenden Sinn ermöglichen; oder theologischer: die der Gottebenbildlichkeit des Menschen gerechter werden.

Aus theologischen Gründen weiß die Soziallehre auch, daß es dabei immer um Komparative geht, also nicht um ein innerweltliches Paradies. Das realistische Menschenbild der Soziallehre führt zu einer grundsätzlichen Kritik an allen innerweltlichen Heilserwartungen und Ideologien. Nicht eine Reduzierung des Menschenbilds und des Weltbilds, sondern die Einbeziehung aller durch die Humanwissenschaften und Geisteswissenschaften möglichen Erkenntnisse über Mensch und Welt sind Voraussetzung einer wirklich ethisch qualifizierten – und das heißt an den Möglichkeiten des Menschen abgelesenen – Soziallehre.

Natürlich arbeitet auch die Sozialethik mit Prinzipien und deshalb auch sehr

idealen Zielen. Diese Ziele und Prinzipien stehen aber immer unter dem eschatologischen Vorbehalt, wollen also Impulse sein für das Handeln jetzt, behaupten aber nicht, daß ein idealer Endzustand, eine klassenlose Gesellschaft, ein innerweltliches Paradies hier auf Erden möglich sei. Insofern gehört Ideologiekritik zu den wichtigsten Aufgaben der katholischen Soziallehre in der Gegenwart. Der Zusammenbruch der marxistischen Systeme hat noch einmal deutlich vor Augen geführt, wie utopische Träume die Menschen hindern, das jeweils Bessere im politischen, gesellschaftlichen Bereich zu tun. Solche Träume haben gerade keine ethische Qualifikation, weil sie der Wirklichkeit des Menschen und der Welt nicht gerecht werden. Nur der immer weiter zu entwickelnde pragmatische Weg der Suche nach sachlich durchführbaren Wegen führt in der Frage nach gerechteren Lebensverhältnissen zum Erfolg.

In ihren prinzipiellen Aussagen will die Soziallehre der Kirche Orientierungen für das Handeln aufzeigen, Ziele benennen, Ungerechtigkeiten aussprechen und so deutlich machen, daß bestimmte politische und wirtschaftliche Verhältnisse der Würde des Menschen nicht entsprechen und damit auch nicht dem Willen Gottes. Die Verkündigung der Soziallehre der Kirche gehört also zu ihrem genuin prophetischen Auftrag. Das bedeutet: Sie hat die Aufgabe, die Welt und den Menschen zu deuten aus dem Geist des Evangeliums und Stimme derer zu sein, deren Lebensmöglichkeiten behindert und sogar abgeschnitten werden.

Daß Gott das Heil aller Menschen will, nicht nur das überirdische, sondern auch das irdische Wohl, ist durch die Kirche immer wieder in Erinnerung zu rufen, so wie es auch die Schriftpropheten in Israel getan haben. In diesem prinzipiellen Bereich darf die Kirche auch einen höheren Anspruch reklamieren als im Feld rein praktischer Vorschläge, die für die Fachdiskussion offen sein müssen. Dies muß auch berücksichtigt werden, wenn Texte der Soziallehre, wie zum Beispiel Enzykliken, richtig interpretiert werden sollen. Grundsätzliche Zielformulierungen haben ein anderes Gewicht als praktische Handlungsvorschläge. Die Kirche kann deshalb zum Beispiel keinen dritten politischen Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus aufzeigen (SRS 41; CA 43).

Für rein empirische Fragen, die sich aus solchen praktischen Vorschlägen ergeben, fehlt dem Lehramt die Sachkenntnis. Aber auch für ethische Wertfragen kann nach der klassischen Naturrechtsauffassung der Kirche weitgehend Einsichtsfähigkeit des menschlichen Verstands vermutet werden. Sie sollten deshalb rational begründet werden, damit auch Nichtgläubige einbezogen werden können. Hier wäre eine Weiterentwicklung und Vertiefung des Naturrechtskonzepts zu wünschen, denn auch ethische Normen bzw. eine normative Ethik setzen sachliche Richtigkeit voraus und sind grundsätzlich dem menschlichen Verstand einsichtig. Aussagen der normativen Ethik gehören also einer anderen Sprach- und Argumentationsebene an als die prophetische Verkündigung. Dies muß bei der Interpretation berücksichtigt werden. Es geht letztlich darum, die Impulse der

Bibel in sach- und menschengemäßer Weise umzusetzen in normative Handlungsmodelle. Erst dann entsteht im eigentlichen Sinn Sozialethik.

Was hier vom Verhältnis der Prinzipien zur Praxis gesagt wurde, gilt in ähnlicher Weise von der Interdependenz zwischen Zielen und Mitteln. Johannes Paul II. weist darauf hin, wie bei „Umkehrung von Zielen und Mitteln" „Entfremdung" entsteht (CA 41). Analog müßte die klassische Fragestellung des Verhältnisses von Sein und Sollen unter veränderten Bedingungen neu aufgerollt werden.

Für unsere Fragestellung gilt es festzuhalten, daß Gemeinwohl ein sozialethischer Begriff ist, weil er sowohl die Möglichkeitsbedingungen sittlich guten Handelns umfaßt wie auch im Sinn des Bonum commune Ziele subjektiven und kollektiven Handelns einbezieht. Insofern ist der Begriff sehr gut geeignet, das spannungsreiche Ineinander von Individual- und Sozialethik aufzuzeigen. Das gilt auch für seine Übertragung auf das Weltgemeinwohl.

Schon im ersten Abschnitt war klar geworden, wie komplex die Voraussetzungen für ein ethisches Urteil sind. Das ist erst recht der Fall, wenn Interdependenzen auf Weltebene zu bedenken sind. Je allgemeiner die Ziele formuliert sind, desto schneller wird man zu einem Konsens kommen, wenigstens im grundsätzlichen Bereich der Menschenrechte, der Bewahrung der Schöpfung, der Unantastbarkeit menschlichen Lebens etc. Aber wenn bei der Wahl der Mittel in der praktischen Politik die Folgen, Nebenfolgen und unbeabsichtigten Folgen des Handelns miteinbezogen werden, steht man vor äußerst schwierigen Entscheidungen.

Johannes Paul II. sagt nun eindeutig, daß es Gemeinwohl nur noch im Weltmaßstab geben kann (SRS 39). Wie dieses Postulat sozialethisch umgesetzt werden soll, ist eine Aufgabe der wissenschaftlichen Erarbeitung. Mit dem Postulat allein ist es nicht getan. Versuchsweise sollen die beiden Akzente des Gemeinwohlgedankens im folgenden im Blick auf den weltweiten Horizont thematisiert werden.

Der instrumentelle Charakter des Weltgemeinwohls

Voraussetzung, um Weltgemeinwohl überhaupt als Orientierungsrahmen zu erkennen, ist eine Sensibilisierung des Bewußtseins dafür. Ansonsten könnte die Forderung nach Orientierung am Gemeinwohl sowohl innerhalb eines Landes wie auch in den internationalen Beziehungen zur Leerformel verkommen. Sie ist aber Ausdruck einer wesenhaften Verflochtenheit. Erst aus der Erkenntnis, daß alle miteinander verbunden sind, kann ja solidarisches Handeln erwachsen. Deswegen ist Bewußtseinsbildung so entscheidend.

Weltgemeinwohl als instrumenteller Orientierungsrahmen ist politisch nur durchsetzbar, wenn er auch den Bevölkerungen einsichtig gemacht werden kann. Dieser Orientierungsrahmen betrifft im Grunde nichts anderes als eine Erneuerung ordnungspolitischer Konzepte auch auf weltweiter Ebene. Dies ist auch für

eine Weltgemeinwohlorientierung die eigentliche Herausforderung, denn was auf der Ebene einer Gesellschaft der Staat als Garant der Ordnungspolitik sein muß, kann vielleicht auf Weltebene so nicht existieren. Dennoch brauchen wir Rahmenbedingungen, die es Völkern und den einzelnen Personen erlauben, sich zu entfalten und menschenwürdig zu leben. Es geht darum, allen Völkern „einen gerechten Zugang zum internationalen Markt" zu ermöglichen, „der nicht auf dem einseitigen Prinzip der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, sondern auf der Erschließung menschlicher Ressourcen beruht" (CA 33).

Die Diskussion um eine neue Weltwirtschaftsordnung bzw. um Eckpunkte einer Weltwirtschaftsethik weisen auf dieses Problem hin. Ohne Strukturen, ohne abgesicherte Rahmenbedingungen bleibt Gemeinwohlorientierung eine Phrase. Es geht also um die Aufgabe, ordnungspolitische Ansätze auf Weltebene durchzusetzen. Welche Aufgaben hätte eine solche Ordnungspolitik?

Eine erste Aufgabe wäre die Gewährleistung der Justitia distributiva. Denn – so Johannes Paul II. – das kennzeichnende Prinzip der christlichen Soziallehre ist: Die Güter dieser Welt sind ursprünglich für alle bestimmt (SRS 42) und „was menschlicher Fleiß durch Verarbeitung von Rohstoffen und Arbeitsleistung hervorbringt, muß dem Wohl aller in gleicher Weise dienen" (SRS 39). Dabei muß Eigentum heute umfassender verstanden werden und den „Besitz von Wissen, von Technik und Können" einbeziehen (CA 32).

Dieser unbezweifelbare Grundsatz muß nun in praktische Wirtschafts- und Ordnungspolitik umgesetzt werden. Diese muß berücksichtigen, daß aus ökonomischer Sicht Konsens darüber besteht, daß Zuteilungen im Sinn der Frage: Wer, was, wieviel zu welchem Preis? über Märkte bis auf wenige Ausnahmen effizienter und damit tendenziell gerechter sind. Sie wird dazu aber auch die traditionellen Konzepte für Verteilungsgerechtigkeit im Blick behalten, etwa: „Jedem nach seinem Recht", „Jedem nach seinem Verdienst" und „Jedem nach seinen Bedürfnissen"[11]. Auf der einen Seite muß also berücksichtigt werden, daß Verteilungsgerechtigkeit ohne die Befriedigung von Grundbedürfnissen nicht funktioniert und nicht gerecht ist, und andererseits Märkte die Verteilung von Gütern und Dienstleistungen effektiver ermöglichen als dirigistische Konzepte.

Es muß daher über die grundsätzliche ordnungspolitische Frage diskutiert werden, welche Zuteilungen im oben genannten Sinn über Märkte geregelt werden sollen und welche nicht. Die Antwort muß die Situation der einzelnen Länder berücksichtigen und kann deshalb unterschiedlich ausfallen. Diese ordnungspolitische Entscheidung darf aber auch nicht abhängig sein von Einzelinteressen und Lobbyismus, denn wenn die Entscheidung für Märkte gefallen ist, gehört die Gewährleistung eines wirklichen Wettbewerbs zu einer eminent wichtigen ordnungspolitischen Aufgabe. Das gilt innerhalb eines Landes und weltweit.

Gerade für überzeugte Anhänger der Marktwirtschaft müßte dann einsehbar sein, daß eine solche Umsetzung des Weltgemeinwohlprinzips in praktische Poli-

tik auch schmerzhafte Konsequenzen haben kann. Auf einige sei beispielhaft hingewiesen. Die Europäische Gemeinschaft etwa darf nicht zum geschlossenen Markt werden, der sich gegenüber den Entwicklungsländern und den Ländern Osteuropas abschottet. Es ist vielmehr sozialethisch gefordert, alle Zugänge zum europäischen Markt zu öffnen, was allerdings zur Folge haben könnte, daß in manchen Bereichen (zum Beispiel Agrar, Textil, Kohle, Stahl, Werften etc.) Strukturkrisen in Europa verschärft würden.

Unter diesem Gesichtspunkt sind auch manche kirchliche Stellungnahmen im Zusammenhang mit der Krise der Arbeitslosigkeit kritisch zu überprüfen. Es ist sozialethisch jedenfalls nicht zu verantworten, den Entwicklungsländern oder auch den Ländern in Osteuropa die Austauschmöglichkeiten zu verweigern. Dazu gehört im Grunde auch die gerechte Aufarbeitung der Schuldenproblematik[12]. Voraussetzung für echten Wettbewerb ist ja die Schaffung eines Minimums an Chancengerechtigkeit. Dies wird in der Regel nicht über Märkte geleistet, sondern ist abhängig von staatlich zu organisierenden Voraussetzungen (Armutsbekämpfung, Infrastruktur, Bildung, politisches System etc.).

Die Sorge mancher Länder in bezug auf den europäischen Binnenmarkt ab 1. Januar 1993 und in bezug auf die anstehende Integration Osteuropas ist nur zu berechtigt. Es darf keinen freien Binnenmarkt nach innen mit einer verschärften Abschottung nach außen geben. Die europäische Einigung wäre fatal, wenn sie den Entwicklungsländern die Austauschmöglichkeiten beschneiden würde. Wirkliche Weltordnungspolitik muß also schon im Ansatz diese Folgen einer Orientierung am Weltgemeinwohl mitberücksichtigen und dies argumentativ in der Öffentlichkeit vertreten, auch gegen Lobbyisten aus den unterschiedlichen Richtungen. Daran zu erinnern gehört sicher nicht zu den unwichtigsten Aufgaben der Soziallehre.

Eine weitere wichtige Aufgabe klassischer Ordnungspolitik ist die Gewährleistung von Rechtssicherheit und die Ermöglichung der Lösung von Interessenausgleichskonflikten (zum Beispiel Tarifautonomie). Wie schwierig eine solche Aufgabe auf Weltebene ist, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Es muß deshalb daran gearbeitet werden, die internationalen Rechtsinstitutionen, wie etwa den internationalen Gerichtshof, zu stärken. Auch übernationale Vereinbarungen und Zusammenschlüsse mit der Übernahme des Gewaltmonopols sind anzustreben und haben sozialethische Bedeutung. Denn ohne ein gewisses Maß an Rechtssicherheit kann Marktwirtschaft nicht gedeihen.

Eine wirkliche internationale Zusammenarbeit auf Weltebene „braucht Institutionen, die sie vorbereiten, aufeinander abstimmen, leiten, bis eine Rechtsordnung geschaffen wird, die allgemein anerkannt ist“[13]. Darauf wies schon Paul VI. in seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen hin, in der er ausgeführt hatte: „Wer sieht nicht die Notwendigkeit ein, allmählich zur Errichtung einer die Welt umfassenden Autorität zu kommen, die imstande ist, auf der rechtlichen wie auf der politischen Ebene weltweit zu handeln?“[14]

Niemand wird leugnen, daß es hier um ein schwieriges Problem geht, das schon innerhalb eines Landes zu erheblichen ordnungspolitischen Diskussionen führt im Sinn der Frage: Wieviel Staat braucht eine Marktwirtschaft? Es wäre eine wichtige sozialethische Aufgabe, daran zu arbeiten, denn ohne einen rechtlichen Rahmen wird es nicht gehen (CA 42 u. ö.). Es gibt keinen Zweifel, daß, insgesamt gesehen, die Vorteile einer internationalen marktwirtschaftlichen Ordnung nachvollziehbar ausgewiesen sind; „das Problem beginnt jedoch bei ihrer konkreten Ausgestaltung, in dem Verhältnis von ‚Markt' und ‚Staat'. In dieser Hinsicht ist die Grenze zwischen ‚Gestaltung' einer Wirtschaftsordnung und ‚Unvereinbarkeit' mit einer Wirtschaftsordnung ordnungspolitisch nicht leicht zu ziehen."[15]

Die katholische Soziallehre geht weitgehend mit den Ökonomen überein, die einen starken Staat als Voraussetzung einer funktionierenden Marktwirtschaft für unerläßlich halten. „Die Wirtschaft, insbesondere die Marktwirtschaft, kann sich nicht in einem institutionellen, rechtlichen und politischen Leerraum abspielen" (CA 48). Das gilt auch auf Weltebene. Dabei bedeutet starker Staat nicht ein Staat mit vielen Gesetzen und Vorschriften, sondern mit einem klaren ethisch fundierten Rahmen.

Das grundsätzliche Problem ist, wie diese Einsicht in die Voraussetzungen gemeinwohlorientierten Handelns im Sinn eines Weltgemeinwohlprinzips interpretiert werden kann. Klar ist: Ohne die Formulierung eines rechtlichen und politischen Rahmenkonzepts, das ethisch fundiert sein muß, kann Weltgemeinwohl nicht gedacht werden. Ein solcher Rahmen darf nicht so weit gefaßt sein, daß er inhaltsleer ist, aber natürlich auch nicht so eng, daß er die unterschiedlichen Gegebenheiten der Länder nicht berücksichtigt.

Daran zu arbeiten gehört vielleicht zu den wichtigsten Aufgaben der Zukunft, und hier wäre auch der entscheidende Platz der Kirche und ihrer Soziallehre. Es geht darum, effiziente und gerechte ordnungspolitische Konzepte zu entwickeln und politisch durchzusetzen. Das eigentlich wäre eine „neue Weltwirtschaftsordnung", die grundsätzlich offen sein müßte und auf den Prinzipien Konfliktvermeidung und Kooperation zum gegenseitigen Vorteil beruhen könnte[16]. Wenn es auch eine Weltwirtschaftsordnung im Vollsinn des Wortes kaum geben kann[17], so muß es doch zumindest um ein ethisch und ökonomisch fundiertes Rahmenkonzept, um Eckpunkte einer Weltwirtschaftsethik gehen, die eine Gemeinwohlsicherung ermöglicht analog zum Verhältnis von Staat und Markt in einem Land.

Weltgemeinwohl als „Bonum commune humani generis"

Weltgemeinwohl als Dienstwert, also instrumentell verstanden, ist die grundsätzliche Möglichkeitsbedingung für gelingendes Leben der Menschen und Völker. Innerhalb dieses Rahmens müssen dann die Ziele der einzelnen Subjekte mit dem In-

teresse der Mitmenschen in Einklang gebracht werden, muß im Diskurs der Gesellschaft um Ziele und Werte gerungen werden. Allerdings ist dieses Spannungsfeld von Einzelinteressen und gesellschaftlichen Interessen, von unterschiedlichen Zielen und Wünschen nicht voraussetzungslos und deshalb nicht je neu zu entwerfen. Gemeinwohlorientierung innerhalb eines Landes und dann auch notwendigerweise auf Weltebene setzt auch den Akzent Gemeinwohl als Selbstwert voraus, als Bonum commune, also einen ethischen Grundkonsens.

Dieser Grundkonsens darf nicht abhängig von modisch wechselnden Meinungen sein, er hat aber auch keinen Bestand, wenn nicht eine genügende Anzahl von Menschen ihn aus Überzeugung mittragen. Das ist für die Existenz eines Gemeinwesens unerläßlich. Dies gilt auch weltweit. Deutlicher als etwa vor 20 Jahren wird mittlerweile anerkannt, daß ein rein ökonomischer Entwicklungsbegriff zu kurz greift. Allen ist klar geworden, daß kulturelle, religiöse, weltanschauliche Vorstellungen der Menschen ihre Arbeitsorganisation und ihr gesellschaftliches Miteinander entscheidend prägen und beeinflussen und deshalb in den Entwicklungsbegriff hineingehören (SRS 27–40, CA 29).

Wenn gerade die marktwirtschaftlich orientierte Ökonomie immer mehr einsieht, daß es ohne einen starken ethischen Rahmen keine gesamtmenschliche Entwicklung gibt, muß an einem solchen ethischen Grundkonsens auch weltweit noch intensiver gearbeitet werden. Natürlich kann es nicht darum gehen, in undemokratischer Weise Menschen vorzuschreiben, wie sie denken und handeln sollen. Dennoch muß Gemeinwohlorientierung ein Minimum an ethischen Zielen formulieren, wie sie etwa das Konzept der Menschenrechte oder die Forderung nach Bewahrung der Schöpfung enthalten.

Solch ein Grundkonsens ist nicht einfach zu dekretieren, er muß argumentativ begründet und einsichtig gemacht werden, er lebt von der Zustimmung wenigstens eines großen Teils der Menschen, sonst wird ihm der Boden unter den Füßen weggezogen. Hier hat die Kirche weltweit eine große Aufgabe, und Johannes Paul II. nimmt diese Aufgabe in großartiger Weise wahr. Er hat deutlich und systematisch den Bezug zu den Menschenrechten gesucht und sie in allen Teilen der Welt verkündet. Die Menschenrechte, die Würde der Person ziehen sich wie ein roter Faden durch alle Äußerungen des Papstes.

Die Mißachtung der individuellen und sozialen Menschenrechte verhindert die Entwicklung innerhalb eines Landes und macht den für eine Orientierung am Weltgemeinwohl notwendigen ethischen Grundkonsens unmöglich. Die Kirche darf dankbar sein, daß sie im Petrusamt eine weltweit beachtete Stimme hat, die auf die innere moralische Verbindung „zwischen wahrer Entwicklung und Achtung der Menschenrechte" hinweist (SRS 33). In dieses Konzept gehört heute selbstverständlich das Postulat nach Bewahrung der Schöpfung hinein[18].

An diesem Punkt muß auch auf den inneren Zusammenhang von Gesinnungsreform und Zuständereform hingewiesen werden, der bei einer nur instrumentellen

Sicht von Strukturen oft ausgeblendet wird. Wie sollen grundsätzliche ordnungspolitische Entscheidungen gefällt werden, ohne daß es ausreichend motivierte Personen gibt, die sich dafür einsetzen? Sicher darf die Reform nicht nur abhängig sein vom guten Willen einzelner Menschen, aber sie lebt doch vielfach vom Engagement und Einsatz derer, die sich betreffen lassen von Ungerechtigkeit und Ausbeutung, die sensibel werden für Unrechtssysteme und menschenunwürdige Verhältnisse.

Deshalb weist Johannes Paul II. mit dem Begriff „Strukturen der Sünde" darauf hin, daß negative gesellschaftliche Verhältnisse oft in sittlich schlechten Einzelhandlungen von Personen begründet sind und konsequenterweise bessere Verhältnisse auch abhängen (auch, nicht nur) von Bewußtseinsveränderungen. Ohne Menschen, die sittlich fundierte Ziele verfolgen, die also Gemeinwohlorientierung auch inhaltlich fassen, wird es keine Neuordnung im Weltmaßstab geben können. Durchzusetzen sind solche Neuordnungen allerdings wohl nur, wenn sie auch dem wohlverstandenen Eigeninteresse der Menschen und Völker entsprechen.

Ein besonderer Akzent einer inhaltlichen Ausfaltung des Weltgemeinwohlprinzips ist das, was seit einiger Zeit in der Soziallehre Option für die Armen genannt wird. Es kann keine Soziallehre der Kirche geben, die sich nicht dieser grundsätzlichen Option verpflichtet fühlt. Eigentlich ist das eine Selbstverständlichkeit. Die grundsätzliche Orientierung an denen, die marginalisiert sind, die unterdrückt sind, die leiden, die hungern und sich nach Gerechtigkeit sehnen, gehört unabdingbar zur Kriteriologie der katholischen Soziallehre (CA 58). Sehr gründlich und differenziert muß aber diskutiert werden darüber, wie man den Armen helfen kann und wer die Armen im einzelnen sind. Darüber hat es seit 1985 in der Bundesrepublik eine heftige Debatte gegeben, die sicher noch nicht zu Ende geführt ist[19].

Die grundsätzliche Ausrichtung ist für die Sozialethik und damit für die Kirche selbstverständlich. Wie aber die Option für die Armen konkret umgesetzt werden kann, darüber wird weiter politisch und wirtschaftlich diskutiert werden müssen. Daß es dabei auch unterschiedliche Meinungen unter Christen geben kann, ist klar. Es muß aber erkennbar bleiben, daß unser tägliches Leben wie auch unsere Entscheidungen in Politik und Wirtschaft von dieser Option geprägt sind (SRS 42).

Wenn auch die moderne Ökonomie davon ausgeht, „daß der Wohlstand eines Volkes weniger in der Ausstattung eines Landes mit Bodenschätzen, in technischen Gegebenheiten oder in politischer Macht (Kolonialismus) zu suchen ist, sondern vor allem in den politisch-ökonomischen Rahmenbedingungen, unter denen die zahllosen Transaktionen in einer modernen Volkswirtschaft stattfinden"[20], dann verbieten sich simplifizierende und monokausale Argumentationsfiguren von selbst. Der katholischen Soziallehre allerdings ist aufgegeben, die Auswirkungen von politischen und ökonomischen Entscheidungen auf die Armen immer wieder zu thematisieren und als notwendiges Element einer Gemeinwohlorientierung auf Weltebene zu unterstreichen.

Solidarität ist ein Grundbegriff katholischer Soziallehre. Solidarität ist auch eine Voraussetzung für Gerechtigkeit und Frieden, wie Johannes Paul II. deutlich sagt (SRS 39). Orientierung am Weltgemeinwohl als sozialethische Kategorie soll deutlich machen, daß dieses Prinzip der Solidarität nicht zuerst und ausschließlich ein moralischer Appell ist, sondern daß wir Menschen untrennbar miteinander verbunden sind. Erst aus dieser Verbundenheit ergibt sich dann auch Verantwortung füreinander. Leben ist nur möglich, weil wir füreinander da sind, weil andere für uns und wir für andere arbeiten. Solidarität und damit Orientierung am Gemeinwohl im kleinen wie im großen liegt also in unserem eigenen Interesse. Das gilt auch im weltweiten Maßstab. Das muß auch der grundlegende Ansatzpunkt von globaler Gesinnungs- und Zuständereform im Sinne der Gemeinwohlorientierung sein.

Immer deutlicher muß in unser Bewußtsein hinein, daß wir in einer Welt leben und die Einteilung in Erste, Zweite oder Dritte Welt in die Irre führt. Im wohlverstandenen Eigeninteresse liegt es, wenn wir das Prinzip der Solidarität beachten und unterstützen, wenn wir als Christen mithelfen, daß Weltgemeinwohl nicht eine leere Phrase bleibt, sondern zu konkreten politischen Programmen führt. Es kann in Zukunft deshalb keine Soziallehre der Kirche mehr geben, die nicht von Anfang an die sozialethische Kategorie des Weltgemeinwohls miteinbezieht und das auch in Begründungen, Forderungen und im Aufzeigen von möglichen Handlungsfolgen deutlich macht.

ANMERKUNGEN

[1] O. v. Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit (Wien 1980) 36. [2] Ebd. 34ff.
[3] GS 26, 74; Johannes XXIII., Mater et magistra 65; Johannes XXIII., Pacem in terris 58.
[4] W. Kerber, Gemeinwohl, in: StL, Bd. 2 (1986) 857. [5] Ebd. 858. [6] Ebd.
[7] K. Homann, Rationalität und Demokratie (Tübingen 1988).
[8] R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik (Stuttgart 1989). [9] K. Homann, a.a.O. 134.
[10] A. Suchanek, Vom Sinn allgemeiner Regeln in einer Marktwirtschaft, in: Gesellschaft im Test (1990) 15–17.
[11] H. Hesse, Internationale Wirtschaftsbeziehungen als Gegenstand der Wirtschaftsethik, in: Wirtschaftswissenschaft und Ethik, hrsg. v. dems. (Berlin 1988) 209ff.
[12] R. Marx, Soziallehre der Kirche und neue Weltwirtschaftsordnung. Probleme und Perspektiven ausgehend von Sollicitudo rei socialis, in: Solidarische Entwicklung nach der „Wende". Marktwirtschaft für die „Dritte Welt"?, hrsg. v. R. Marx, F. J. Stegmann (Bochum 1992) 84ff.
[13] Paul VI., Populorum progressio 78. [14] Ebd.
[15] Th. Dams, Entwicklung, Entwicklungspolitik, in: StL, Bd. 2 (1986) 311.
[16] H. Hesse, a. a. O. 200. [17] O. v. Nell-Breuning, a. a. O.
[18] Botschaft Papst Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag 1990.
[19] B. Erler, Tödliche Hilfe (Freiburg 1985); P. Alexander, Der Trost des Entwicklungshelfers. Erfahrungen und Bekenntnis aus 18 Jahren Arbeit für die Dritte Welt (Frankfurt 1987); G. Hancock, Händler der Armut. Wohin verschwinden unsere Entwicklungsmilliarden? (München 1989).
[20] K. Homann, Demokratie und Entwicklung. Philosophisch-ökonomische Überlegungen zum Thema katholische Soziallehre und Lateinamerika, in: P. Hünermann, M. Eckholt, Lateinam. Dialogprogramm (München 1989) 24.

Paul Konrad Kurz

Eines Menschen Zeit

Die chronometrische Zeit wird dem Menschen früh bewußt. An sie muß er sich halten, wenn er in einer modernen Gesellschaft lebt und überleben will. Ohne sie kann er weder arbeiten noch in Urlaub fahren noch eine Übereinkunft treffen oder an einer Veranstaltung teilnehmen. Den Rang der politischen und gesellschaftlichen Zeit lernt der Mensch in der Schule. Die Zeit als Fluß – als Fluß ohne Wiederkehr – entdeckt der Erwachsene. Die Frage nach Zeit und Sinn stellt der älter werdende Mensch. Je aktiver ein Mensch an der öffentlichen Zeit teilnimmt, desto geringer wird seine persönliche Zeit. Je bewußter er seine persönlich verrinnende Zeit wahrnimmt, desto mehr gerät er in Spannung, ja Gegensatz zur öffentlichen Zeit.

Lebenssinn bedeutet für die meisten Menschen sinnvolle Arbeit. In einer weniger arbeitsintensiven Gesellschaft könnte Lebenssinn in sinnvoller Verwendung der Zeit bestehen, weitab von beschleunigter Produktion und gesteigertem Konsumbedürfnis. „Zeit ist Geld" heißt eine berühmte Devise der Produktionsgesellschaft. Zeit kostet Geld, weiß jeder Manager. „Alles eine Frage der Zeit", heißt eine meist ausweichende Antwort. „Ich habe keine Zeit" ist Absage oder Ausrede. Wie kann, wie müßte der Mensch in der Zeit leben, damit er als zeitliches Wesen die Zeit nicht nur aufkauft, sondern nutzt, so nutzt, daß er sie nicht übernutzt, denn alle Übernutzung schadet, tötet. So großzügig wie der barocke Mensch mag der zeitgenössische Zeit und Ewigkeit nicht trennen, so großzügig wie der barocke Dichter mit jenseitiger Dauer sich nicht trösten. Wie findet einer heute, eingekeilt zwischen Arbeit, Nachrichtenmeldungen, unerfüllte Vorhaben und Wünsche seine persönliche Zeit? Wenn wir „als" sagen, „vor", „nachdem", wenn wir Jahr, Datum, Uhrzeit setzen, fügen wir unser eigenes Bewußtsein und unsere Kommunikation in objektiv vereinbarte Zeitmessung. Wie aber steht es mit unserer subjektiven Zeit?

„Als das Wünschen noch geholfen hat"

„In den alten Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat, lebte ein König, dessen Töchter waren alle schön; aber die jüngste war so schön, daß die Sonne selber, die doch vieles gesehen hat, sich verwunderte, sooft sie ihr ins Gesicht schien." Was waren das für Zeiten, als das Wünschen noch geholfen hat? Märchenzeiten, sagen

wir, und kennen den Anfang des Froschkönig-Märchens der Gebrüder Grimm. Wir wissen, was der Tochter passierte. Wir wissen, wer ihr half. Und wir wissen, was der Bringer der goldenen Kugel verlangte. Als Helfer erschien der Frosch freundlich, als Forderer seines Lohns anspruchsvoll, bedenklich, sogar extravagant, als Bettgefährte eklig. Aber an die Wand geworfen, wird aus dem Widerling ein Königssohn. Nach der Verwandlung des Ekels zum Königssohn und der Widerspenstigen zur liebreizenden jungen Dame kann die Hochzeitskutsche vorfahren. Zuvor bedurfte es eindringlicher Nachhilfe von seiten des Vaters, damit sie ihren Widerwillen vor dem Unfaßbaren aufgeben konnte. Zuerst also hat ihr der verwunschene Prinz in Gestalt des Froschs geholfen, dann ihr pädagogischer Vater, zuletzt die Verwandlung. Der Aufgabe kindlich narzißtischer Ganzheit, dem Zugewinn einer neuen, zweigeschlechtlichen Ganzheit stand nichts mehr im Weg. Der Übertritt des kindlichen Mädchens in die Lebensform einer geschlechtsreifen jungen Frau geschah nicht ohne Widerstreit, Schock. Von Lebenskrise würden wir heute sprechen, wenn ein Lebensalter verlassen werden muß und der Übetritt ins nächste, zwar geahnte, aber nicht gekannte, geschehen muß.

Wie die Geschichte nach der Hochzeit weitergeht, ob mit weiteren Unfällen, weiteren Wünschen, weiterer Verwandlung im Märchenschloß oder mit Konflikt und Entsagung, Enttäuschung und Streit im widrigen Geläuf der Wirklichkeit, darf sich der Leser ausmalen. Kinder wollen, wenn man sie danach fragt, daß die Geschichte im Schloß weitergeht. Einmal Märchenprinzessin, immer Märchenprinzessin. Erst der Erwachsene fragt, wo und wie denn in der Märchenzeit unsere wirkliche Zeit stecke. Und zuweilen begreift er, daß sie nicht im Terminkalender steht und daß es nur wenige Augenblicke gibt, wo sie in der Kutsche vorfährt und den liebebedürftigen Menschen einsteigen läßt. Für jede Speiche muß er zumindest den Mietpreis bezahlen, den er vorher verdienen muß. Und in der täglichen Gemeinschaft von Wohnung, Tisch und Bett, verbunden mit Terminarbeit, verblaßt die Hochzeitsseligkeit rasch.

Hier, im Märchen, stehen freundliche Mächte bereit. Hier gelingt die notwendige persönliche Veränderung. Zwei zu sich selbst und zueinander befreite Ich-Personen haben sich gefunden. „Erlösung", sagt das Märchen, habe sich ereignet. Wir könnten als Leser den Pfad psychologischer Interpretation beschreiten und sagen, die schöne Königstochter muß ihre ichbezogene Lust, die schöne „goldene", kindliche Ganzheit loslassen. Sie muß die Fähigkeit gewinnen, den anderen in seiner Andersheit wahrzunehmen und zu empfinden. Sie muß ihre Angst vor dem Neuen, vor der andrängenden Geschlechtlichkeit überwinden. Wir könnten anmerken, daß der mit seinem offenkundigen Geschlechtsdrang in einen glitschigen Frosch „verhexte" junge Mann noch eine ungünstigere Ausgangsposition für seine menschliche Entwicklung hat. Er bedarf dringend der Hilfe, um auf das menschliche Terrain zurückzukommen. Da er offenbar auch in der „Ungestalt" des Froschs noch weiß, wer er ist und werden müßte, erkämpft er sich durch Verhalten, Hel-

fen, sein nachdrücklich ungestümes Fordern die Rückkehr ins Menschsein, in die Mitmenschlichkeit. Die „Erlösungs"-Geschichte ist in Wahrheit eine Wandlungsgeschichte, eine Metamorphose in den Gefilden der Natur.

Wir haben nicht von der Mutterbindung des Königssohns gesprochen, der mit seinem „Tischlein", „Tellerlein", „Becherlein", „Bettlein" wahrscheinlich ein symbiotisches Verlangen ausspricht. Wir haben nur andeutungsweise vom Widerwillen des Mädchens gesprochen; Widerwille vor geschlechtlicher Verbindung, solange es noch nicht reif ist für Sexualität. Wünschenswert wird die Verbindung von Frau und Mann, wenn die Zeit gekommen ist, die biologische, die psychische, die soziale Zeit. Ihr wird die Hochzeitskutsche versprochen. Der Widerwille zuvor war auch ein natürlicher Schutz. Wir befinden uns, verglichen mit unserer sexualistischen, an einigen Stellen pornographischen Welt, nicht eben in einer paradiesischen, aber archaisch unschuldig betrachteten Welt.

Das Märchen vom „Froschkönig" ist ein Wandlungsmärchen, als solches ein Zeit-Märchen. Es erzählt die schwierige Entwicklung, genauer den Sprung von Kindsein und Pubertät zum Dasein junger Erwachsener. Die Zeit hat, verglichen mit der Bedingtheit des Raums, nicht nur im Märchen, sondern in fast allen Erzählungen die größere Bedeutung in der Entwicklung menschlicher Konflikte. Der Leser versteht Königstochter und -sohn als Stellvertreter. Es ist ja kein Märchen für den Königshof, sondern ein „Hausmärchen", also für jedermann. Die heißen in anderen Geschichten Hans und Grete. Aber unter den Biedernamen wäre die Aura der goldenen Kugel dahin. Das Andrängen des Banalen wäre von allen Seiten abzuwehren. Hoheit und Erniedrigung der beiden erreichten nicht diese Spannung, genannt „Fallhöhe". Daß sowohl die Königstochter wie der verhexte Königssohn sich Prüfungen unterziehen müssen, darf nicht überlesen werden. Beide stehen zwischen gefährdenden (bösen) und helfenden (guten) Kräften.

Seit das Wünschen nicht mehr hilft

Mit der schönen Einleitung haben die Gebrüder Grimm die Geschichte in eine ziemliche Ferne gerückt. Was aber, wie geschehen Prüfungen und Entwicklungen, Bedrohungen und Verluste, wenn dem Menschen Wünschen nicht mehr hilft? *Peter Handke* (geb. 1942) hat den Grimmschen Märchenanfang zu einem Buchtitel gemacht. „Als das Wünschen noch geholfen hat" (1974) versammelt eine Reihe autobiografisch grundierter Erzähltexte und Gedichte, die einen schwierigen Bewußtseinszustand im Nicht-mehr und Noch-nicht erkunden und beschreiben. Das Gewicht des Titels signalisiert der kurz zuvor erschienene andere „Wunschloses Unglück" (1972). Es ist der biografische, also nichtfiktionale Bericht über den Selbstmord der krebskranken Mutter. Wie ist es zu dieser Ausweglosigkeit der 51jährigen Frau gekommen?

„Als ich im letzten Sommer bei ihr war", schreibt der Sohn, „fand ich sie einmal auf ihrem Bett liegen, mit einem so trostlosen Ausdruck, daß ich ihr nicht mehr näher zu treten wagte. Wie in einem Zoo lag da die fleischgewordene animalische Verlassenheit. Es war eine Pein zu sehen, wie schamlos sie sich nach außen gestülpt hatte; alles an ihr war verrenkt, zersplittert, offen, entzündet..." (st 77).

Ist ein größerer Gegensatz zur schönen Königstochter unseres Märchens denkbar? Wie würde sich die große Sonne über diese „fleischgewordene animalische Verlassenheit", falls sie ihrer ansichtig würde, verwundern? Hätte sie Mitleid? Würde sie so mitleiden, wie sie über die Schönheit sich verwundert hat? Im „Märchen der Großmutter" hat *Georg Büchner* (in der Szenenfolge „Woyzeck") darauf Antwort gegeben. Das (wie das „Sterntaler"-Mädchen) vaterlose und mutterlose Kind sucht Tag und Nacht nach jemand, der ihm in seiner Verlassenheit helfen könnte. Es geht zum Mond, zur Sonne, zu den Sternen. Aber sie sind verfault, verwelkt, verdorben. Sie kommen als mögliche Helfer nicht mehr in Frage. Das alte Märchen setzt die Harmonie der Welt voraus, in ihr das Interesse aller Wesen füreinander. Hier, beim aufgeklärten Georg Büchner (1813–1837), wollen und können die kosmischen Mächte am Schicksal des Ärmsten nicht mehr teilnehmen. „Als das Wünschen noch geholfen hat", einst war der Mensch naturhaft und kosmisch helfenden Wesen verbunden. War es – in der Vorstellung der Menschen – die „paradiesische" Zeit? Oder jene Projektion, die wir heute rückwärts gewandte Utopie nennen?

Beide Buchtitel Handkes – „Als das Wünschen noch geholfen hat" und „Wunschloses Unglück" – signalisieren die Trennung von der einst freundlich helfenden Welt. Die Bücher bezeichnen zugleich eine Wende im literarischen Werk des Autors, weg von den aggressiven Sprechstücken und der experimentellen Prosa hin zur Erkundung der eigenen Lebensgeschichte und Lebensgegenwart. Das reicht von der Tetralogie „Langsame Heimkehr" über die nachfolgenden Romane bis zu den Essays der „Versuche". Wenn Märchenwünsche nicht mehr helfen, die Konflikte des Lebens zu lösen, könnte vielleicht Wahrnehmung helfen? Die Wahrnehmung der eigenen Angst? Die Wahrnehmung des verängstigten Kindes? Die Ausweglosigkeit der „animalischen Verlassenheit"? Ins Positive gerichtet, das Verlangen nach einer Form lebendiger Gegenwart? Vielleicht muß jeder etwas „an die Wand werfen", damit eine Verhaftung an Gestriges, ein Verkapseltes, eine Fixierung aufspringt. Statt die große „Sinn"-Frage zu stellen und „Sinnlosigkeit" abzuwehren, stellt Handkes Ich-Sager im Gedicht „Die Sinnlosigkeit und das Glück" die Frage nach dem gelingenden Augenblick, nach einer Gegenwart im Täglichen, der er zustimmen könnte. Sie bedürfte nicht der Sinnbestätigung von außen. Sie autorisierte, indem sie nichts als sie selbst wäre, den gelingenden Augenblick, vielleicht „kairos". Zum Beispiel: „Wenn das Kind, / das einen anschaut, / nachdem es ein Glas umgeworfen hat, / einen nicht mehr so anschauen müßte, / das könnte das Wahre sein." Nicht mehr schuldbewußt müßte es schauen, ausgesetzt dem strafenden Blick, Vorwurf, Tadel, dem Liebesentzug des Erwachsenen. Nicht störungs-

freie Zeit wird gesucht oder erwartet, sondern kommunikative Gegenwart, „das Gefühl für die Existenz und Existenzbedingung des anderen Menschen, ein starkes, mitteilbares, soziales Gefühl".

Maria Handke, die Armenhäuslerin aus dem Kärntner Dorf, konnte sich ihre Lebensbedingungen nicht wählen. Hineingeboren in eine fast sprachlose Armut, war sie ausgeliefert dem Dienstmädchendasein, ungewollten Schwangerschaften, einem kaum geliebten, bald alkoholisierten Mann, zuletzt der Sterbekrankheit Krebs. Der Sohn schreibt:

„Als Frau in diese Umstände geboren zu werden, ist von vornherein schon tödlich gewesen... Keine Möglichkeit, alles schon vorgesehen: kleine Schäkereien, ein Kichern, eine kurze Fassungslosigkeit, dann zum ersten Mal die fremde, gefaßte Miene, mit der man schon wieder abzuhausen begann, die ersten Kinder, ein bißchen noch Dabeisein nach dem Hantieren in der Küche, von Anfang an Überhörtwerden, selber immer mehr Weghören, Selbstgespräche, dann schlecht auf den Beinen, Krampfadern, nur noch ein Murmeln im Schlaf, Unterleibskrebs, und mit dem Tod ist die Vorsehung schließlich erfüllt" (Wunschloses Unglück, st 17f.).

Eines Menschen Zeit? – Die Jahre eines armen Menschen, eine Vernetzung von jammervollen Ereignissen, niederdrückenden Zuständen, eine Unglückskette. Keine Hilfe aus dem Himmel, keine auf Erden. Kein Pfeil aus dem Köcher des Wünschens erreicht sein Ziel. Die Hilfeschreie kommen nicht an. Keine Freiheit gegenüber Schwangerschaften, keine gegenüber dem Ernährer, keine berufliche Ausbildung, keine Möglichkeit der Selbstbehauptung.

Wird der Mensch nicht immer wieder eingetaucht in Umstände, die ihn erniedrigen, in Verhältnisse, die sein Leben bedrohen, in Konflikte, aus denen er nur als Verlierer herauskommen kann? Ausgeliefert dem Ungeklärten und Bedürftigen in seinem Innern, ausgeliefert Menschen und Lebensbedingungen von außen: sie gefährden, sie überfordern den armen Menschen.

Karin Struck, fünf Jahre jünger als Peter Handke, als Studentin durch die 68er Jahre gegangen, will die Frau nicht mehr als Dulderin, in Abhängigkeit vom Mann sehen, eingesperrt in die häusliche Rolle, in Unterwürfigkeit. Im Roman „Die Mutter" (Frankfurt 1975, also fast gleichzeitig mit Peter Handkes „Wunschlosem Unglück" und „Als das Wünschen noch geholfen hat") fordert die Hauptgestalt, Nora Hanfland, eine junge Frau mit Kind:

„Ich will ein Wert für mich selber sein, und zugleich habe ich die größte Sehnsucht nach einer Mutter, nach Kindern aus meinem Leib, die größte Sehnsucht, eine Große erotische Mutter zu sein. Ganz will ich sein, das ist alles. Wie ich nicht weiß, was die Natur wert ist, immer noch nicht, weiß ich auch nicht, was ich wert bin, was die Mutter wert ist. Die Demütigungen verschütten mein Selbstgefühl, verschleiern mir den Blick. Nur eine starke Erfahrung verändert den Menschen. Ich selber muß erst noch geboren werden. Das ist die schwerste Geburt" (107).

Weder Sprachlosigkeit noch psalmistisches Dulden. Nicht die Gelassenheit des Menschen in einer archaischen Überlebenskultur mit der unveränderbaren Abfolge von Geburt und Arbeit, Heirat und Kinder, Altern und Tod. In der Aufklärungsgesellschaft, ermutigt durch das Bewußtsein emanzipatorischer Ansprüche,

bringt Karin Strucks Nora-Figur mit der Kritik an der mutterfeindlichen Gesellschaft die Lebensansprüche ihrer Person ein. Die industrielle Gesellschaft hat sich von naturalen Lebensformen und Wertvorstellungen bedenklich entfernt. Der einzelne muß die Produktions- und Konsumgesellschaft aushalten. Er kann ihre Bedingungen und sogar Zynismen ein Stück weit durchschauen, kritisieren, für seine eigene Person distanzieren. Er kann sich aber weder den politischen noch den wirtschaftlichen Bedingungen entziehen.

Gegen die beschleunigte Zeit: Die Entdeckung der Langsamkeit

Eines Menschen Zeit. Keiner hat sie so ausdauernd und geduldig dargestellt wie *Hermann Lenz* in seinen – bisher acht – Eugen-Rapp-Romanen, von „Verlassene Zimmer" (1966), „Andere Tage" (1968), „Neue Zeit" (1975) bis „Herbstlicht" (1992). Beginnend mit den Jahren der Großmutter hielt und hält der in München lebende Stuttgarter das Jahrhundert im Auge, in ihm die Geschichte betroffener Personen. Die meisten wollen weiterkommen, es zu etwas bringen. Eugen Rapp, der autobiografischen Hauptgestalt, genügt es, wenn er „durchkommt". Wo alle ihrem Geschäft nachgingen, wo man in honorigen Kreisen es zu einer Präsidentschaft oder Professur bringen wollte, wo alle „fort" gingen in die Karriere oder in die Geldvermehrung, da wollte dieser Eugen Rapp einfach „bei sich" sein. In die Rolle des Beinahe-nicht-Gegenwärtigen verwiesen, stellt der Lenzsche Erzähler das Habenwollen, die Hast, das Nicht-bei-sich-Sein der Zeitgenossen bloß. Kriegszeit, Inflationszeit, Nazizeit (sie deklarierte sich als „Neue Zeit"), wieder Kriegszeit, Nachkriegszeit, Aufbauzeit, Wohlstandszeit, Zeit des Kalten Krieges, Zeit der aufgebrochenen politischen Blöcke: Immer wieder änderte sich die „Zeitstimmung"; immer wieder änderten sich die politischen Vorgaben, Bedingungen, Aufgaben, zu rasch in der Abfolge, zu gegensätzlich für ein einziges Menschenleben. Immer weiter mußte Hermann Lenz sein „Tagebuch vom Überleben und Leben" (Titel des vierten Eugen-Rapp-Romans) schreiben.

Eines Menschen Zeit. Es ist die seine, es ist eines jeden Menschen einzige Zeit, aber eingebunden in die politische Zeit, eingebunden in ein politisches System, in gesellschaftliche Öffentlichkeit, in Kultur und Zivilisation, in öffentliche Stimmung, die er nicht gewählt, in Trends, die er nicht gesucht hat und nicht mitbestimmt. Nicht nur hierzulande, nicht nur in dieser Zeit. Ein Mensch, der in Äthiopien auf die Welt kam, einer, der in Somalia hungert, ein kleiner Bauer, der in Kambodscha sinnlos stirbt, eine Frau, die in Bosnien vergewaltigt wurde, ein Junge, der als Straßenkind in Brasilien sein Leben beginnen muß, ein chinesischer Arbeiter oder Professor, dem das Fahrrad als schnellstes Verkehrsmittel zur Verfügung steht, ein Fürstensohn aus Saudi-Arabien, ein islamisches Mädchen aus Schiras oder Kabul, eine Kassierin im deutschen Supermarkt, eine Unternehmerin aus

Hamburg, ein Herr mit Chauffeur, eine Dame aus der Jet-set-society: sie alle erfahren ihre Lebenszeit anders, satt oder hungernd, bedrängt oder American-Express-Card-frei, elend oder gefährlich maßlos, fuß-langsam oder düsen-lärmend.

Eines Menschen Zeit. Lebt einer in einer langsamen oder in einer sich beschleunigenden Fortschrittskultur? In einer langsamen Kultur dürfen, durften sich die Menschen einfügen in den biologischen und kosmischen Rhythmus der Zeit, Tag und Nacht, Morgen und Abend, die Jahreszeiten, Mutterschaft, Erntezeit, festliches Innehalten, Geburt und Tod. Das Fortschrittszeitalter hat die Zeit nicht nur linear und metrisch gemacht, sondern auch beschleunigt. Beschleunigt wurden Handlungsabläufe, Herstellungsabläufe, die Durchläufe von Geld und Ware, motorische Bewegungen jeder Art. In jüngster Zeit wird sogar biologisches Wachstum durch technischen Eingriff beschleunigt. Die Beschleunigung reicht von der Fabrik bis ins Gewächshaus, vom Fließband bis in den Hühnerstall (42 Tage für die Produktion eines schlachtreifen Hühnchens), von der Schiene und Straße bis zu den Flugrouten. Sie greift nicht nur in unseren Kopf, sie greift in die Seele.

Die forcierte Beschleunigung macht aus dem biorhythmisch ausgestatteten Menschen ein nervös hektisches Wesen, immerzu unterwegs zu einem Tun, Vorhaben, Unternehmen, Termin, Plan. Auch die sogenannte Freizeit steckt voller Termine, Aneignungen, Informations-, Reise-, Zerstreuungs-, Vergnügungszwängen. Nicht nur die Hühner werden krank ob der Geschwindigkeit, mit der sie schlachtreif werden sollen, auch die Menschen: krank vor Hektik, krank von Bedürfnissen, krank von Leistungs- und Konsumzwängen. Je mobiler, je schneller dieses Leben geworden ist, desto mehr Gestreßte, Geschädigte, psychisch und sozial Beschädigte in unserer Gesellschaft. Nicht, daß alle Mobilität und Beschleunigung blankem Übermut entspränge. Jeder weiß, das Überleben der immer schneller wachsenden Menschheit verlangt seinen Preis. Die beschleunigte Vermehrung der Esser und Wohner, die geballte Massierung setzt Bedingungen. Nicht nur der Lebenskampf nimmt zu, die Überlebenskämpfe werden härter. Gefühle der Geborgenheit schwinden proportional zu Beschleunigung, zu hergestellter und verhinderter Nicht-Heimat durch exzessive Mobilität.

Eine Art von totaler Mobilmachung hat sich mit der Neuzeit in Gang gesetzt. So nicht gewollt, aber erzwungen durch Produktion, Programme, Veränderungen, Motoren, durch Aufbau- und Abbaubewegungen, durch Auswechseln von Maschinen und Menschen, durch die Devise „time is money", durch notwendige, behauptete, beschleunigte, zerstörerische Veränderungen vielfacher Art. Mobilität ist geradezu die Pseudoethik der Moderne geworden. Je mehr ein Mensch sich leistet, je schneller er Kleider, Auto, Wohnung wechselt, desto mehr muß er arbeiten, desto schneller Geld verdienen.

Aber nicht nur beschleunigter Bedarf, auch die Theoretiker der Beschleunigung sind auf den Plan getreten. Je mehr Verbrauch, desto mehr Arbeitsplätze, sagen sie. Das Theorem gehört in den Bereich der Sachzwänge. Ihnen soll sich der Mensch,

der keine Sache ist, unterwerfen, damit er ein brauchbarer Mensch ist. Unterwerfen im Namen der Konsumfreiheit, der Arbeitsplätze, der schnelleren Produktion. Ein Mensch kann heute bis ins hohe Alter erfolgreich arbeiten und produzieren – bis er merkt, daß seine Lebenskraft verbraucht ist. Und manch einer merkt mit Schrecken, daß er gar nicht gelebt, daß er immer nur gearbeitet, die Produktion angetrieben, sein Geld vermehrt hat, daß er sich von einem Termin zum nächsten hat drängen lassen und daß er nicht als Mensch in der Zeit gelebt hat. Die biorhythmische Lebenszeit war ihm nicht gut genug, nicht schnell genug. Er hat sie überwunden, überlistet.

Autoren haben die Langsamkeit neu entdeckt; *Sten Nadolny* mit seinem Roman „Die Entdeckung der Langsamkeit" (1983), *Peter Handke* seit seiner Tetralogie „Langsame Heimkehr" (1979–81), *Peter Sloterdijk* in seiner Kritik „planetarischer Mobilmachung" und seinem Plädoyer für einen „Eurotaoismus" (in: „Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik", Frankfurt 1989). Der Taoismus lehrt den Menschen, sich einzulassen in die biorhythmische Zeit der Natur.

Sloterdijk: „Die Moderne hat uns mit Handlungstheorien überfüttert – vom Erleiden hat sie nie etwas anderes gewußt als dies, daß es als Motor für Handlungen ‚benutzt' werden kann" (28). Kritisch ironisch: „Der kategoriale Impuls der Moderne lautet: um uns anhaltend als Fortschrittswesen zu betätigen, sollen wir alle Zustände überwinden, in denen der Mensch ein gehemmtes, ein in sich angehaltenes, ein unfreies, ein erbarmungswürdig festgestelltes Wesen ist" (39).

Heißt „langsam sein" in der industriellen Gesellschaft minderwertig sein? Minder brauchbar, minder effizient, minder produktiv? Weniger Bedarf, weniger Konsum, weniger elektronisch verbreitete Information? Daß ein Unmaß motorischer Mobilität krank macht, kann jeder Lehrer nicht nur an Schülern beobachten, jeder Mensch weiß es aus eigener Erfahrung.

Eine Verhaltensphilosophie, fast Theologie der Langsamkeit hat seit den mittleren 70er Jahren *Peter Handke* entdeckt. Im Salzburgroman „Der Chinese des Schmerzes" (1983) sagt der Lehrer Andreas Loser (Loser von „lauschen"), der sich für ein Jahr vom Schuldienst befreien läßt: „Ich hatte jetzt Zeit. Dieses Zeithaben war keine Empfindung, sondern die Lösung: die Lösung aller widersprüchlichen Empfindungen ... was üblich ‚im Stand der Gnade' genannt wurde, sollte vielleicht ‚im Stand des Zeithabens' heißen" (39f.). Filip Kobal lobt bei seiner Wanderung in den slowenischen Karst (Handkes Mutter war slowenischer Herkunft) die Landarbeiter in den Kleinfeldern: „Sie arbeiteten mit vollendeter Langsamkeit, so daß selbst von ihrem Gebücktsein und gegrätschten Dahocken Anmut ausging" (im Roman „Die Wiederholung", 1986, 287). Auf dem Heimweg in sein Kärntner Dorf sagt Kobal: „Es zog mich hin, als würde ich von dem Ort magnetisiert, doch ich befahl meinem Herzen die Langsamkeit" (328). Peter Handke ist seit Jahrzehnten ein großer Wanderer. Im ersten Erzähltext von „Langsame Heimkehr" (1979) entdeckte er er die „friedensstiftende Form" in Natur und Geschichte, erkennt sie in einem Augenblick der Erleuchtung als sein persönliches „Gesetz". „O langsame

Welt", ruft Valentin Sorger am Ende der Erzählung. In Paul Cézannes Welt entdeckt Handke Stifters „sanftes Gesetz", diese österreichische und europäische Korrespondenz zum altchinesischen Tao. Handke zitiert Stifters berühmte (aber dennoch vergessene) Vorrede zu „Bunte Steine": „Das Wehen der Luft das Rieseln des Wassers das Wachsen der Getreide das Wogen des Meeres das Grünen der Erde das Glänzen des Himmels das Schimmern der Gestirne halte ich für groß... Wir wollen das sanfte Gesetz zu erblicken suchen, wodurch das menschliche Geschlecht geleitet wird" („Die Lehre der Sainte-Victoire", 1980, 74). Im autobiografischen Text „Nachmittag eines Schriftstellers" (Salzburg 1987) schreibt, ja verkündet Handke: „Ihr wißt ja, die einzige Erleuchtung, die ich bisher hatte, ist die Langsamkeit" (57). Und die vielen Stufen zum Salzburger Mönchsberg hinaufsteigend, sinniert der Heimkehrende: „Warum hatte man nie einen Gott der Langsamkeit erfunden?" (89) Im „Versuch über den geglückten Tag" (Frankfurt 1991) lobt er „das Lassen als Tun". Lassen war „eine Tätigkeit". Der Augenblick war zu „beherzigen". „Der Lauf des Tages" mußte bewußt gemacht werden. War das nicht schon „eine Art von Verwandlung"?

„Innehalten in deiner ewigen Unruhe, und es kommt zur Ruhe auf der Flucht" (80f.). Der Betrachter hört das Läuten der Glocken im Turm der dörflichen Kirche. Sein Kommentar: „Tief in der Erdkugel ereignen sich manchmal Beben, die sogenannten ‚langsamen', von denen der Planet dann, wie man sagt, noch eine Weile nachläutete; die ‚Glockenbewegung', das Läuten der Erde" (84f.). „Die Langsamkeit ist das Geheimnis, und die Erde ist manchmal etwas sehr Leichtes: ein Schweben, ein Ziehen, ein gewichtloses Bild, ein Sinnreich, ein Eigenlicht – übernehmt dieses Bild für euer Weitergehen, es gibt den Weg an, und ohne das Bild eines Weges gibt es kein Weiterdenken", sagt Nova, die Verkünderin des neuen Zeitalters in „Über die Dörfer" (1981). „Ja, es gilt, dem langsamen Blick, wenn dieser zugleich ein Aufblicken ist, lächeln aus den Dingen die Antlitze der Götter. Und die Stimme der Gottheit geht so: Du kannst dich liebhaben" (ebd. 103).

Der Entdecker und schließlich Verkünder der Langsamkeit hat in dem generationsälteren *Hermann Lenz* einen Gleichgesinnten erkannt. Lenz, der hartnäckige Verteidiger der „alten Zeit", hat – lange vor jeder Theorie – die Gefahren rücksichtsloser Beschleunigung instinktiv gespürt. Eugen Rapp, die Hauptgestalt seiner autobiografischen Romane, hat sich, seit er fühlen und denken kann, für langsame Tage entschieden – gegen die Hektik derer, die es zu etwas bringen wollen, die einer Karriere, sozialem Aufstieg, einem Titel oder bloßer Geldvermehrung nachjagen, die sich dem Dabeisein beim jeweiligen Gleich- und Fortschritt verschrieben haben. Freilich hat nicht jeder die Kraft, nicht mitmachen zu müssen. Und manche müssen hektisch ums bloße Überleben kämpfen.

Bleibt die Botschaft der „Langsamkeit", des „langsamen Blicks" nur eine Botschaft für musisch Gehende oder solche, die zufrieden sind mit dem von ihnen erreichten Status? Wäre Langsamkeit die neue Askese? Um den Preis freilich, daß

man rechts und links überholt wird von schnelleren Läufern, von motorisch Fahrenden, von elektronisch Ordernden? Mit „Botschaften" verhält es sich schwierig. Nicht jeder will sie hören. Er kann auf falsche „Botschaften" verweisen. Fast jeder kann Gründe gegen sie anführen, sie zur Kenntnis nehmen, aber als unlebbar bezeichnen. Merkwürdig, daß in diesen Jahren kein Autor den „langsamen Gott" erkannte.

Friedlich leben in der Zeit, unter Menschen, mit der Natur, mit sich selbst: es ist der Wunsch jedes bewußt lebenden Menschen. Aber in der gesellschaftlichen Wirklichkeit erfährt er oft mehr deren Gegenkräfte. Nicht immer vermag der schwache Mensch, sich gegen sie zu behaupten. Handkes Valentin Sorger (aus „Langsame Heimkehr") will, nachdem er einen Sommer lang in der amerikanischen Tundra nördlich des Polarkreises seine Kräfte wieder gefunden und versammelt hat, „auch gegen die Zeit ein richtiges Leben führen". Er glaubt, er habe seine „friedensstiftende Form" gefunden, wirksam – trotz der Katstrophen – in Natur und Geschichte, zu verwirklichen im eigenen Leben.

Seit langem wissen wir, daß nicht nur die Politik unser aller Schicksal ist, wie Napoleon gesagt haben soll, sondern auch die Wirtschaft. Arbeit oder Arbeitslosigkeit, Wohlstand oder Armut, Leben unter primitiven oder hochentwickelten Produktionsmöglichkeiten, soziale Einbindung der Arbeit oder rücksichtsloses Gewinnstreben bedingen das Leben eines jeden Menschen.

Politische Zeit: Die Bewertung der Vergangenheit

Wir kennen die Herrschaftsabfolgen in diesem Jahrhundert in unserem Land: vom Kaiserreich zum Hitlerreich zum neu totalitären Staat in Ostdeutschland. Dazwischen die mißglückte Republik nach dem Ersten Weltkrieg, der anstrengende und, wie die meisten glauben, geglückte Versuch nach dem Zweiten, verbunden mit dem Glück und den Nöten der Wiedervereinigung des deutschen Volkes. Keiner ist eine Insel, niemand lebt solitär. Fast die gesamte Literatur der ostdeutschen und ehemals ostdeutschen Autoren (weit über die Hälfte der bekannten Autoren mußten die DDR zu deren Lebzeit verlassen) beschäftigt sich mit den widrigen, ja totalitären Zeitläuften dieser zwangssozialistischen Jahrzehnte. Nach 1945 sprach man in der westdeutschen Literatur von „Bewältigung der Vergangenheit". Man gebraucht das Wort heute ungern, weil es Mißverständnis ermöglicht. Aber die Auseinandersetzung mit der kontinuierlichen und brüchigen öffentlichen Zeit, welche die persönliche Zeit bedingt, ist jeder Generation aufgegeben.

Die Fragen: Wo und wie hat der einzelne dem Unrechtsystem zugestimmt, widersprochen, wo hat er sich herausgehalten, zurückgezogen aus Feigheit oder um zu überleben, diese Fragen lassen weder den einzelnen noch die Gesellschaft los. Täter sein, Mitmacher, Mitläufer, Mitdulder, öffentlicher Widerspruch oder Rück-

zug ins Private, öffentliches Schweigen zu Unrecht und Gewalt, elender Kampf ums eigene Überleben: das waren schon einmal die gewählten, die halb freiwilligen und die unfreiwilligen Verhaltensmuster in der ersten Jahrhunderthälfte. *Günter de Bruyn* (geb. 1926), in Berlin aufgewachsen, machte sich an die Bilanzierung der Lebensbedingungen und Verhaltensweisen. In einem offenen Brief zu seinem autobiografischen Bericht „Zwischenbilanz" (1992) schrieb er, es gebe „ganze Regionen, in denen er oder seine Umgebung zum Spielball von Kräften wurde, die sich ihm nie oder nur in Verkleidung zeigten". In „Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin" (1992) erkundet er diese Zeitkräfte.

„Den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen und zu zeigen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt inwiefern es ihn begünstigt", dies, meinte *Goethe* in der Einleitung zu „Dichtung und Wahrheit", sei die Hauptaufgabe der Autobiografie. Dann spricht Goethe vom „Jahrhundert, welches sowohl den Willigen als Unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet, dergestalt, daß man wohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte... ein ganz anderer geworden sein." Goethe war, als er diese Sätze schrieb, 62 Jahre alt; durch Natur, Bildung und soziale Stellung privilegiert. Daß auch er um sein Leben kämpfen mußte, verraten „Werther" und „Faust". Politische Opposition oder gar Widerstand gegen staatliche Gewalt blieben ihm fremd. Mit dem Krieg kam er zweimal in Berührung. Aber Soldatsein, Gefangenschaft, Gefängnis, Nichtzulassung zu Ausbildung und Studiengängen aus politischen Gründen, das alles blieb ihm erspart, war ihm kaum denkbar. Er konnte sich im feudal Politischen ministeriell einrichten. Die politischen Zugriffe des 20. Jahrhunderts auf jedermann, sei er Untertan, Parteigenosse oder republikanischer Bürger, waren ihm nicht vorstellbar. Noch lebte man – überwiegend – im Ständestaat. Man blieb – von Ausnahmen abgesehen – an seinem sozialen Platz, der in den meisten Fällen durch Geburt bestimmt wurde. Keine politische „Wendezeit" in Weimar, trotz der Französischen Revolution. Noch nicht.

Christa Wolf, Monika Maron, Renate Feyl, Christoph Hein, Wolfgang Hilbig, Kurt Drawert, Reiner Kunze, um nur einige Namen zu nennen, sie alle beschäftigen sich seit der „Wende" 1989 mit jener „Bewältigung der Vergangenheit", die eine sozialistische war, die im Namen des besseren Teils der Menschheit antrat und einen Gefängnisstaat produzierte mit unvorstellbarer Zerstörung von Land und Menschen und persönlicher Lebenszeit. Über deren vermeintlichen oder wirklichen Verlust klagen so viele Menschen der ehemaligen DDR[1].

Die Lebensalter als Lebenszeit

Eines Menschen Zeit war vom Barock bis weit ins 19. Jahrhundert vor allem die Abfolge der Lebensalter. Die Zeit des einzelnen verläuft ja nicht nur synchron mit

politischer Zeit, sondern auch diachron, lebens- und entwicklungsgeschichtlich. Politisch konnte der einzelne in feudaler Zeit, selbst wenn er gewollt hätte, nichts ändern. Er mußte mit dem eigenen Leben zurechtkommen. Shakespeare hat in seiner Komödie „Wie es euch gefällt" dem melancholisch witzigen Jaque die Betrachtung der Lebensalter in den Mund gelegt. Es sind die berühmten Sätze von der Welt als Bühne, der Mensch auf ihr nur Spieler. Er mimt seine Rolle durch sieben Akte. Sie heißen: Kind, Schuljunge, Liebhaber, Soldat, Richter, alter Mann, Greis. Als Kind unmündig, greint er als Schuljunge. Der Liebhaber schmachtet. Der Soldat schwört seinen Eid und lebt in zweifelhaftem Ruf. Der Richter ist wohlgenährt und förmlich. Der Alte wird ins Haus zurück verwiesen. Der Greis verliert die Kraft der Sinne, die Zähne und jede Lebenskraft. Das ist Shakespeares Typologie der Lebensalter, nicht neu in der Abfolge, originell in der sprachlichen Charakterisierung.

Der kulturgeschichtliche Betrachter ist überrascht, daß *Romano Guardini* ein Jahrzwölft nach dem Zweiten Weltkrieg auf die Lebensalter zurückkommt, als sich entindividualisierter, historischer und ideologischer Streit bereits anbahnte. Die kleine Schrift „Die Lebensalter" (Würzburg 1959), hervorgegangen aus einer Münchner Vorlesung über Grundfragen der Ethik, darf man als ein Stück Vermächtnis des großen Erziehers lesen. Es klingt abendländisch, christlich und humanistisch. Wurde hier nochmals Unverlierbares festgehalten – oder lag es bereits im Gegentrend? Wenige Jahre später entwickelte sich von den Universitäten her ein neu ausgerichtetes politisches, ja revolutionäres Interesse. Alle Schuld und alles Versagen wurde von den Rebellierenden der 68er Generation der (Wohlstands-)-Gesellschaft zugeschrieben. Daß sich der einzelne damit zugleich politisch und individuell entlastete, wurde früh deutlich. In der Literatur notierte man schon in den frühen 70er Jahren den Umschlag zu einer „Neuen Subjektivität". Das Ich stand wieder im Mittelpunkt mit seinen Nöten, seinen Ansprüchen, seiner Suchbewegung, Erwartung. Wollte Guardini in den späten 50er Jahren bereits auf die Wahrnehmung der subjektiven Anforderungen und Gefährdung, auf eine Richtung von Wahrnehmung und Moral aufmerksam machen, die keine Ideologie und kein geordneter Staat aus der Welt schaffen kann? Auch wenn die Bindung an die Tradition überdeutlich ins Auge fällt und der Einfluß des Politischen auf des Menschen Zeit unterbelichtet erscheint, enthält Guardinis Darstellung genug Erkenntnis, kritischen Diskurs und energetischen Impuls für nachfolgende Generationen. Man kann ihr, trotz Verhaftung an idealtypische Rede und gestaltphilosophische Grundierung, klassischen Rang nicht absprechen.

Guardini unterscheidet – nicht bildhaft wie Shakespeare, aber auch nicht weit von ihm – statt seiner sieben sechs Lebensalter. Mit Ausnahme des ersten bezeichnet er sie attributiv: „Das Kind, den jungen, den mündigen, den reifen, den alten, den senilen Menschen" (11). Jeder Übergang zur nächsten Phase ist mit einer Lebenskrise verbunden. Guardini macht, wie der Untertitel sagt, auf die „päd-ago-

gische und ethische Bedeutung" der Lebensalter und ihrer Krisen aufmerksam. Philosophisch geht es ihm um „die eigentliche Spannung" zwischen „Wandel und Selbigkeit" der Person, pädagogisch aber um die Wahrnehmung der Krisen, um die Veränderung der Kräfte, um sensibles Erkennen und moralischen Anspruch.

Guardini schreibt dem jungen Menschen „natürlichen Idealismus" zu, dem mündigen Menschen „Charakter": „Zuverlässigkeit", „Treue", „Ehre", kritische Unterscheidung als Fähigkeit und Tugend. Wenn der heutige Leser solche Zuordnungen liest, kann er ironisch die Wimper zucken, die Aussagen als idealisierenden Humanismus einer vergangenen Zeit taxieren. Er hat das zum Schimpfwort geronnene Urteil „Sekundärtugenden" aus Politikermund im Ohr. Er kann aber auch die Differenz bedenken zwischen modischer Verächtlichmachung und der Unfähigkeit vieler, ihr Lebensalter zu akzeptieren; „Sechzig Jahre und kein bißchen weise", triumphierte ein bekannter Filmschauspieler unter dem Beifall der Showgäste. Wenige Jahre später war er tot. „Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen", spricht der Schriftsteller Robert Plath psalmistisch in Gabriele Wohmanns Roman „Schönes Gehege" (1975). Mit seinem behutsamen Denken und Sprechen entspricht Plath nicht mehr den Erwartungen des Fernsehregisseurs A. P. Roll, der seinen Autor als Entlarver des Kaputten genüßlich vorstellen will. – Gibt es ihn noch, den „reifen" Menschen? Ist seine Gestalt erstrebenswert? Romano Guardini setzt den „reifen" Menschen, älter werdend, mit dem „weisen" Menschen gleich, „der um das Ende weiß und es annimmt". Das ist biblisch und humanistisch.

Die Lebensalter in ihrer Eigengestalt spielen heute in der Öffentlichkeit eine geringe Rolle. Entweder ist der Mensch leistungsfähig oder er scheidet aus dem Produktionsprozeß aus. Davor lernt und studiert er für die Eingliederung in die Leistungsgesellschaft. Erst mit der rapiden Alterung und Überalterung der Gesellschaft kommt die Spätphase des Menschen ins öffentliche Blickfeld, weil sie von den Leistungsträgern zu bezahlen ist; zuerst die Rente, später die Pflegeversicherung. Es ist, als wären die Lebensalter von der Kinderkrippe bis zur Pflegestation nur auf materieller Ebene vorhanden, als finanziell kalkulierbare Größen, als Einnahmen und Ausgaben.

Die Industrie und Politiker vor Wahlen arbeiten mit Optimismus. Literatur und Kunst stören unbedachten Optimismus. Sie bringen immer wieder die Melancholie des Menschen, seine schwierige Verträglichkeit – wie übrigens auch die Weisheitsbücher der Bibel – ins Blickfeld. Romano Guardini beschreibt eindrucksvoll das Müdewerden des alternden Menschen, den Schwund des Interesses an der immerfort streitenden Welt, die andrängenden Fragen des Warum und Wozu. Wozu habe ich mich angestrengt? Wozu soll ich mich weiter anstrengen, wenn ich nichts verändere, wenn das Gewicht dieser Welt zu schwer ist, wenn ich nur mit Mühe die Enttäuschungen des Lebens aushalte, wenn „die Kraft der Verheißung" des Lebens und der Liebe schwächer wird und schließlich schwindet? Dreiste Ideolo-

gen und rücksichtslose Produzenten wollen den Menschen ihr Eigenrecht auf Zeit und Lebensalter nicht zugestehen. Religion, Literatur und Kunst beanspruchen dieses Recht. Ja, sie machen den Menschen auf „eines jeden einzigen Leben" (der Titel eines Gedichtbands von Reiner Kunze, 1985) aufmerksam.

Biblische Zeit als „friedensstiftende Form"

Die Zeit als Lebenszeit ist ein kostbares Gut. Für den modernen Menschen kommt die große Zeit aus dem Unendlichen. Sie läuft gleichmäßig linear ins Unendliche weiter. Die altjüdische Bibel betont das persönliche Zeiterleben, die Zeit als Geschichte des Bundesvolkes und die Zeit eines Menschen, die „siebzig Jahre, wenn's hochkommt, achtzig Jahre währet, und wenn's köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen", das Leben, und „es fährt schnell dahin, als flögen wir davon" (Ps 90,10). Die biblische Zeit ist nie unpersönlich, nie bloß eine quantitative Größe. Sie verläuft biorhythmisch von der Geburt bis zum Tod. Auf Tätigsein folgt Ermüdung, auf den Tag Nacht, auf den Winter Fühling, der Sommer als Erntezeit. Die erlebte und erlebbare Zeit ist vom Schöpfergott gesetzt. Nicht Arbeitszeit und Urlaubszeit, nicht Freizeit und unfreie Zeit strukturieren das Jahr, sondern der kosmische Lauf von Sonne und Mond, in deren Wachstums- und Lichtzeit sich der Mensch eingliedert, die er mit religiösen Festen markiert und erhöht. Durch die biorhythmische, die Naturzeit hindurch machen die biblischen Propheten auf die Heilsgeschichte der Zeit aufmerksam, auf das Offensein aller Zeit zu Gott hin, auf sein Handeln in der Geschichte des Volkes. Eindrucksvoll bedenken die Psalmisten auch die Bedrängnis und Hoffnung des einzelnen. Die Propheten erwarten in bedrängten Zeiten das machtvolle Eingreifen ihres Gottes, eine dauerhafte Friedensform durch den messianischen Friedensbringer. Die Christen glauben, daß der Friedensbote Gottes als messianischer Friedensstifter gekommen sei, obwohl das Leben dieses Boten in seiner Lebensmitte gewaltsam abgebrochen wurde. Aber Generationen über Generationen mußten die Nachgeborenen notieren, daß trotz der botschaftlich ausgesprochenen und durch Tod bezeugten Friedenskraft Kriege, Morde, Streit mit tödlichem Ausgang nicht weniger geworden sind. Dennoch suchen Menschen allerorten – ob Christ oder Jude, Buddhist oder moralischer Atheist, ob Arbeiter, Bauer oder Intellektueller – die „friedensstiftende Form" in ihrem Leben.

Wir haben nicht ausdrücklich vom griechischen „kairos" gesprochen, jenem erfüllten, erfüllbaren, entscheidungs- und bedeutungsvollen Augenblick, den es in jedem Leben, in jeder Dichtung, in jeder verheißenen und ausgeübten Religion gibt. „Zeit haben", die Zeit erkennen, Zeit finden, seine persönliche Zeit verstehen – ein anderes Wort für „Gnade"? Seit die öffentliche Zeit auf „Fortschritt" aus ist, auf Beschleunigung der Produktion, auf die Politisierung des Bürgers, ist die päd-

agogische und ethische Aufmerksamkeit auf eines jeden Menschen einzige Zeit in den Hintergrund gedrängt worden. Nicht nur unsere Nöte und Unfreiheiten, auch unsere persönliche Freiheit, unser Aufmerken, unser behutsames Denken, unsere auszufüllende Gegenwart geschehen in der Zeit. Wir müssen sie erkennen, unterscheiden, wählen. Wir können Zeit, die uns gestaltet, mitgestalten.

ANMERKUNGEN

[1] Einige Buchtitel: Christa Wolf, Was bleibt (Berlin 1989, Frankfurt 1990); Monika Maron, Stille Zeile sechs (Frankfurt 1991); Nach Maßgabe meiner Befreiungskraft. Artikel und Essays (Frankfurt 1993); Renate Feyl, Ausharren im Paradies (Köln 1992); Christoph Hein, Horns Ende (Darmstadt 1985); Drachenblut (Frankfurt 1989); Der Tangospieler (ebd. 1989); Wolfgang Hilbig, Grünes grünes Grab. Erzählungen (ebd. 1993); Kurt Drawert, Spiegelland. Ein deutscher Monolog (ebd. 1992); Reiner Kunze, Am Sonnenhang. Tagebuch eines Jahres (ebd. 1993); Deckname „Lyrik". Dokumentation (ebd. 1990); Günter de Bruyn, Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin (ebd. 1992); Jubelschreie, Trauergesänge. Deutsche Befindlichkeiten (ebd. 1991); Chaim Noll, Nachtgedanken über Deutschland (rororo 1992); Wir Kollaborateure. Der Westen und die deutschen Vergangenheiten (Hamburg 1992); s. dazu: P. K. Kurz, Es geht um mehr als Christa Wolf. Zum jüngsten deutschen Literaturstreit, in dieser Zschr. 211 (1993) 352–356, jetzt auch in: P. K. Kurz, Komm ins Offene. Essays zur zeitgenössischen Literatur (Frankfurt 1993); Das beschädigte Land. Aufzeichnungen, Berichte, Erzählungen der literarischen Saison '93, in dieser Zschr. 211 (1993) 663–678.

UMSCHAU

Afrikanische Philosophie

Daß der Einfluß des modernen Afrika auf das kulturelle Leben in Deutschland zunimmt, bedarf keiner weiteren Ausführungen. In Wissenschaft, Literatur, Kunst und Sport, überall beteiligen sich Afrikaner und sind inzwischen in einigen Bereichen führend. Eine andere Frage ist, wie die Öffentlichkeit auf diese Entwicklung vorbereitet ist. Afrikaner müssen sich ihre kulturelle Anerkennung und Integration noch immer hart erkämpfen. Sie werden mit Vorurteilen, oft sogar mit gewaltsamen Übergriffen konfrontiert. Doch über diese von Extremisten verursachten Schwierigkeiten hinaus begegnen sie einer auch in den eher gebildeten Schichten weit verbreiteten und oft zu Mißverständnissen führenden Unkenntnis ihrer Kultur, ihrer Geschichte und ihres Denkens.

Eine Reihe neuer, zum Teil erstmals auf deutsch erschienener Bücher zu diesem Problemfeld möchte dazu beitragen, dem entgegenzuwirken, weniger durch äußerliche „Information" als durch eine Interpretation der gegenwärtigen geistigen Situation Afrikas, auch durch Afrikaner selbst und insbesondere in der Begegnung mit der deutschen Kultur.

So beschreibt *Peter Martin* die Geschichte von Afrikanern mit Deutschen anhand von Einzelbiographien[1]. Nicht um allgemeine Phänomene wie Kolonialismus und Entwicklungshilfe geht es ihm, sondern um den Einfluß von Afrikanern auf Kultur und Bewußtsein der Deutschen, angefangen von der Stationierung afrikanischer Legionäre an den Grenzen des barbarischen Germanien der römischen Kaiserzeit über die „Mohren" („Mauri") der Kreuzzugszeit bis hin zu Immigranten zur Zeit des internationalen Sklavenhandels. Die „Kammermohren" des 18. Jahrhunderts etwa waren nach Martin keine Sklaven, sondern Dienstboten, oft genug gehobenen Standes, die es durch Fleiß und freundliches Benehmen zu Wohlstand und Ansehen in ihrer deutschen Nachbarschaft brachten. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts kam es mit der Entstehung biologistischer und rassistischer Theorien zu einer Umkehrung dieser bis dahin positiv verlaufenden Entwicklung. Eine Darstellung afrikanisch-deutscher Beziehungen unter diesem neuen Aspekt bis heute faßt Martin für einen zweiten Band seines Werks ins Auge, der demnächst erscheinen soll.

Unter den zahlreichen Biographien fällt eine ganz besonders ins Auge, diejenige *Anton Wilhelm Amos* aus Axim an der ghanaischen Goldküste. Kurz nach 1700 geboren, kam Amo 1707 über Amsterdam an den Hof des Herzogs von Braunschweig-Wolfenbüttel, erhielt eine schulische Ausbildung und immatrikulierte sich 1727 an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Halle. 1729 verteidigte er seine Inauguraldissertation „Das Recht der Afrikaner in Europa" („De iure Maurorum in Europa"), eine Arbeit, die leider verloren ist. Nach den Annalen der Universität hat Amo darin gezeigt, wie vom römischen Recht her Freiheit und rechtliche Gleichstellung von Afrikanern in Europa garantiert und infolgedessen der moderne Sklavenhandel unrechtmäßig sei.

Kurz danach hat Amo Halle verlassen und schrieb sich im Lauf des Jahres 1730 in Wittenberg ein. Dort verfaßte er 1734 an der philosophischen Fakultät eine zweite Dissertation mit dem Titel „De humanae mentis apatheia" (etwa: „Die Emotionslosigkeit des menschlichen Geistes"). Als Magister hatte er von nun an das Recht, Vorlesungen zu halten und Prüfungen abzunehmen. Zwei Jahre später übte er dieses Recht auch in Halle aus. Ob er, wie einige Quellen vermuten lassen, in den 40er Jahren Staatsrat in Berlin wurde, ist unsicher. 1753 kehrte er nach Ghana zurück und lebte bis zu seinem Tod in einem Fort der West Indian Company in Chama.

Während Martins Interesse an Amo mehr biographischer Natur ist, geht es *Paulin Hountondji* aus Bénin um das philosophische Vermächtnis des Ghanaers[2]. In seinem erstmals 1983 erschienenen, nun ins Deutsche übertragenen Buch

„African Philosophy. Myth and Reality" geht er kurz auf „De humanae mentis apatheia" und auf das Hauptwerk Amos „Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi" ein.

Vom gegenwartsphilosophischen Standpunkt aus betrachtet hat eine solche Untersuchung lediglich historischen Wert. Sie zeigt Amo als einen Vertreter der vorkritischen Aufklärung. Doch steht Amo immerhin in unmittelbarer Nähe zu Christian Wolff, dem Lehrer Kants, und war Zeitgenosse Lessings. „De humanae mentis apatheia" ist die typische Widerlegung des Vitalismus durch einen Mechanizisten. Amo zeigt, daß der menschliche Geist nicht eigentlich passiv, sondern vielmehr „apathisch" sei, daß Aktivität nicht mit Emotionalität verwechselt werden dürfe. Wie es durch die Sinne zu einer Verbindung zwischen Körper und Geist kommt, muß nach Amo dahingestellt bleiben. Das Geheimnis des Lebens könne nicht einfach dadurch gelöst werden, daß man alle seine Funktionen, auch die passiv rezeptiven, also materiellen, geistig deutet (133–138).

Trotz seiner Zeitgebundenheit ist Amos Ansatz ernst zu nehmen, insbesondere hinsichtlich seines Einflusses auf einige Vertreter der afrikanischen Gegenwartsphilosophie. Hountondji weist zum Beispiel darauf hin, daß sich Kwame Nkrumah in seiner Polemik gegen den Idealismus auf Amo bezogen habe (124) und von Kant und der sprachanalytischen Philosophie beeinflußte Philosophen wie Kwasi Wiredu und Kwame Gyekye, ihm nachfolgend, in der Tradition eines, wenn man so will, „ghanaischen Rationalismus" stünden.

Worum es Hountondji aber vor allem geht, ist, zu zeigen, daß afrikanische Philosophie nicht etwas von der Gesamtheit aller anderen philosophischen Traditionen völlig Verschiedenes, Exotisches ist, sondern eine Denktradition unter vielen mit ihren ganz eigenen Entwicklungen und Gesetzlichkeiten. Er wendet sich vor allem gegen die sogenannte „Ethnophilosophie", die aus der ethnologisch-kulturanthropologischen Analyse traditioneller afrikanischer Kulturen hervorging und den Europäern eine Art afrikanisches Klischee vermittelte, statt sie denkerisch herauszufordern. Eine philosophische Diskussion im traditionellen Sinn mit oder innerhalb der Ethnophilosophie habe es nie gegeben. Ethnophilosophie sei nicht als Philosophie akzeptiert worden, sondern habe eher als kulturanthropologisches Kuriosum gegolten.

Freilich sei die Entwicklung nicht auf dieser Stufe stehengeblieben. Zwischen dem ersten ethnophilosophischen Beitrag des belgischen Missionars Placide Tempels („Bantu-Philosophie", 1948) und einem Werk wie dem des Ruandesen Alexis Kagamé („Ruandesische Seinsphilosophie", 1956) habe doch ein weitgehender Differenzierungsprozeß stattgefunden (33 f.). Kagamé sei zwar anfänglich noch der Meinung gewesen, er habe eine eigene, traditionelle ruandesische Auffassung vom Sein entdeckt. In Wirklichkeit jedoch habe er lediglich gezeigt, wie sich die traditionelle ruandesische Sicht der Dinge im Zug ihrer Begegnung mit europäischem Denken gewandelt hat. Genau das aber sollte Ausgangs-, nicht Zielpunkt afrikanischer Philosophie heute sein. Erst wenn sie sich nicht mehr gegenüber den Ethnologen für ihr eigenständiges Denken zu rechtfertigen brauche, sei sie fähig geworden, sich am allgemeinen philosophischen Diskurs zu beteiligen (196–202).

Wie dies heute geschieht, zeigt der von *Herta Nagl-Docekal* und *Franz M. Wimmer* edierte Sammelband „Postkoloniales Philosophieren: Afrika"[3] mit Beiträgen von zehn namhaften afrikanischen Philosophen, darunter drei Frauen.

Darin fordert in einem ersten Aufsatz der Nigerianer Peter Bodunrin von der Philosophie Relevanz und Engagement („commitment") in einer Zeit, da geisteswissenschaftliche Tätigkeit oft als Luxus diskreditiert werde, insbesondere von den reichen, vom wirtschaftlich überlegenen und technokratischen Norden unterstützten Eliten, denen es darum gehe, unbequeme Diskussionen über politische und wirtschaftliche Reformen zu vermeiden.

Mit Kwasi Wiredu („On Defining African Philosophy") kommt der wichtigste Vertreter der kritischen ghanaischen Philosophie zu Wort, der sich bereits 1980 mit „Philosophy and an African Culture" (Cambridge University Press) an eine größere Öffentlichkeit wandte. Er begrüßt Hountondjis neue Ansätze, wie wir sie eben kennengelernt haben, widerspricht ihnen aber auch in einigen Punkten. So fordert er afrikanische

Philosophen auf, sich auch mit europäischen Traditionen auseinanderzusetzen und (wie der Kenianer Henry Odera-Oruka, „Sage Philosophy", Leiden 1990) zu versuchen, Formen kritischer mündlicher Überlieferung in afrikanischen Kulturen in das heutige Denken miteinzubeziehen.

Der Kenianer Dismas Masolo erweitert Wiredus Gedankengang um eine historische Perspektive, indem er die einzelnen Abschnitte von dessen Buch „Philosophy and an African Culture" von 1980, nämlich Ethnophilosophie, Ideologie und Utopie, Wissen, Handeln und Werten miteinander verknüpft und in Beziehung setzt. Seine Kritik an einigen Argumenten, insbesondere an Wiredus Option für die Moderne, fällt allerdings weniger glücklich aus und mutet beinahe wie ein Rückfall in die Ethnophilosophie an.

Freilich wird sich die afrikanische Philosophie nie ganz vom Ruch der Ethnophilosophie befreien können, wie Sophie B. Oluwoles Beitrag zur „Afrikanität" einer Philosophie zeigt. Wenn auch die biologisch-rassische Auffassung von „Négritude" unzutreffend sei, so lasse sich doch das allen afrikanischen Philosophien gemeinsame kulturelle Umfeld nicht leugnen. Eine Entafrikanisierung afrikanischer Philosophie durch eine Regionalisierung in Einzelphilosophien (ghanaische, nigerianische, kenianische Philosophie usw.), wie sie einige Kollegen forderten, sei weder durchführbar noch wünschenswert, eine Periodisierung etwa in antike, traditionelle und moderne afrikanische Philosophie dagegen sinnvoll.

Eine Art afrikanischer „Nouveau philosophe" ist Yakouba Konaté von der Elfenbeinküste. In einer faszinierenden Mischung von Anekdote und Analyse stellt er das spannungsreiche Beziehungsgefüge zwischen der traditionellen afrikanischen und der modernen, technisierten Kultur des Westens dar: „Der Eintritt Afrikas in den Schoß der westlichen Bewußtseinswelt hat nicht die Dimension eines verlorenen Paradieses, das im Höllenfeuer dahinschmilzt, sondern die einer frontalen Begegnung, die die ursprüngliche Bahn umlenkt" (165). Konaté spricht von der Wiedergeburt Afrikas, an der auch die Philosophie Anteil haben könne, „nicht indem sie ausgefallene Beziehungen zwischen der Antike und der Postmoderne sucht, sondern indem sie die Autoren und Werke aus den Turbulenzen ihrer Zeit verständlich macht, um zu zeigen, daß jede Philosophie wirklich eine Form des Bewußtseins einer Epoche ist" (169).

Ein bibliographischer Essay mit einem umfangreichen Verzeichnis afrikanischer philosophischer Literatur der Gegenwart rundet den Band ab.

Was in allen drei genannten Büchern deutlich wird, ist der eminente Einfluß der christlichen Missionsbewegung der frühen Neuzeit und der Gegenwart auf die Entwicklung modernen afrikanischen Denkens. Viele der zitierten Philosophen haben an kirchlichen Einrichtungen studiert (Dismas Masolo) oder sind kirchlich engagiert, wie der Priester Chukwudum Okolo, die Ordensschwester Marie Pauline Eboh (beide Nigeria) und der Jesuit Muhigirwa Rusembuka (Zaire).

Sogar europäischstämmige Missionare finden Anerkennung, auch wenn diese manchmal umstritten ist, wie im Fall Placide Tempels'. Beim äthiopischen Jesuiten und Philosophen Claude Sumner etwa („The Source of African Philosophy. The Ethiopian Philosophy of Man", Stuttgart 1986) steht sie nicht in Frage.

Ihre historische Genese im Zusammenhang mit der christlichen Missionsbewegung muß für die afrikanische Philosophie aber gerade nicht notwendigerweise kulturelle Unmündigkeit und geistige Abhängigkeit vom kirchlichen Christentum bedeuten. Dies wäre auch nicht Sinn und Ziel der Mission gewesen. Spätestens seit Anton Wilhelm Amo ist afrikanische Philosphie moderne Philosophie, emanzipiertes Denken, und spätestens seit diese Art des Denkens die politische und soziokulturelle Entwicklung des Kontinents bestimmt, ist afrikanische Kultur moderne Kultur. Die genannten Bücher leisten einen bedeutenden Beitrag, um dies in Deutschland ein wenig mehr publik zu machen. *Josef Lössl SJ*

[1] Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner im Bewußtsein und der Geschichte der Deutschen. Hamburg: Junius 1993. 592 S.

[2] Paulin J. Hountondji: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz 1993. 240 S.

[3] Postkoloniales Philosophieren. Afrika. Hrsg. v. Herta Nagl-Docekal und Franz M. Wimmer. München: Oldenbourg 1992. 252 S.

BESPRECHUNGEN

Religion und Gesellschaft

Zulehner, Paul M. – Denz, Hermann: *Wie Europa lebt und glaubt.* Europäische Wertestudie. Düsseldorf: Patmos 1993. 264 S. Kart. 39,80.

Die europäische Wertestudie wurde bereits 1982 von Holland aus auf den Weg gebracht und führte dazu, daß bis 1990 Länder aus Europa und Nordamerika (USA, Kanada) teilgenommen hatten. Ziel der Studie war, die oft im dunkeln liegenden Wertelandschaften in das Licht zu heben. Das umfangreiche, in empirischer Sozialforschung erhobene Material wird in diesem Buch in Texten und (leider oft sehr kleingedruckten) Tabellen geboten.

Wichtig wird dieser Bericht für jeden an Seelsorge und am helfenden Umgang mit Menschen Interessierten vor allem wegen des letzten Kapitels „Positionen und Optionen" (230–264), das nicht nur Kurzfassungen der Wertestudie enthält, sondern auch Kurzformeln kirchlichen Handelns vorlegt. Auf diesen Seiten wird ermutigt, die moderne Welt, das heutige Europa, den aufgeklärten Menschen positiver zu sehen, als dies gerade in der Kirche – in pessimistischer Optik und frustrierender Engführung – geschieht. Zulehner unterstreicht: „Europa ist nicht atheistisch" (234). „Der Anteil der Menschen, die ihr Leben für sinnlos halten, ist in Europa sehr niedrig" (241). „Der Untergang der Familie in Europa ist nicht in Sicht" (245). „Die Menschen in Europa sind nicht unmoralisch" (249).

Solche Einsichten, die noch einmal nach der Wertesituation der einzelnen Länder unterschieden werden, verurteilen den innerkirchlichen Frust, der das Disengagement entschuldigt und die Phantasielosigkeit mitverantwortet; sie können auch zu einer beherzten Annahme der Moderne führen; denn am Ende läßt sich nicht verantworten, die Moderne abzulehnen nach dem Grundsatz: „Die moderne Welt und mit ihr der Freiheitsanspruch der Menschen sind schlecht" (256). Die Abwertung der modernen Welt heißt es zu überwinden, ohne deshalb „einem billigen Weltoptimismus zu verfallen" (257). Zulehner weist daher deutlich auch auf den Mangel an belastbarer Solidarität hin, auf ein Freiheitskonzept, „das zur unbezogenen Selbstverwirklichung verkommt", und auf die abgeschwächte Fähigkeit zu verläßlichen und dauerhaften Beziehungen. Trotz dieser Schatten in der unteilbaren Realität der Moderne ruft er auf, diese moderne Welt zu akzeptieren, statt den Mangel zu kritisieren, das Positive zu sehen, zu fördern und ihm Entfaltungsräume zu schaffen.

Aus der Fülle der pastoraltheologischen Optionen, die immer wieder engagiert vorgebracht werden, seien hervorgehoben: die Bedeutung der Feier für den modernen Menschen, die Mystagogie in das Geheimnis des Lebens, das Erbarmen mit der unstillbaren Sehnsucht, die Lehre vom Fegfeuer als Antwort auf die derzeitigen Reinkarnationsvorstellungen, die Dichte der kleinen Lebenswelten als Lebensräume der Kinder, das stufenweise Wachsen im Guten, also das Gesetz der Gradualität (Johannes Paul II.), die Notwendigkeit einer neuen Kultur bei Bischofsernennungen usw. Zulehner beendet seine Optionen mit der Forderung nach Visionen: „Der Kirche im Europa von morgen wird Gott genau das schenken, was sie dringend braucht: Visionen, Visionsträger und Visionsgemeinschaften, die sich um sie herum wie Trauben bilden" (264). Solcher Optimismus gründet in den Verheißungen Gottes. Sie geben die Kraft, einen Aufbruch zu gestalten, statt einen Untergang zu verwalten. Gerade dieses abschließende Kapitel, das immer wieder auf die Werteforschung und ihre Ergebnisse zurückgreift, ist ermutigend, anregend, aufweckend. Es kann zu dem kritischen und zugleich hoffnungsvollen Optimismus führen, von dem die Studie selbst getragen ist.

Als Ziel des Buchs nennt Zulehner (233), zu einem Handeln der christlichen Kirchen beizutragen, das „Evangelisierung" ist. Diese Evangelisierung „kann dann nur bedeuten, daß die Kirche

lernt und lehrt" (233). In solchem Handeln wird sich die notwendige Inkulturation der Moderne ereignen. Das Buch schickt die Kirche mit Entschiedenheit auf diesen Weg der Inkulturation.

R. Bleistein SJ

Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Hrsg. v. Alfred Dubach und Roland J. Campiche. Zürich, Basel: NZN, Reinhardt 1993. 381 S. Kart. 38,–.

In den Jahren 1988 bis 1989 wurde in einer gesamtschweizerischen, dreisprachigen Erhebung die religiöse Situation der Schweiz erforscht. Ihr voraus lagen die Hypothesen: Zerfall der Religion oder Aufwärtstrend der Religion. Für den Leser der Studie kann es interessant sein, die Schweizer Ergebnisse mit denen der europäischen Wertestudie zu vergleichen. Im Gesamtresultat läßt sich feststellen, daß sich die europäischen Entwicklungen auch in der Schweiz abzeichnen. Auf dem Hintergrund der Individualisierung und Pluralisierung – als den Charakteristiken der Moderne – lassen sich ausmachen: ein Verschwinden der konfessionellen Identitäten (68), eine De-Institutionalisierung der Religion (114), eine „Säkularisierung" (214), ein Rückzug der Religion ins Private. Die Moderne fordert also ihren Tribut ein. In der Reaktion auf sie zeichnen sich Unterschiede in konfessionellen Subkulturen (nach Berufen und Landstrichen) ab, von denen man allerdings annehmen muß, daß sie sich auflösen werden (259). Trotz einer gewissen Verzögerung in der Gesamtentwicklung muß auch die religiöse Situation in der Schweiz mit Begriffen wie tiefgehender Wandel, Pluralität, Auflösung der Institutionen, Bricolage (Versuch der Synthese aus vielen Wahrheiten), pragmatischer Kirchenbezug und Postkonfessionalität beschrieben werden. Auf einen kurzen Satz gebracht heißt das: „Von institutionell festgelegter und vorgegebener, kollektiv-verbindlicher, konfessionell-kirchlich verfaßter zu individualisierter, entscheidungsoffener, selbstreflexiver, pluriformer Religiosität" (313). In diesem Wandel verdienen besondere Aufmerksamkeit die Frauen und die Jugend. Die Frauen unterscheiden sich inzwischen in ihrem religiösen Verhalten kaum von den Männern, zumal wenn sie berufstätig sind (320). Die junge Generation ist insgesamt schwierig zu beurteilen. Gerade in ihrem Lebensgefühl wird die christliche Tradition heftig mit der Moderne konfrontiert. Deshalb ist nicht abzusehen, ob diese Konfrontation in Richtung eines „religiösen Humanismus" oder der „neuen religiösen Bewegungen" auslaufen wird (322).

Unter den Schlußfolgerungen der Studie, die eher eine tiefgehende Veränderung des religiösen Verhaltens wahrnimmt, fällt auf: eine realistische Sicht und Annahme der teilweise überraschenden Tatsachen, eine positive Bewertung der interkonfessionellen Annäherung, eine Wahrnehmung von erschütterten religiösen Institutionen (mit allen Konsequenzen solcher Erschütterung für das Individuum wie für die Gesellschaft), eine bleibende Erwartung auf Sinnantworten der Kirchen. Je unüberschaubarer die Situation und je widersprüchlicher die Auskünfte von Technik und sozialen Wissenschaften, um so größer der Sinnbedarf. Selbst wenn den Kirchen im Spannungsfeld von Moderne und Widerstand gegen die Moderne nur beschränkte Kompetenz zugewiesen wird, sind sie, was Sinnantworten, soziale Dienste und eine durchweg humane Stimmung in der Gesamtgesellschaft angeht, offensichtlich unersetzbar. Gerade solche Erwartungen aufzugreifen, könnte zugleich auch die Chance bieten, mit den modernen Menschen über ihre einmalige Botschaft ins Gespräch zu kommen. Eine nicht nur für die Schweiz interessante Studie. *R. Bleistein SJ*

Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Hrsg. v. Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds, und Matthias Möhring-Hesse. Düsseldorf: Patmos 1993. 360 S. Kart. 34,80.

In diesem von Friedhelm Hengsbach und seinen Mitarbeitern am Nell-Breuning-Institut in St. Georgen (Frankfurt) herausgegebenen Band geht es weder – wie der Titel nahelegen könnte – um einen Nachruf auf die kirchenamtliche Sozialverkündigung noch um Rezepte für die Praxis politisch engagierter Christen und kirchlicher Verbände, sondern um die wissenschaftstheoretische Fundierung des dritten Pols „kirchlicher Reflexion einer Politik aus dem Glauben" (8), nämlich der „christlichen Gesellschaftsethik" als des „wissenschaftlichen Moments der kirchlichen Sozial-

lehre" (9). Etwas eigenwillig wird der Begriff „katholische Soziallehre" auf die neuscholastisch-naturrechtliche Tradition kirchlicher Sozialreflexion eingeengt, auch wenn sich die kirchenamtlichen Sozialrundschreiben selbst seit „Mater et magistra" (1961) mehr und mehr von diesem Begründungsmuster gelöst haben. Der erste Teil (15–87) bietet eine Art Bestandsaufnahme dieser so verstandenen „Katholischen Soziallehre": J. Senft reflektiert ihre geistes- und sozialgeschichtlichen Entstehens- und Vergehensbedingungen, B. Emunds kritisiert den Ansatz eines ihrer typischen Vertreter, Lothar Roos, als unvereinbar mit den Anforderungen moderner Philosophie und Theologie, und M. Möhring-Hesse bestimmt das Bemühen um eine „normative Gesellschaftstheorie in politischer Absicht und theologischem Zusammenhang" (65) als das auch weiterhin gültige Anliegen „Katholischer Soziallehre". In einem zweiten Teil (89–212) werden neue „Suchbewegungen" christlicher Gesellschaftsethik jenseits des traditionellen Naturrechtsdenkens vorgestellt: Es handelt sich um die Ansätze von Wilhelm Dreier, Herwig Büchele, Dietmar Mieth, Hans-Joachim Höhn, Johann Baptist Metz, Werner Kroh und Enrique Dussel. Die Anregungen dieser Autoren aufnehmend und in Diskussion zentraler Grundprobleme (Theorie- Praxis-Verhältnis, Bezug zu Ethik, Sozialwissenschaften und Theologie) präsentieren die Herausgeber abschließend (213–291) ihr eigenes Verständnis von christlicher Gesellschaftsethik als Reflexion politischer Glaubenspraxis in einer „Ethik sozialer Bewegungen". Ausgeblendet aus diesem Konzept bleibt nicht nur die Rolle kirchenamtlicher Sozialverkündigung; generell treten in diesem Buch inhaltliche Bewertungsmaßstäbe oder gar Visionen ganz hinter formalen, wissenschaftstheoretischen Standards zurück. Diese allerdings werden – abgesehen von umständlichen Endnoten – in übersichtlicher Darstellung, sprachlich prägnant und auf einem hohen, sehr anspruchsvollem Reflexionsniveau präsentiert. *M. Hainz SJ*

Suizidalität. Deutungsmuster und Praxisansätze. Hrsg. v. Thomas Giernalczyk und Eckhard Frick. Regensburg: Roderer 1993. 203 S. Kart. 26,–.

Die öffentliche Meinung über den Suizid war in der Vergangenheit geprägt von vielerlei psychologischen und ethischen Deutungen, die aber alle darin übereinkamen, daß sie auf wenig gesicherter Beobachtung und Erfahrung beruhten. So wurde der „Selbstmord" einerseits als eines der schlimmsten Verbrechen gebrandmarkt, als die letzte Verneinung der Sinnhaftigkeit dieser Welt und damit als Gottesleugnung. Zur Abschreckung verweigerte man den Suizidanten das kirchliche Begräbnis. Andererseits wurde der „Freitod" verherrlicht als Akt letzter Entschlossenheit und Selbstbehauptung. Erst in diesem Jahrhundert wurde man sich bewußt, daß Suizidanten oftmals unter schwerstem innerem Leidensdruck gar nicht die Kraft zum Weiterleben aufbringen und nur die Erlösung aus einem als unerträglich empfundenen Zustand suchen. Damit wurde aber häufig den Suizidanten pauschal fehlende Freiheit unterstellt und ihnen nur gewissermaßen der Gnadenweg mildernder Umstände zuerkannt – ohne daß man sich darüber Rechenschaft gab, daß sie damit vollends entmündigt wurden. Erst in jüngster Zeit wird versucht, in interdisziplinärem Gespräch die dunklen Zusammenhänge des suizidalen Geschehens zu erhellen.

Von solchen Bemühungen einer Aufarbeitung gibt ein Buch Zeugnis, das aus unmittelbar praktischer Erfahrung mit gefährdeten Menschen entstanden ist. Die Deutsche Gesellschaft für Suizidprävention stellte sich für ihre Jahrestagung in München die Frage, welche Deutungsmuster suizidalen Handelns noch heute gelten und welche sich verändert haben. Die Ergebnisse werden in diesem Buch dokumentiert. Insgesamt 16 Autoren verschiedener Disziplinen melden sich zu Wort. Die Zerrissenheit unserer pluralen Gesellschaft wird deutlich, wenn grundlegende philosophische und theologische Themen angesprochen werden, etwa: Hat die Gesellschaft immer die Pflicht und das Recht, eine Selbsttötung zu verhindern oder gibt es nicht auch ein „Recht auf den eigenen Tod"? – Ein ungemein nachdenklich stimmendes Buch. *W. Kerber SJ*

Zeitgeschichte

Romero, Oscar A.: *In meiner Bedrängnis.* Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978–1980. Hrsg. v. Emil L. Stehle. Freiburg: Herder 1993. 338 S. Kart. 39,80.

Bischof Romero (15. August 1917 – ermordet 24. März 1980) wurde am 3. Februar 1977 zum Erzbischof von San Salvador ernannt. Das Tagebuch hält somit den größten Teil seiner Amtszeit fest. Die Aufzeichnungen berichten von zahlreichen Eucharistiefeiern mit dem „Volk", von der Teilnahme an der dritten Bischofsversammlung in Puebla, von mehreren Besuchen in Rom bei Papst und Kardinälen, geben Besprechungen mit Ministern el Salvadors, mit Vertretern der Armee, Delegierten der Untergrundbewegungen und mit Bischofskollegen wieder. Ehrliche, auch sich selbst gegenüber schonungslose Bemerkungen eröffnen einen Blick, wie Romero mühselig seinen Leidensweg geht, geschmäht und verleumdet, nicht zuletzt aus dem Kreis der Bischöfe heraus, und zugleich verehrt, bejubelt, tröstend und Trost empfangend. Er sucht den Rat, bildet sich im kleinen Kreis seine Meinung, trifft in Einsamkeit seine Entscheidungen. Von Jesus Christus, der in seinem Volk leidet, her lebt Bischof Romero. Das Evangelium wird nicht von irgendwoher ausgelegt, sondern von der Leidenserfahrung der Menschen gelesen. Das Evangelium wiederum erläutert und leitet die Erfahrungen der Menschen. Das Tagebuch ist somit ein in vielem aufschlußreiches Dokument aus einem Blickwinkel, die Innensicht einer Außensicht, ohne eine historische Arbeit über zwei Bischofsjahre sein zu können. Insofern sind Grenzen gesetzt. Eine zweite Grenze verläuft im Tagebuch selbst. Diese Innenseite ist auf Strecken noch einmal eine Außenseite; verbergen die Aufzeichnungen, so viel sie auch eröffnen, doch wiederum jene Intimität, in der das lebendige Ringen und Suchen stattfindet und Christus im leidenden Menschen seinen Hirten Romero herausfordert. Romero bedient sich mehr und mehr ab 1980 eines Vokabulars, das stereotyp wirkt. In der Kürze der Aufzeichnungen gerinnt die konkrete Vielheit der Menschen zu der starr anmutenden und magisch wie beinahe mystifizierend wirkenden Größe „Volk" (beispielsweise 311). Die liebende Zwiesprache mit Christus tritt nur verschämt ans Licht der Tagebuchzeilen. So ist Romero gegen Romero zu verteidigen.

War sein Tagebuch zur Veröffentlichung bestimmt? Wir erfahren nichts darüber. Mir scheint es gerechtfertigt, auch auf diese Weise, nicht nur durch die Predigten, Einblick in ein ja auch ganz der öffentlichen Sache hingegebenes Leben eines Menschen zu erhalten, der sich in Verantwortung für die Menschen wußte. Der Schutz der Intimität seines Lebens darf hierbei wohl berechtigt zurücktreten. Zweitens aber schrieb Romero offen über einige Personen, was sein gutes Recht ist. Doch verletzt hier die Veröffentlichung nicht deren Recht? Ich will die Stellen nicht nennen, um diese Personen nicht noch mehr der Schutzlosigkeit preiszugeben. Drittens aber wäre es hilfreich gewesen, einem solchen Zeitdokument einen Apparat beizugeben, der Personen und Ereignisse erläutert und Zusammenhänge herstellt. Das gründliche, orientierende Vorwort von Bischof Stehle kann einen solchen Apparat nicht ersetzen.

N. Brieskorn SJ

Finker, Kurt: *Graf Moltke und der Kreisauer Kreis.* Berlin: Dietz 1993. 336 S. Lw. 38,–.

Bereits 1978 publizierte Kurt Finker, damals Professor für Deutsche Geschichte an der Pädagogischen Hochschule in Potsdam, die erste Studie in der DDR über „Graf Moltke und den Kreisauer Kreis". Damals gewiß ein Fortschritt in der Widerstandsforschung der DDR. Doch 1992 sagte Finker, sein Buch sei „nicht frei von ‚marxistisch-leninistischen' Exerzitien und von einer Art teleologischer Orientierung auf den Sozialismus. Teils geschah dies aus formalen Gründen, um die Druckgenehmigung des Ministeriums für Kultur zu erhalten, teils aber auch aus einer echten Überzeugung" (in: Deutscher Widerstand – Demokratie heute, Köln 1992, 201). Das neue Buch konnte also mit Spannung erwartet werden. Was würde Finker nun frei von „formalen Gründen" und nach dem katastrophalen Ende des „realen Sozialismus" vortragen? Die Enttäuschung ist groß, denn die sachlichen Fehler der ersten Auflage wurden nicht getilgt, die alte Gliederung blieb im wesentlichen erhalten und von

der reichen Literatur über den Kreisauer Kreis seit 1978 wurde selektiv das ausgewählt, was in das ideologische Muster paßte. (So wird die grundlegende Studie von W. E. Winterhager nicht beachtet.) Damit wird die Darstellung gewiß „ganzheitlicher", was zudem durch endlose Zitate aus den Briefen Helmuth J. Moltkes an seine Frau Freya und aus den neu aufgefundenen Texten der Kreisauer erleichtert wird.

Der Mängel sind deshalb viele: Während die Sowjetunion und die DDR als stalinistische Fehlformen des Sozialismus entschuldigt werden, reproduziert Finker den platten Marxismus des letzten Jahrhunderts. Da sind die Jesuiten wieder einmal die „Waffe der Gegenreformation" in den Händen des Papstes und wirken „als elitäre Kampforganisation der katholischen Kirche zu Wahrung und Ausdehnung ihrer politischen und geistigen Macht" (147). Da geht es der katholischen Kirche nur darum, „die Herrschaftspositionen der Bourgeoisie zu sichern" (257), da ist von den „Wolfsgesetzen des Kapitalismus" (77) die Rede (nicht aber von Gulag und Stasi) und es heißt, seit 1990 habe sich in der Entwicklung des vereinigten Deutschlands die „marxistische Theorie vom Kapitalismus, vom zwiespältigen Charakter der bürgerlichen Demokratie und des ‚bürgerlichen Rechtsstaates', vom Recht als dem zum Gesetz erhobenen Willen der herrschenden Klasse" bestätigt (18). Eine solche fadenscheinig gewendete Geschichtswissenschaft beweist weder eine Einsicht in geschichtliche Tatsachen noch eine echte Aufarbeitung von sogenannten „Vorurteilen" in Finkers früheren Aussagen. Daß bei einer solchen Geschichtsschreibung die drei Jesuiten im Kreisauer Kreis (Alfred Delp, Augustin Rösch, Lothar König) nicht verstanden werden können, ergibt sich notwendig; denn sie dienten ja der „antibolschewistischen Kirche", scheuten den nötigen Klassenkampf und wollten doch nur auf der Seite der Bourgeoisie (gegen die „revolutionäre Arbeiterklasse") stehen.

Unter diesen blinden Flecken in der Wahrnehmung von Geschichte, bei der fortgesetzten Agitation (ehemals der SED) gegen die ehemalige Bundesrepublik und bei der zu Grunde gelegten marxistischen Gesellschaftstheorie müssen die gewiß fleißig zusammengetragenen und nun ergänzten Daten zum Leben der Kreisauer, zur Geschichte des Kreisauer Kreises und zu den Plänen ihrer „Neuordnung im Widerstand" schwer leiden. Angesichts der Forschungen Finkers hätte das Buch eine gute Darstellung der Kreisauer werden können. Leider bleibt am Ende nur eine Karikatur des Kreisauer Kreises und seiner Männer übrig. Durch das ganze Buch zieht sich immer noch der „Eiserne Vorhang": ein Denkmal von gestern. *R. Bleistein SJ*

Die braune Elite II. 21 weitere biographische Skizzen. Hrsg. v. Ronald Smelser, Enrico Syring, Rainer Zitelmann. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1993. 278 S. Kart. 29,80.

Die Aufarbeitung des Dritten Reichs bleibt weiterhin eine Aufgabe der Zeitgeschichte. Dabei kann es nicht zuerst um Beurteilungen und Deutungen gehen, sondern vor allem um die Erhebung und Darstellung der Tatsachen. Diese zu vermitteln wird um so notwendiger, als die jungen Generationen weder über Kenntnisse in Detailfragen des Nationalsozialismus noch – im Westen – über Erfahrungen mit einem totalitären System verfügen. Damit sind Herausforderungen benannt, denen die Publikation „Die braune Elite" bereits 1989 entsprach und die jetzt wiederum aufgegriffen werden.

In diesem neuen Band werden Persönlichkeiten vorgestellt, die im Dritten Reich nicht in der ersten Reihe der Verantwortlichen standen, aber dennoch von ihrer jeweiligen Position aus den verheerenden Lauf der Dinge bestimmten. Sie wirkten auch im Kampf gegen die Kirche mit: Gauleiter Josef Bürckel bestritt die Existenzberechtigung der Kirchen und griff bei oppositionellen Pfarrern im Gau Rheinpfalz hart durch (38). Arthur Greiser entwarf im „Warthegau" ein nationalsozialistisches Musterland, in dem der Katholizismus nicht mehr zur polnischen Identität beitragen sollte (122). Gertrud Scholtz-Klink nahm als Leiterin der NS-Frauenschaft hin, daß christliche Frauengruppen nach der Devise der „Einheit des Volkes" mit Gewalt aufgelöst wurden (224). Erich Hilfenfeld fuhr im Umgang mit den konfessionellen Wohlfahrtsverbänden einen doppelten Kurs: Er suchte die Zusammenarbeit mit ihnen und strengte zugleich eine Monopolisierung der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) an (171).

Die im Detail belegten Lebensbilder dieser Personen aus der „Braunen Elite" erklären nur zum Teil ihre Handlungsweisen; denn sie waren auch eingebunden in die Struktur eines totalitären Systems, das aufgrund seines Rassismus und seiner Ablehnung jeglicher Transzendenz mit den Kirchen notwendig in Konflikt kommen mußte. Insoweit bestätigt der lesenswerte Band die These, daß Charakter bzw. Lebensgeschichte und die strukturellen Möglichkeiten eines Systems sich gegenseitig bedingen. Die konkreten Auswirkungen, die Gefahr und das Grauen haben demnach zwei Ursachen. Dies wird an den 21 biographischen Skizzen, die auch für die kirchliche Zeitgeschichte wichtig sind, unübersehbar deutlich.

R.Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Karl Gabriel, Professor für Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland, weist an Hand zahlreicher Beispiele auf, daß auch in modernen, „säkularen" Gesellschaften Symbole und Rituale eine bedeutsame Rolle spielen. Er fragt auch, welche Folgen sich für das kirchliche Handeln daraus ergeben.

Die Moralenzyklika „Veritatis splendor" behandelt in ihrem zweiten Teil „einige Tendenzen heutiger Moraltheologie". Peter Knauer, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, diskutiert einige Grundaussagen dieses Teils, in denen es um die Analyse der menschlichen Handlung geht.

Die Freigabe zur Adoption gilt vielfach als Lösung von Schwangerschaftskonflikten und als Alternative zur Abtreibung. Bernd Wacker, Studienleiter an der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod, befaßt sich mit den vielfältigen Aspekten dieses Problems.

Das Gemeinwohl ist ein Zentralbegriff der katholischen Soziallehre. Reinhard Marx, Direktor des Sozialinstituts des Erzbistums Paderborn Kommende, macht jedoch darauf aufmerksam, daß sich wesentliche neue Aspekte eröffnen, wenn dieser Begriff weltweit verstanden werden soll.

Wie kann der Mensch in der Zeit leben, damit er die Zeit nicht nur aufkauft, sondern auch nutzt? Wie findet er heute seine persönliche Zeit? Paul Konrad Kurz skizziert Antworten der modernen Literatur.

Kultur der Selbstachtung

Die Persönlichkeits- wie auch die Sozialpsychologie haben in den letzten 20 Jahren die grundlegende Bedeutung entdeckt, die der Selbstachtung für das psychische Wohlbefinden des einzelnen und für das Zusammenleben zukommt. Nun weiß man: Ist die globale Einschätzung, mit der wir unsere Person im ganzen bewerten, überwiegend positiv, so empfinden wir eine Erfüllung, die – noch mehr als die Zufriedenheit mit dem Einkommen oder der Gesundheit – zur allgemeinen Lebenszufriedenheit beiträgt und uns auch befähigt, mit den Mitmenschen selbstsicher, einfühlsam und partnerschaftlich umzugehen. Und umgekehrt läßt niederes und negatives Selbstwertgefühl Unzufriedenheit erfahren und macht anfällig für die Abhängigkeit von Personen, deren Anerkennung man sucht, aber auch für das Überspielen von Minderwertigkeitsgefühlen durch narzißtische Selbstüberhebung und arrogantes Verhalten.

Die psychologische Lebenshilfe hat diese Erkenntnisse früh in die Praxis umgesetzt. Man schenkte in der Therapie dem Problem Selbstachtung mehr Aufmerksamkeit und ermutigte auch im außertherapeutischen Bereich durch „Selbstbehauptungstrainings" unzählige Menschen zum Wahrnehmen und Äußern ihrer Wünsche und Rechte: Kinder, Behinderte, Frauengruppen und Senioren. Dies hat dazu beigetragen, daß der Aufbau von Selbstachtung, Selbstsicherheit und Durchsetzungsvermögen als wichtiges Entwicklungsziel und als Grundlage von Emanzipation stärker ins allgemeine Bewußtsein trat.

Allerdings hat man diese Absicht nicht selten auf aggressive Weise verfolgt im Sinn von Ratgeberbuchtiteln wie „Lassen Sie sich nichts gefallen", „Geh rücksichtslos deinen Weg" oder „Die Kunst, ein Egoist zu sein". Manchmal erlag man wohl auch der Versuchung, das Verlangen nach einem übersteigerten, grandiosen Selbstbewußtsein anzusprechen. So wollen Vertreterinnen der Hexen- und Göttinbewegung Frauen magisch-kosmische Kräfte einreden, und der esoterische Unternehmensberater Gerd Gerken versichert seinen Lesern: „Jeder ist seine eigene Gottheit". Treibt solche Selbstbehauptungseuphorie die Grundströmung der Emanzipation und Individualisierung nicht zwangsläufig zu dem, was man als „Das Zeitalter des Narzißmus" (Christopher Lasch) und als „Die Egoismus-Falle" (Ursula Nuber) eines sozial blinden psychologischen Persönlichkeitsverständnisses diagnostiziert hat?

Gewönne dieser Trend die Oberhand, so würde zu Unrecht ein Anliegen in Mißkredit geraten, auf das die neuere Psychologie mit der erst ihr möglichen Deutlichkeit aufmerksam gemacht hat. Zu wünschen wäre etwas ganz anderes: Daß nämlich eine Kultur der Selbstachtung entsteht, die Aufbau und Erhalt eines reali-

stischen Bewußtseins vom Wert und Recht der eigenen Person nicht nur psychologisch erforscht und marktorientiert nutzt, sondern auch in der Sicht einer philosophischen und theologischen Ethik reflektiert und als individuelle Aufgabe mit „sozialpflichtiger" Komponente bewußtmacht.

Die Bibel weiß, daß der Mensch „Abbild Gottes" (Gen 1,27) ist, daß er sich – weil Gott „größer ist als unser Herz" (1 Joh 3,20) – auch mit seinem Versagen annehmen soll und daß die Selbstliebe, die sich nicht über andere erhebt, sondern mit ihnen gleichrangig erachtet, zum Hauptgebot gehört. Mit Gott den Nächsten lieben „wie sich selbst", dies widerspricht also nicht der Demut, wohl aber der Selbstabwertung und einer pseudofrommen Unterwerfungsrhetorik. Auch Immanuel Kant betont in seiner ausgeprägten Pflichtethik, daß der Mensch auch Pflichten gegenüber sich selbst hat, etwa die Entfaltung der eigenen Anlagen, die Vermeidung von Trunkenheit und Selbstmord sowie „das Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage". Trotzdem hat die theologische und die philosophische Ethik bislang die Kultur der Selbstachtung wenig thematisiert, weil sie meinte, daß sich diese weitgehend von selbst aus dem natürlichen Selbstbehauptungswillen des Menschen entwickelt und daß man diesen eher vor Hochmut und Selbstsucht warnen muß.

So richtig dies auch heute ist, die psychologische Beobachtung kann die individuelle und soziale Ethik, die Spiritualität und die Pädagogik differenzierter auf Situationen hinweisen, die die Selbstachtung gefährden und ein bewußtes Bemühen um sie erfordern. Die Gefahr, sich abzuwerten, sich zu wenig zuzutrauen und sich anderen zu unterwerfen, droht ja nicht nur psychisch Schwerkranken, sondern auch Normalbürgern: Wenn sie durch ihre Erziehung entmutigt wurden, wenn sie eine Erschöpfung oder depressive Verstimmung erleben, wenn sie behindert oder durch eine Operation verunstaltet werden, wenn eine Partnerschaft scheitert oder ein Angehöriger stirbt, wenn sie arbeitslos werden, sie in Armut leben müssen oder Unterdrückung erleiden.

Die herkömmliche Ethik und Spiritualität könnten im Gespräch mit der Psychologie viel darüber erfahren, wodurch Selbstachtung in Frage gestellt wird und was zu ihrer Entwicklung oder Wiederherstellung zu tun ist. Sie könnten dabei ihrerseits besser verstehen, wie der Glaube an das unbedingte Ja Gottes zu uns in die konkreten Selbstbewertungsprozesse des einzelnen und in menschenwürdige soziale Beziehungen umgesetzt werden kann. Und sie könnten die der Selbstbehauptungsbewegung eigene Gefahr des Ich-Kults bannen. Wie? Indem sie der titanischen Verbissenheit des „Gotteskomplexes" (Horst Eberhard Richter) mit der Frohbotschaft begegnen, daß wir uns die höchste Würde nicht erarbeiten müssen (noch können), sondern schenken lassen dürfen. Und indem sie die andere vergessende Ichverliebtheit durch das Bewußtsein korrigieren, daß dieser Selbstwert von Gottes Gnaden in gleicher Weise jedem anderen Menschen zukommt.

Bernhard Grom SJ

Josef Fuchs SJ

Das Problem Todsünde

Die Kongregation für die Glaubenslehre beklagt in ihrer Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik „Persona humana" von 1975 (Nr. 10) „die heutige Tendenz, die Wirklichkeit der schweren Sünde möglichst einzuschränken, wenn nicht gar, zumindest in dem konkreten menschlichen Leben, vollkommen zu leugnen". In anderen kirchlichen Verlautbarungen heißt es statt „schwere Sünde" – theologisch besser – „Todsünde". Die Aussage der Kongregation gilt allgemein, wenn sie sich auch an der angeführten Stelle vor allem auf die Theorie der „Grundentscheidung", und zwar im Bereich der Sexualethik (Masturbation), bezieht. Man kann die genannte Tendenz nicht ganz in Abrede stellen, vor allem als Gegenzug gegen eine – so sagt man – gegenteilige Hypertrophie in bestimmten kirchlichen Bereichen. Die im genannten Dokument offensichtlich negativ apostrophierte Tendenz wird sich natürlich nicht nur im Bereich der Theorie der Grundentscheidung zeigen, sondern auch im Bereich anderer moralischer Lehrstücke. Vermutlich wollen manche kirchenamtliche Verlautbarungen in Moralfragen in der Zeit einer sogenannten „Krise der Moral" gegen solche Tendenzen angehen, in denen man unberechtigte Liberalität und Willkür am Werk sehen zu müssen glaubt. Man vergleiche in dieser Beziehung auch das Apostolische Schreiben „Reconciliatio et paenitentia" (1984). Nicht wenige Katholiken meinen auch die neue Moralenzyklika „Veritatis splendor" so lesen zu sollen. Es dürfte, so scheint es, sich lohnen, einige Kernpunkte des Problems „Todsünde" zu reflektieren. Dabei soll auch „Veritatis splendor" berücksichtigt werden.

Todsünde wird gemeinhin verstanden als eine freiwillige Verletzung der sittlichen Ordnung, ein Verhalten, das als solches – in theologischer Sicht – die positive Beziehung zwischen Gott und dem Sünder behindert, also geistlichen Tod bedeutet. Eine Todsünde begehen hat im Sünder verschiedene Bedingungen zur Voraussetzung, unter anderen die folgenden: ein (wenigstens vorreflexes) Bewußtsein Gottes, in dem letztlich der personale Mensch sich als ein Sollenswesen begründet versteht; ein zureichendes Wissen um eine (letztlich auf den Schöpfergott zurückgehende) verbindliche Sittenordnung; ein genügendes Wissen um die negative moralische Qualität der nicht zu vollziehenden Handlung; und schließlich die personale (psychologische) Freiheit in der Entscheidung zur Todsünde und damit gegeben die personale Verfügungsmacht über das Selbst des sich in der Todsünde in seiner personalen Ganzheit engagierenden Sünders.

Wer eine Todsünde begeht, muß also nicht nur wissen, daß er eine sittlich äu-

ßerst negativ zu qualifizierende Handlung setzt, sondern sich auch dessen bewußt sein, daß er als ein Sollenswesen durch seine Tat seinem grundlegenden Bezug zu Gott nicht gerecht wird. Dieses Bewußtsein wird allerdings in vielen Fällen nicht ein kategoriales Denken an Gott, sondern eine unreflektierte Bewußtheit sein. Ein solches unreflektiertes Bewußtsein eines alles begründenden Absoluten dürfte übrigens nicht nur jemand haben, der an Gott glauben kann, sondern auch der im Guten oder in der Sünde sich als Sollenswesen verstehende Humanist; das von ihm anerkannte geheimnisvolle Absolute ist zwar letztlich Gott, aber der Humanist wird es nicht als Gott zu benennen vermögen.

Gottes Gebot

Der personale negative Bezug zu Gott in der Todsünde hat allerdings zur Voraussetzung, daß die als sündhaft qualifizierte Handlung von Gottes Schöpfung her eben als solche qualifiziert und der Sünder sich dessen bewußt ist, das heißt, daß Gott es ihn in hinreichender Weise wissen läßt. Darum ist im Gespräch über Sünde und Todsünde viel die Rede von Gottes Gesetz oder Gottes Geboten und von den von daher dem Sünder bekannten sittlichen Verhaltensnormen, denen er gehorsam folgen soll, an die er sich aber in seiner Sünde nicht hält. Ein betont häufiger Hinweis auf das Gesetz und die Gebote Gottes, die sich uns notwendig in der Weise formulierter oder formulierbarer sittlicher Normen darbieten, kann sich allerdings auch negativ auswirken, es kann unter Umständen eine Minimalmoral bedingen; denn das stete Ausschauen nach den zu beachtenden Geboten und Normen läßt allzu leicht vergessen, daß die von uns gewußten Gebote weder die ganze Fülle menschlichen Lebens sittlich qualifizieren noch die sittlich gute Überbietung des in Geboten Geforderten nahelegen können.

Der sich als Sollenswesen bewußte Mensch, der gute sowohl wie der Sünder, schaut sich allerdings nicht fortwährend nach Gottes Gesetz und Geboten um. Was ihn unmittelbarer angeht, ist ein seinem menschlichen Wesen gemäßer und seiner selbst würdiger Lebensvollzug; und der ist viel reicher als das, was eine Zusammenfassung aller möglicherweise zuhandenen Gebote und Normen zum Ausdruck bringen könnte. Demnach sind solche Gebote und Normen für den einzelnen und für die menschliche Gesellschaft eine große Hilfe. Die Todsünde setzt voraus, daß der Sünder die sittlichen Gebote und die seinem gesamten Leben zugedachte sittliche Ordnung als von Gott ihm zukommende Gabe und Forderung (wenigstens vorreflex) verstehen kann. Man mag fragen, ob er das wirklich kann, wenn ihn ja unmittelbar eher ein seinem konkreten Menschsein entsprechender Lebensvollzug angeht. Denn dazu ist ja nicht weniger, aber auch nicht mehr gefordert, als daß er selbst, ungeachtet seines wenigstens unreflexen Selbstbewußtseins als Sollenswesen, mit seiner Vernunft seine menschliche Wirklichkeit in ihrer

menschlichen Relevanz „richtig" zu deuten und zu beurteilen vermag. Seine Todsünde könnte als ein rein menschliches sittliches Fehlverhalten – negativ für ihn selbst und für die Gesellschaft – verstanden werden, wären nicht sowohl er selbst in seiner menschlichen und weltlichen Wirklichkeit wie auch seine deutende und urteilende Vernunft ihm letztlich von Gott als Gabe und Aufgabe zugeteilt und wäre er sich nicht dessen – wenigstens unreflex – auch bewußt.

Indem dies so ist, nimmt er als gottebenbildlich geschaffene Person teil an der Fülle Gottes, die alles, auch alle sittliche Weisheit, umfaßt. Er kann zwar nicht unmittelbar aus Gottes Weisheit und Gesetz schöpfen; aber er darf dennoch grundsätzlich sein eigenes Wissen und Erfahren von sittlichen Geboten und Normen und von einer gesamten sittlichen Ordnung als Teilhabe an Gottes Gesetz und Ordnung verstehen. Paulus sagt, daß Gott es dem Menschen – auch dem nicht an Gott glaubenden Heiden – ins Herz und ins Gewissen geschrieben hat (Röm 2, 15). Das heißt mit anderen Worten, daß der Mensch grundsätzlich in dem vom Schöpfer geschenkten Licht der Vernunft die rechte Verwirklichung seines ihm von eben diesem Gott zukommenden Mensch- und Weltseins finden kann.

Man pflegt schon immer die uns geschenkte und befähigende praktische Vernunft als sittliches Naturgesetz zu bezeichnen. Man nennt sittliches Naturgesetz aber auch – und vielleicht besser – all das, was der Mensch von sich aus, das heißt durch seine Vernunft, inhaltlich als sittliche Norm und sittliche Ordnung zu erkennen glaubt. Nach Thomas von Aquin ist die normative Natur des Menschen von der Vernunft konstituiert (aliquid a ratione constitutum)[1]. Man nennt das sittliche Naturgesetz weitgehend geschöpfliche Teilhabe an Gottes sittlicher Weisheit. Man zeigt sich infolgedessen aber auch nicht selten geneigt, dem Menschen und seiner sittlichen Vernunfteinsicht Teilhabe an Gottes Absolutheit und Unveränderlichkeit zuzusprechen.

Jedoch hat dieser Absolutheits- und Unveränderlichkeitsanspruch seine Schwierigkeiten. Denn als nur geschaffene und darum nur menschliche Teilhabe an Gottes Weisheit nimmt sie keineswegs grenzenlos auch an Gottes Fülle und an seiner Irrtumslosigkeit und Unveränderlichkeit teil. Zwar sind einerseits unsere Selbsterfahrung und unser Selbstverständnis als Sollenswesen und die darin implizierte Grunderfahrung (vor allem als vorreflexe Grunderfahrung) unserer geschuldeten Beziehung zu Gott nicht der Gefahr des Irrtums ausgesetzt; ebensowenig ist es das darin enthaltene Wissen, daß die Selbst- und Lebensverwirklichung in allen Bereichen des Menschseins der Vernunft entsprechen muß. Daher sind zum Beispiel Wahrhaftigkeit, Treue, Keuschheit, Gerechtigkeit, Solidarität usw. absolute und unveränderliche Forderungen. Die Frage ist allerdings, was diese absoluten Grundhaltungen an konkretem Verhalten bedingen.

Nun ist aber andererseits die Beantwortung dieser Frage, das heißt die Aufgabe, die unendlich vielfältige und zu bewältigende menschliche Lebenswirklichkeit konkret und sittlich richtig zu deuten und zu beurteilen, dem gottebenbildlichen

Menschen selbst überlassen. Daß er alles genauso deuten und beurteilen wird, wie es in Gottes Weisheit präsent ist, ist ihm damit nicht garantiert und steht auch nicht zu erwarten. Er ist in solchen Fragen nicht nur erkenntnisfähig, sondern auch irrtumsfähig. Darum ist auch bei der als naturgesetzlich, also von uns aus zunächst als „Gottes Gesetz und Gebote" angesehenen sittlichen Ordnung ein Irrtum nicht ausgeschlossen.

Der geforderte Gehorsam hat also gewisse Grenzen. Alle Verhaltensweisen, die einem als sittliches Naturgesetz angesehenen Sittenkodex nicht entsprechen, absolut und ausnahmslos als objektiv sündhaft oder gar als Todsünde zu verurteilen, geht darum über die naturgesetzliche Aussagekraft hinaus. Denn – es sei wiederholt – die naturgesetzlichen Aussagen stammen nicht von Gott selbst, sondern von menschlicher Deutung und Beurteilung der geschaffenen Wirklichkeit. Ihre Verletzung ist Sünde, solange man sie für richtig und damit für Gottes Gebote zu erachten imstande ist. Sobald man das in gewissenhafter Reflexion nicht oder nicht mehr kann, ist die angebliche Absolutheit und Unabänderlichkeit hinfällig. Es wäre darum mehr als nur unfair, würde man die – wie man annimmt mit Recht – in ihrer Geltung anzuzweifelnden naturgesetzlichen Forderungen autoritär und „unter Sünde" auferlegen wollen. Nicht umsonst hat man in der Tradition der katholischen Moraltheologie unter dem Lehrstück von den Moralsystemen dem sogenannten Probabilismus seine Berechtigung nicht abgesprochen; er besagt, daß man einer wohlbegründeten moraltheologischen Meinung zu folgen sittlich berechtigt ist auch dann, wenn man von einer gegenteiligen, ebenfalls mit beachtlichen Gründen vorgetragenen Meinung weiß.

Einzelprobleme

Die gottebenbildliche Sittlichkeitserkenntnis des Menschen (sittliches Naturgesetz) in ihrer Bedeutung für das Problem Todsünde legt einige konkrete Probleme zu weiterer Reflexion nahe.

1. Die menschlich beurteilte und darum als richtig angesehene Sittenordnung enthält sowohl positive, das heißt fordernde Normen, die also unter bestimmten Umständen ein bestimmtes Handeln verlangen, wie auch negative, das heißt verbietende Normen, die bestimmte konkrete Handlungen absolut und ausnahmslos als der Sittenordnung widersprechend bezeichnen. Diese umstrittenen *„intrinsece mala"* sind, so sagt diese Tradition, innerlich, von ihrem unmittelbaren und grundlegenden (zum Beispiel physischen) Handlungsobjekt her unsittlich. Wie steht es um die Absolutheit? Bedingt sie eine besondere Beziehung zur Sünde? Grundsätzlich nicht; denn sie ist nicht die Absolutheit der sittlichen Ordnung der göttlichen Weisheit selbst. Vielmehr ist auch sie menschliche Deutung und Beurteilung; entsprechend schließt auch ihre Beurteilung als „intrinsece malum" einen eventuellen

Irrtum nicht aus. Ihre Formulierungen sind abstrakteste Stilisierungen, bei deren zeitgebundener Erstellung man unreflex und spontan annahm, daß wohl keine Umstände auftauchen könnten, die die Ausnahmslosigkeit des Verbots in Frage zu stellen vermöchten. Doch läßt sich fragen, ob so von vornherein alle eventuell möglichen Umstände vorausgesehen und richtig gedeutet und beurteilt werden können. Man hat auch vermutet, die Lehre vom „intrinsece malum" könne darin begründet sein, daß man in bestimmten Lebensbereichen deren „ideale" Verhaltensweisen erkannt hat, diese dann aber, ohne Reflexion auf die mögliche Kollision mit weiteren und sittlich relevanten Umständen, irrigerweise glaubte als ausnahmslose sittliche „Gesetze" verstehen zu müssen (ist es so vielleicht bei der bekannten Festlegung: „Sexuelle Betätigung ausschließlich im ‚naturgemäßen' ehelichen Akt"?).

Es ist interessant zu sehen, daß – abgesehen von der Gotteslästerung – es nur drei Lebensbereiche gibt, in denen man in der Tradition solche „intrinsece mala" festzustellen geglaubt hat: der Bereich des Lebens, der Bereich der Sexualität und der Bereich wahrheitsgemäßer Rede. In diesen drei Bereichen handelt es sich offensichtlich um Naturwirklichkeiten, denen man die „natürliche" und daher sittlich „richtige" Verhaltensweise irrigerweise glaubte verstehend ablesen zu können. Der gelegentliche Versuch, sich für „intrinsece mala" und für Todsünden auf die Bibel zu berufen, zum Beispiel auf 1 Kor 6, 9–10 und Röm 3, 8, zeugt von nicht kompetentem Gebrauch der Bibel zur Lösung von Moralfragen[2]. Umgekehrt wäre zu beachten, daß hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe sowohl die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium (Mt 19, 9) wie die freizügige Behandlung einer schwierigen Ehe zwischen einem christlichen und einem nichtchristlichen Partner durch Paulus (1 Kor 7, 15–16) eher für die Möglichkeit von Ausnahmen gegenüber einer festen Norm sprechen könnte.

Der Terminus „intrinsece malum" taucht übrigens in römischen Dokumenten, abgesehen von einigen Kurzantworten des Heiligen Offiziums in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, erstmalig 1930 in der Eheenzyklika „Casti connubii" auf. Von da an wird sein Gebrauch allerdings häufiger, vor allem in der Erklärung „Persona humana" (1975) und auch in der neuesten Enzyklika „Veritatis splendor". Das geschieht zu einer Zeit, da man unter Moraltheologen gewisse Bedenken bezüglich absoluten und unveränderlichen, also ausnahmslosen sittlichen Verboten – und somit unter Sünde – glaubte äußern zu sollen. Dergleichen hat es immerhin auch zu anderen Zeiten gegeben, zum Beispiel bei Thomas von Aquin[3]; gab es sogar in umgekehrter Wendung: Eine vor wenigen Jahren veröffentlichte Dissertation[4] stellt als Ergebnis fest, daß in den uns erhaltenen Schriften kirchlicher Schriftsteller der ersten vier oder fünf christlichen Jahrhunderte das Problem Masturbation überhaupt nicht erwähnt wird, obwohl sonst alle Sexualsünden gewissenhaft vermerkt werden. Das Problem Masturbation als „intrinsece malum" und Todsünde scheine erst mit dem Bekanntwerden der anglo-irischen Bußbücher im sechsten Jahrhundert aufzutauchen.

Kurz: Für das Problem Todsünde hat die Lehre von den „intrinsece mala" – gegenteiligen Äußerungen zum Trotz – grundsätzlich keine besondere Bedeutung[5]. Die Verletzung einer Norm, die wirklich ein „intrinsece malum" anzeigt, ist in jedem Fall widersittlich. Läßt sich dagegen das „intrinsece malum" als solches nicht genügend plausibel machen, ist das Handeln gegen die Norm zwar nicht einfachhin freigegeben, kann aber unter Umständen in entsprechend wichtigen Konfliktsituationen berechtigt sein; man beginnt neuerdings, in diesem Fall von Epikie zu sprechen, da die betreffende Norm entweder nicht plausibel oder unexakt oder zu allgemein formuliert ist.

2. Es stellt sich die Frage, ob die allen Menschen gemeinsame Möglichkeit der Deutung und Beurteilung menschlicher und weltlicher Wirklichkeit durch die menschliche Vernunft eine in allem und überall gemeinsame sittliche Ordnung, also ein gleiches und damit nicht plurales und kulturelles Naturgesetz, damit auch einen für alle Menschen und alle Völker gleichen Sündenkatalog begründen könne, kurz: ein für alle, in allem und jederzeit gleiches *Weltethos*[6]. Und alles das fände sich genauso, in Ausschließlichkeit, auch in Gottes Weisheit? Das heißt: Werden alle Menschen und Gruppen innerhalb ihrer jeweiligen menschlichen Gesellschaft auf Grund ihres vernünftigen Einsehens in allen sittlichen Problemen und konkreten Entscheidungen die gleiche sittliche Antwort finden können? Nun ist es nicht die menschliche Ratio, die denkt, sondern der Mensch mittels seiner Ratio. Bei seinem Denken haben aber vielfache Elemente Einfluß auf ihn und damit auf seine Weise zu denken: Erziehung, Umwelt, Lebenserfahrungen, Gewöhnungen usw.

Die einfließenden Elemente sind natürlich nicht bei allen Menschen gleich. So wird auch das sittlich normierende Ergebnis ihres denkenden Suchens möglicherweise teilweise ungleich sein[7]. Um so mehr gilt das von Völkerschaften und Völkern. Israel war zum Beispiel zu verschiedenen Zeiten ein Nomadenvolk, ein Agrarvolk, ein Stadtvolk; mit dieser Verschiedenheit änderte sich notwendig auch teilweise der Stellenwert von menschlichen Gütern und Werten und dementsprechend die normierenden sittlichen Urteile. In der afrikanischen und den euro-amerikanischen Gesellschaften ist der Stellenwert von Fortpflanzung und personalen Beziehungen in ihrer Bewertung und Beurteilung weitgehend verschieden. Ähnliches gilt von der sittlichen Beurteilung verschiedenster Verhaltensweisen im sexuellen und ehelichen Bereich[8]. Entsprechend wird in diesen Bereichen in Afrika vieles für gut oder als Tugend erachtet, was bei uns als Sünde zu gelten pflegt, und umgekehrt; das wird auch eine Inkulturation nicht einfachhin ändern können. Solange diese Situation dauert, dürften weitgehend auch in Gottes Weisheit beide Ordnungen als den jeweiligen Gegebenheiten entsprechende Vernunftordnungen gelten. Todsünde ist also nicht jederzeit und überall das gleiche Verhalten, und dies trotz der wenigstens unreflexen Sollenserfahrung angesichts eines Absoluten. Das ist keineswegs Relativismus, wie gelegentlich behauptet wird; im Gegenteil, es ist die Öffnung zur sittlichen Wahrheit, von der es heißt, daß sie frei macht.

3. Sind nicht die aufgewiesenen Mängel der vom Schöpfergott her initiierten sittlichen Vernunftordnung des Menschen durch die *alt- und neutestamentliche Offenbarung* inzwischen irgendwie überwunden? Man kann so zwar nicht selten lesen. Aber es wäre nicht leicht, das hinsichtlich des Alten Testaments ohne Einschränkung bestätigen zu wollen. Selbst das als Kern der alttestamentlichen Ethik betrachtete Zehnwortegesetz (Dekalog) ist als solches in seinem Sinn und seiner Bedeutung nicht einfachhin Sinaioffenbarung und daher problemlos[9], wenn es auch aufgrund seiner geheiligten Tradition in den beiden Testamenten und darum unter dem Einfluß des Heiligen Geistes – wenn richtig gelesen und gedeutet – seine hohe Bedeutung hat, und dies auch für unsere richtige Findung und Deutung der naturgesetzlichen Unterscheidung von Gut und Böse, Tugend und Sünde. Bekanntlich hat man seit Jahrhunderten nicht selten den Inhalt des Dekalogs als Naturrecht bezeichnet und die beiden Größen so irgendwie identifiziert.

Jesus hat, das sagt uns fast durchgehend die heutige Exegese, keine unterscheidend christliche Gebotsethik gebracht. Das Gleiche gilt von Paulus und dem übrigen Neuen Testament. Inwieweit die sittliche Ordnung, die Jesus und Paulus in Wort und Tat bestätigen, eher als Naturgesetz oder als damals akzeptierter Sittenkodex zu verstehen ist, läßt sich wohl nicht genau feststellen.

Man sollte darum gar nicht den Versuch machen, von den beiden Testamenten her eine Bestätigung dessen zu erwarten, was im einzelnen Sünde und Todsünde ist. Ein anderes dagegen kann die Bibel, vor allem das Neue Testament, den Christen zur Unterscheidung von Gut und Böse schenken, auch für das Bemühen, jeweils naturgesetzlich und somit als vernunftgemäß diese Unterscheidung vorzunehmen: Das von der Offenbarung her uns gegebene neue und tiefere Verständnis des Menschen im christlichen Horizont, seiner Letztberufung in Christus, seiner Führung durch den Heiligen Geist (das „neue Gesetz" in uns), seiner personalen Würde, seiner akzentuierten Berufung zur (individuellen und sozialen) Liebe usw. helfen ihm, eine letztlich nicht in allem evidente natürliche Güter- und Werteordnung in Einzelfällen spezifisch festzulegen, manche sittliche Forderungen und manche Sünden spezifisch oder doch tiefer zu werten und zu wägen. Dieses christliche Verständnis könnte daher auch die persönlichen Entscheidungen zur Sünde oder zum Guten merklich beeinflussen[10].

Kann nun gemäß den vorausgehenden Überlegungen die *Kirche* – als ganze und als Lehramt – *ein einziges Weltethos* vertreten und lehren? Der Versuch wird zweifellos fortwährend gemacht. Die Kirche und ihr Lehramt wissen sich zur Verkündigung nicht nur in Fragen des Glaubens, sondern auch in Sittenfragen gesandt. Hinsichtlich der Verkündigung in den vorhin angedeuteten Fragen der Offenbarung, die uns ein tieferes und reicheres Verständnis christlicher und menschlicher Sittlichkeit ermöglichen, hat die Kirche ein ihr eigenes originäres Lehramt. Das läßt sich wohl nicht ebenso sagen hinsichtlich der Fragen rein naturgesetzlicher Sittlichkeit als solcher. Immerhin, warum sollte nicht der Heilige Geist der Kirche

und ihrem Lehramt bei ihrem Bemühen um eine sittliche Führung in je entsprechendem Maß irgendwie beistehen? Dies allerdings auch dazu, daß sie nicht in Übereifer oder autoritär den Weg zur befreienden Wahrheit verstellen.

4. In den obigen Überlegungen wurde – entsprechend der Lehre der Kirche – für die Unterscheidung von Gut und Böse zumeist auf das durch die Schöpfung uns geschenkte Licht der Vernunft verwiesen. Es müßte aber auch ausdrücklich auf das *Gewissen* abgestellt werden; denn die menschliche Vernunft ist in sittlichen Fragen tätig nicht in gleichsam neutraler Weise, sondern immer im Gewissen, in dem alle Fragen der Sittlichkeit als Fragen des sich als Sollenswesen im Angesicht des Absoluten (Gottes) verstehenden Menschen gewußt sind[11]. Das gilt für die grundlegenden sittlichen Prinzipien und Normen. Es gilt aber auch für die notwendige kultur-, zeit- und situationsgerechte Aktualisierung durch das kirchliche Lehramt (so Veritatis splendor, z. B. 25 und 27; vgl. 94) und die Gläubigen. Situationsgerechte Aktualisierung geschieht aber nicht nur in kirchlicher Verkündigung und Morallehre, sondern auch in dem, was man in der moraltheologischen Tradition und auch in der heutigen Lehre des kirchlichen Lehramts (auch in Veritatis splendor) die alltäglich im Gewissen zu vollziehende „Anwendung" allgemeiner sittlicher Prinzipien und Normen auf die jeweilige konkrete Einzelsituation nennt.

Es wäre ja ein verhängnisvoller Irrtum, solche Aktualisierungen und Anwendungen (auch in der konkreten Situation) nicht als jeweils neue und erweiterte Sittlichkeitserkenntnis im Gewissen, also nicht nur als sittlich belanglose rein menschliche Klugheit, sondern als sittliche Unterscheidung von Gut und Böse verstehen zu wollen. Die Formung des Sittlichkeitsurteils im „Situationsgewissen" wäre darum nicht völlig unabhängige und autonome „schöpferische" Kreativität des Gewissens, wie man gelegentlich befürchtet hat, sondern – wie jede andere Sittlichkeitserkenntnis – versuchte konkrete Sittlichkeitserkenntnis im Blick auf die (sittlich relevante) gegebene Wirklichkeit als Teilhabe an Gottes Weisheit. Ebenso wie das Lehramt selbst haben bei Aktualisierung und Anwendung auch die Gläubigen die bisherigen Aussagen des Lehramts gewissenhaft, das heißt in einem gewissenhaften eigenen Urteil, zu beachten.

Proportionalismus

Der Versuch der konkreten Unterscheidung von Gut und Böse, von Sünde und Tugend bedarf natürlich in der Moraltheologie einer entsprechenden *Methode*. Über sie hat man in diesen letzten Jahrzehnten unter den Vertretern der Moraltheologie viel nachgedacht und diskutiert; es ist also im Grund eine Fachfrage, aber doch nicht ohne praktische Bedeutung. Dabei ging es eigentlich um das Problem, wie man – theoretisch – unsere *innerweltlichen Verhaltensweisen* (nur um diese ging und geht es) sittlich als richtig oder falsch und ihren Vollzug als Tugend oder

Sünde beurteilen kann. Es hat sich dabei in unseren Landen weitgehend, mit gewissen Verschiedenheiten, ein *teleologisches* (statt deontologischem) Denken, auch *Proportionalismus* genannt, durchgesetzt. Was ist damit gemeint?

Ist es sittlich berechtigt, fremdes Gut an sich zu nehmen oder die Unwahrheit zu sagen? Die beiden Fragen lassen sich so, wie sie lauten, sittlich nicht beantworten; die beiden Verhaltensweisen als solche (obwohl ihnen eine eigene sittliche Relevanz eigen ist) können weder als sittlich berechtigt noch als sittlich unberechtigt beurteilt werden. Für die Ermöglichung einer Beurteilung muß man wissen, unter welchen Umständen und vor allem zu welchem Zweck und mit welchen Folgen die Handlungen vollzogen werden, etwa zur Selbstbereicherung oder als Mundraub in äußerster Not, zur selbstinteressierten Täuschung des anderen oder zur pflichtgemäßen Wahrung eines Geheimnisses.

Die Grundhandlung als solche, ihre konkreten Umstände und die Zielsetzung samt den voraussehbaren Folgen werden *zusammen als das eine Objekt* der Entscheidung gesehen und in der persönlichen sittlichen Entscheidung intendiert. Durch eine Inbeziehungsetzung und eine wertende Abwägung der jeweiligen Elemente (in ihrer eigenen sittlichen Relevanz) des einen Handlungsobjekts kommt man zu dem Urteil, welche der beiden je möglichen Handlungsweisen für das Wohlergehen der Menschheit richtig oder falsch und darum im Gewissen des sich als Sollenswesen verstehenden Menschen als sittlich zulässig oder unzulässig angesehen werden muß. Die gleiche Frage stellt sich beispielsweise auch für die (diskutierte) sittliche Beurteilung eines masturbatorischen oder eines sterilisierten bzw. kontrazeptiven Sexualakts; werden sie für einen Spermatest bzw. für die Förderung einer gelingenden oder sonst gefährdeten Ehe gesucht, oder wozu? Übrigens hat auch die Tradition eine solche Güterabwägung als obligaten Weg zur Findung einer richtigen sittlichen Entscheidung gekannt, so im berühmten Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung oder in der Entscheidung zwischen miteinander kollidierenden Werken der Nächstenliebe.

Objekt der sittlichen Entscheidung für eine Handlung ist also nicht der (z. B. physische) Grundakt (in seiner ethischen Relevanz, wie Tötung, Falschaussage, Aneignung, sexuelle Stimulation) als solcher, sondern das Gesamt von Grundakt, besonderen Umständen und den gewollten oder (mehr oder weniger) absehbaren Folgen, also niemals aus den Folgen allein, wie nicht selten behauptet wird. Die Abwägung des Gesamt dieser Elemente ermöglicht erst das Urteil, ob das Gesamtobjekt des Aktes (und so der Grundakt in ihm) oder eher seine Unterlassung ein menschliches Gut ist. Das sittliche Gewissen, in dem die Güterabwägung statthat, wird entsprechend und gleichzeitig sein sittliches Ja oder Nein sagen.

Es wäre demnach ungerechtfertigt, dieser Methode vorzuwerfen, sie erlaube um eines guten Zwecks willen die Wahl eines unmoralischen Mittels. Das würde kein Proportionalist je für frei von Sünde bzw. erlaubt erklären. Wenn die Unerlaubtheit des auf einen guten Zweck hin gewählten Aktes schon feststeht (dies jedoch

nicht ohne Berücksichtigung der Umstände und der Folgen), kann er – wie oben schon festgestellt – nicht als Mittel zu einem Gut gewählt werden. Die Moraltheologen, die die teleologische Methode des Proportionalismus vertreten, setzen damit voraus, daß der als Mittel zum guten Zweck zu wählende Akt als solcher ein nicht- oder vorsittlicher (wenn auch sittlich relevanter) Wert sei. Man tut diesen Vertretern also unrecht, wenn man behauptet, man könne nach ihrer Theorie jede beliebige Handlung vom guten Zweck her rechtfertigen. Tötung zwecks Selbstverteidigung und Tötung zwecks Raub sind zwei sittlich verschiedene Handlungen. Tötung ist (trotz ihrer naturgegebenen sittlichen Relevanz) in sich selbst für gewöhnlich als ein menschliches, aber nicht notwendig als ein sittliches Übel zu werten. – Mit den vorausgehenden Überlegungen hätten wir unter anderem eine Antwort auf die Frage zu geben versucht, mit welcher Methode man innerweltliche Verhaltensweisen als Sünde beurteilen kann.

Grundentscheidung

Es bleibt noch eine Antwort zu geben auf die Frage, was nun eigentlich nicht nur irgendwie Sünde, sondern *Todsünde* sei, eine heute nicht unumstrittene Frage, das bekannte Problem des hl. Augustinus. Die Antwort der Moraltheologen und der kirchlichen Moraltheologie ist bekanntlich traditionell diese: Todsünde ist die Verletzung einer sittlichen Norm in einer wichtigen Sache und dies mit klarem Wissen und in voller Freiheit. Zwecks Klärung und Vertiefung dieser Antwort hat man in jüngster Zeit darüber nachgedacht, wie eine solche Handlung die handelnde Person betreffe und sie als Person zum Sünder mache, derart, daß sie nicht mehr in positiver Beziehung zu Gott steht. Unter anderen und vor allem hat Karl Rahner, teilweise in Fortführung von Gedanken Jacques Maritains und Joseph Maréchals, die Theorie von der *Grundentscheidung* (Optio fundamentalis) erarbeitet. Er selbst brauchte häufiger statt des Begriffs Grundentscheidung die tiefer klärende Formulierung: Verfügung der menschlichen Person über sich selbst als ganze. Das wollte sagen, daß die Todsünde nicht nur die in Wahlfreiheit vollzogene negative Verfügung über partikuläre Akte ist, sondern die in der Grundfreiheit der Person als solcher erfolgte Verfügung über sich selbst als ganze. Viele Theologen haben seine Theorie für hochbedeutsam gehalten, nicht nur in der Moraltheologie, sondern auch – zum Beispiel für die Klärung der Begriffe Gnade und Glaube – in Dogmatik und Fundamentaltheologie.

Die (positive oder negative) Grundentscheidung hinsichtlich einer vollen personalen Hingabe an den Gott Jesu Christi versteht sich natürlich nicht als ein einzelner bewußter Akt nach der Art partikulärer Akte, sondern eher als ein zutiefst freier Prozeß des Werdens einer personalen sittlichen Disposition. Die Grundentscheidung und die frei gewählten partikulären Akte sind allerdings kei-

neswegs voneinander getrennt und ohne Beziehung zueinander. Im Gegenteil, die Grundentscheidung vollzieht sich selbst in den partikulären Akten (nicht durch sie), sie beeinflußt und durchdringt sie, und dies entweder in ihrer Ganzheit (das wäre, als negative Grundentscheidung, die Todsünde) oder nur peripherisch. Ihrerseits läßt sie sich aber auch durch die partikulären sittlichen Handlungen beeinflussen und dementsprechend sich als personale Disposition stärken oder schwächen – sogar bis zur Verkehrung ins Gegenteil.

Im Unterschied zu den partikulären sündhaften Handlungen ist die Grundentscheidung als freie Option dem Menschen notwendig bewußt, dieser ist als Person sich selbst „präsent" (so Thomas von Aquin[12]), also sich selbst ganz gegenwärtig wie in einem Punkt (ohne Ausdehnung); infolgedessen ist er sich seiner Grundentscheidung in einer tieferen Weise, nämlich athematisch bewußt, also nicht konzeptuell oder gegenständlich. Man kann sie also nicht reflektierend „wissen" wie die sündhaften Handlungen; denn dazu müßte die Person reflektierend aus sich selbst hinaustreten. Aber da es um die Person als ganze geht, ist das nicht möglich. Man „weiß" also nicht mit absoluter Sicherheit, ob man sich in der Todsünde oder in der Hingabe an Gott befindet. Wegen der steten Beziehung zwischen Grundentscheidung einerseits und den partikulären sittlichen Handlungen, partikulären Ausrichtungen und Wünschen andererseits kann man jedoch von deren Kenntnis her auf die Qualität der personalen Grundentscheidung mit moralischer Sicherheit schließen, Thomas von Aquin sagt: „konjekturell" (per coniecturam)[13]. Thomas bestätigt auch, daß man die gute personale Grundentscheidung nicht ebenso leicht umkehren, also eine Todsünde begehen kann, wie jemand möglicherweise zwischen partikulären guten und schlechten Handlungen zu wechseln vermag, und zwar wegen der Tiefe der (gnadenhaften) Grundentscheidung[14]. Ein derartig häufiger Wechsel im Bereich partikulärer Handlungen würde verstehen lassen, daß die Person als ganze in ihnen nicht engagiert ist.

Gegen die Theorie von der Grundentscheidung sind gelegentlich Bedenken angemeldet worden, auch in vatikanischen Dokumenten, zuerst in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Persona humana" (1975), dann, diese mehr oder weniger wiederholend, im Apostolischen Schreiben „Reconciliatio et paenitentia" (1984) und auch in der neuen Enzyklika „Veritatis splendor". Diese Überlegungen lassen allerdings zumeist erkennen, daß ihre Autoren sich wohl kaum je mit der Theorie Rahners und der anderen Theologen vertraut gemacht haben. Genügt nicht, so fragt man von deren Seite, die traditionelle Lehre, daß sich die Todsünde von der läßlichen Sünde dadurch unterscheidet, daß sie in einer wichtigen Sache, in klarem Wissen und in genügender Freiheit begangen wird? Abgesehen davon, daß uns die Feststellung der genannten drei Bedingungen nicht immer evident oder auch nur möglich ist, bleibt dann aber die tiefere Frage offen, wie durch eine solche einzelne Tat die handelnde Person als solche, als ganze, zum gottfernen Sünder wird. Man hat auch gefragt, ob jemand aufgrund einer traditionell um-

schriebenen Todsünde zur ewigen Verdammnis verurteilt werden könne. Es mag möglicherweise so sein, jedoch keineswegs auf Grund seiner sündigen Handlung, wohl aber auf Grund seiner Grundentscheidung, das heißt unter der Voraussetzung, daß er sich *als Person* mit seiner Sünde identifiziert hat; so würde er als der, der er ist, in seiner geistlichen Disposition, seiner Grundentscheidung, in seine Ewigkeit eingehen. So würde seine Grundentscheidung, in der sich der ganze Entscheidungsreichtum seines ganzen Lebens auswirkt, zur Endentscheidung (optio finalis). Es ist eben nicht selbstverständlich, daß jemand seine Grundentscheidung, also sich selbst als der, der er im tiefsten ist, ganz in eine Sünde hineingibt; aber nur so würde er zum Todsünder werden.

Mit Recht hat die Internationale Theologenkommission 1982 in ihrem Dokument über „Versöhnung und Bekehrung“ [15] geschrieben: „Nach ... (der) Lehre der Kirche bestimmt die *Grundentscheidung* letztlich die sittliche Verfassung des Menschen. Aber der Begriff Grundentscheidung dient nicht als Kriterium, um konkret zwischen schwerer und nicht schwerer Sünde zu unterscheiden; vielmehr dient dieser Begriff, um theologisch zu verdeutlichen, was schwere Sünde ist. Obwohl der Mensch grundsätzlich seine Entscheidung in einem einzelnen Akt zum Ausdruck bringen oder verändern kann, wenn nämlich dieser Akt mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit geschieht, so muß doch nicht in jede einzelne Tat schon die ganze Grundentscheidung eingehen, so daß nicht jede einzelne Sünde eo ipso auch schon eine Revidierung der Grundentscheidung sein muß.“ Und damit haben sie eine Antwort auf die Frage des hl. Augustinus gegeben.

ANMERKUNGEN

[1] S. th. I–II 94, 2. [2] So G. Grisez, Veritatis Splendor in focus, in: The Tablet 16. 10. 1993.

[3] Q. quodlib. 9, q. 7, a. 15: „Es gibt aber auch Handlungen, die – rein für sich betrachtet – etwas Übles und Ungeordnetes an sich haben, die aber aufgrund besonderer hinzukommender Umstände gute Handlungen werden; so ist das Töten eines Menschen in sich ein Übel, wenn aber der Umstand hinzukommt, daß es sich um das Töten eines Übeltäters ... handelt, dann ist die Handlung keine Sünde, sondern eine Tugend.“ Wenn der Schutz des Lebens solches zuläßt, warum dann nicht auch die Bereiche der Sexualität und der wahrhaftigen Rede?

[4] G. Cappelli, Autoerotismo. Un problema morale nei primi secoli cristiani? (Bologna 1986).

[5] Vgl. zu diesem Problem K. Demmer, Erwägungen zum „Intrinsece malum“, in: Greg 68 (1987) 613–637; J. Fuchs, „Intrinsece malum“. Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Sittl. Normen. Zum Problem ihrer allgem. u. unwandelb. Geltung, hrsg. v. W. Kerber (Düsseldorf 1982) 74–91.

[6] J. Fuchs, Weltethos oder säkularer Humanismus?, in dieser Zschr. 211 (1993) 147–154.

[7] Vgl. dazu Vaticanum II, Gaudium et spes 43.

[8] Vgl. den informierenden und beurteilenden Beitrag v. B. Bujo, Sexualverhalten in Afrika und Naturrechtsethik, in: Theologie der Gegenwart 36 (1993) 209–218.

[9] J. Fuchs, Was heißt „Gottes Gebot“?, in dieser Zschr. 211 (1993) 435–442; dort zit. H. Schlüngel-Straumann, Der Dekalog – Gottes Gebote? (Stuttgart 1973).

[10] H.-G. Gruber, Autonome Moral oder Moral der Autonomie?, in dieser Zschr. 211 (1993) 691–699.

[11] Vaticanum II, Dignitatis humanae 3, auch 14. [12] S. th. I 87, 1; S. c. g. 4, 11.

[13] S. th. I–I 112, 5 c. [14] De ver., 7, 1 ad 9. [15] IntZCom 13 (1984) 44–63.

Joachim Wanke

Was das Bistum zur Heimat macht

Darf man die Überlegungen zu dem Thema „Bistum als Heimat" mit dem etwas vorlauten Hinweis auf Phil 3, 20 beginnen: „Unsere Heimat aber ist im Himmel"? Natürlich antwortet der Apostel damit nicht auf die Frage, ob ein ordentlicher katholischer Christ seine Diözese als Heimat ansehen kann. Aber der etwas lockere Hinweis auf diese Schriftstelle soll durchaus das Stichwort „Heimat" in unserem Zusammenhang relativieren. Wo fühlt sich ein katholischer Christ religiös-kirchlich zu Hause? So gefragt, fällt einem sicherlich nicht als erstes die Diözese ein. Eine größere Bedeutung hat ohne Zweifel für das kirchliche Alltagsleben eines Katholiken die Pfarrei. Dort, im Umfeld seines Lebensalltags, seines Freundes- und Bekanntenkreises, in der Begegnung mit der sonntäglichen Gottesdienstgemeinde erfährt im Normalfall der katholische Christ auch emotional seine kirchliche Beheimatung. Hier, in der Pfarrei, wo er getauft wurde, zur Erstkommunion ging, vielleicht sogar getraut wurde, hier, wo er die Sakramente empfängt, den Zuspruch des Seelsorgers erfährt und vielleicht in einer kirchlichen Gruppe mit anderen zusammen aktiv ist, lebt er intensiv sein Christsein. Die Diözese tritt da vergleichsweise in den Hintergrund. Irgendwie weiß natürlich jeder wache Katholik, wie sein Bischof heißt. Und manchmal geht es ihm wie den Menschen früher in der DDR. Erst wenn die Tante aus Düsseldorf zu Besuch kam und die Vorzüge des bundesrepublikanischen Lebens pries, erwachte der Lokalpatriotismus der Sachsen oder Thüringer. Die Anfrage von außen läßt manchmal erst das Bewußtsein der eigenen Identität aufkommen, und so sind bekanntlich die Gläubigen, die der Bischofsstadt geographisch am entferntesten sind, die glühendsten Vertreter eines diözesanen Lokalpatriotismus.

Dennoch: Das Bistum ist eine für unser konkretes kirchlich-katholisches Leben wichtige Größe. Es ist nach katholischem Verständnis sogar die entscheidende Organisationsform kirchlichen Lebens. Das Bistum als Ortskirche ist theologisch der Pfarrei vorgeordnet, so wie der Organismus als ganzer der einzelnen Zelle vorgeordnet ist.

Es ist hier nicht gefordert, die ganze Theologie der Ortskirche zu entfalten, die uns das Zweite Vatikanische Konzil neu ins Bewußtsein gehoben hat. Man braucht dazu nur einmal das Kapitel 23 von „Lumen gentium" zu lesen, in der das spannungsvolle und intensive Miteinander von Ortskirche und Gesamtkirche verdeutlicht wird. Hier ist in glücklicher Weise altes ekklesiologisches Wissen der Väterzeit wieder ans Tageslicht gehoben worden. Die Kirche ist nicht eine zentrale,

pyramidal aufgebaute Machtinstitution, sie ist vielmehr eine Communio von Einzelkirchen, die jede für sich die ganze Kirche vor Ort präsent macht, wobei freilich die Gesamtkirche mehr ist als nur die Summe der einzelnen Ortskirchen. Das Konzil formuliert: „In ihnen (den Teil- bzw. Ortskirchen) und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche" (GS 23). Gern gebrauche ich das Bild von den Spiegelscherben, die jede für sich ganz und ohne Unterschied das Licht der Sonne reflektieren, wobei erst alle Teile zusammen den ganzen, vollkommenen Spiegel darstellen. Oder man könnte auch das Bild der Ellipse gebrauchen, die aus zwei Polen konstituiert wird: Die Kirche ist zugleich episkopal und papal, sie ist sowohl ortskirchlich als auch gesamtkirchlich strukturiert, wobei eben dieses Ineinander nicht als bloße Unterordnung des lokalen unter das universale Prinzip gedeutet werden darf, als ob die Diözesen nur Verwaltungseinheiten der päpstlichen Jurisdiktion wären.

Aber diese theologischen Zusammenhänge sind andernorts schon hinreichend dargestellt und müssen hier nicht erörtert werden[1]. Uns soll die Erinnerung an die konziliare Lehre von der grundlegenden Bedeutung der Ortskirche nur die Wichtigkeit des Themas unterstreichen. Was theologisch wichtig ist, sollte auch praktisch im Leben der Kirche und des einzelnen Christen eine erfahrbare Rolle spielen. Wir haben noch längst nicht die Communio-Ekklesiologie des letzten Konzils in der Praxis unseres kirchlichen Lebens voll verinnerlicht. Ein katholisches Selbstverständnis, das sich nur vom Pfarrgefühl her konstitutiert, steht in der Gefahr, ins Sektiererische abzugleiten; umgekehrt gilt, daß sich unser Katholischsein nicht nur an der Zugehörigkeit zur Weltkirche ausrichten darf; da besteht die Gefahr eines zentralistischen Mißverständnisses von Kirche, in der sozusagen die Kommandogewalt des Papstes nur nach unten durchgestellt zu werden braucht. Beides sind Extreme, die in das theologische Abseits führen (und als solche gar nicht so fern der gegenwärtigen kirchlichen Situation, in der sich selbsternannte Reformer der Kirche eifrig „von unten" und „von oben" her artikulieren).

Es ist also keine bloße Gedankenspielerei, wenn wir fragen: Wie kann sich ein Katholik in seiner Diözese zu Hause fühlen? Wie wird für ihn die Diözese zur Heimat? Dieses Thema ist auch für mich als Bischof in Thüringen, bislang ein treuer Verwalter der von Fulda und Würzburg abgetrennten Diözesanteile, nicht allein rein akademischer Natur. Wie kann und soll sich das Prinzip „Ortskirche", wie es uns das Konzil neu ins Bewußtsein gehoben hat, in der derzeitigen konkreten Situation in unserem Raum Geltung verschaffen? Einfach durch eine Rückkehr zu den vor dem Krieg gegebenen Verhältnissen? Das sind nicht einfache Fragen, die einer sorgfältigen Prüfung und Abwägung bedürfen, zumal sie sich eben auch mit emotionalen Argumenten verknüpfen, die ja wohl auch eine gewisse theologische Bedeutung haben, eben insofern sie das „Heimatgefühl" der Gläubigen berühren, um das es uns nun gehen soll.

Ich möchte meine Überlegungen gliedern anhand einer Aussage aus dem Dekret

des Konzils über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus". Dort heißt es in Nr. 11: „Die Diözese ist der Teil (portio, nicht: pars) 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 (ecclesia particularis), in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist."

Wir haben hier gleichsam eine Kurzdefinition des Begriffs Ortskirche vor uns. Wir sollten uns einmal anhand dieser Aussagen einige Grunddaten vergegenwärtigen, die für das Thema „Bistum als Heimat" wichtig sind. Ich greife drei Stichworte dieses Textes heraus und gliedere danach meine Überlegungen: 1. „Zusammenführen". Bistum wird zur Heimat, wenn dort die Gemeinschaft der Kirche als Gottesvolk einer Region in Raum und Zeit für den einzelnen und für die Öffentlichkeit erfahrbar wird. 2. „Dem Bischof anhängen". Bistum wird zur Heimat, wenn in ihr die personale Grundstruktur von Kirche erlebbar wird, nicht allein in der erfahrbaren Präsenz des Bischofs, sondern auch in der personal-familiären Weise des Miteinanders aller in der Kirche. 3. „Als Ortskirche wahrhaft Kirche als ganze gegenwärtig machen". Bistum wird zur Heimat dort, wo die großen Grundaufgaben kirchlichen Wirkens in Welt und Zeit überzeugend gemeinsam angepackt werden.

Bistum als gläubige Weggemeinschaft in Raum und Zeit

Es liegt nahe, zunächst den Blick auf die Geschichte zu lenken, von der ein Bistum nachhaltig geprägt ist. Es ist schon wahr (und für bestimmte Ohren manchmal schwer verständlich): Bistumsgrenzen sind nicht nur Verwaltungsgrenzen, und die von ihr umschlossenen Gebiete und noch mehr die Menschen sind geprägt von einer oft jahrtausendealten Geschichte, die auch in der heutigen, schnellebigen Zeit nicht einfach abgestreift werden kann.

So ist es nur folgerichtig, wenn in „Christus Dominus" hinsichtlich der Abgrenzung von Diözesen gefordert wird, man solle auf „die Eigenheiten der Menschen und der Gegenden, zum Beispiel psychologischer, wirtschaftlicher, geographischer oder geschichtlicher Art" achten (CD 23). Was Bistum zur Heimat macht, ist das, was zum Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen, hier der Gläubigen beiträgt. Dazu gehört eben die gemeinsame Geschichte, dazu gehört die Sprache, die Kultur, die wirtschaftliche Geprägtheit einer Region, aber eben auch staatliche Vorgegebenheiten, insofern sich diese aus Geschichte und Herkommen einer Region einsichtig machen lassen.

Nun meint natürlich das Stichwort „zusammenführen" in unserem Konzilstext (vgl. CD 11) nicht nur ein passives Zusammengeführtwerden, sondern auch ein ak-

tives, durch das Hirtenamt aktiv befördertes Zusammenrücken der Gläubigen zu einem Wir, das dann aus sich heraus Kräfte der Glaubensbezeugung, der Gottesverehrung und der Diakonie am Nächsten entfalten kann. Das haben wir gleich noch näher zu bedenken. Hier soll nur anklingen, daß zum Heimatgefühl eines Katholiken in einem Bistum unabdinglich die Erfahrung des Zusammenkommens gehört. Mein Vorgänger im Amt, der für uns unvergessene Bischof Hugo Aufderbeck, selbst ein Seelsorger durch und durch, pflegte als ein Schlüsselwort kirchlichen Lebens das Stichwort Congregare zu gebrauchen. Das Gottesvolk muß zusammenkommen, nicht nur zur sonn- und festtäglichen Eucharistie, sondern darüber hinaus in den kleinen und vor allem auch großen Versammlungen, in denen der Glaube bezeugt, das Lob Gottes gesungen und über Dienst und Auftrag der Kirche in Zeit und Raum nachgedacht wird. Darum waren ihm in unserem Diasporaraum so wichtig die Etablierung von Wallfahrten, etwa der Jugend, der Männer und Frauen oder der ganzen Ortskirche im Herbst zum Erfurter Mariendom. Davon lebt eine Diözese, das prägt die Atmosphäre, das gibt einer Ortskirche Kolorit und Befestigung im Glauben. Natürlich gehören hierher noch andere Ausdrucksmöglichkeiten ekklesialen „Zusammenkommens", nicht zuletzt auch die Konvente der Priester und kirchlichen Mitarbeiter selbst. Zu solch räumlichem und geistigem „Zusammenkommen" können und müssen auch beispielsweise die modernen Medien beitragen, die die Gläubigen einer Region in dem beheimaten, was wir heute „Diözesangefühl" nennen. Aber es ist meine Überzeugung, daß dieses Gefühl nicht herbeigeredet werden kann, es muß sich durch die Gegebenheiten nahelegen, durch die gemeinsame Geschichte der Menschen, durch örtliche und geistige Zusammengehörigkeit derer, die der Hirtensorge eines Bischofs anvertraut sind.

In diesem Zusammenhang möchte ich ein wenig um Verständnis dafür werben, daß unsere Erfahrungen im Osten Deutschlands in den vergangenen vier Jahrzehnten kirchlich doch sehr prägend gewesen sind. Ich habe an anderer Stelle auf solche, eben nicht nur negative, sondern auch positive geistliche Erfahrungen in der alten DDR hingewiesen[2]. Es wäre wichtig, solche Geprägtheiten nicht einfach zu übersehen. Nach außen hin wird sich und hat sich schon vieles im Osten an die westliche Lebensart angeglichen. Aber ich meine: Unter den westlichen Textilien, die jetzt die Leute bei uns tragen, und hinter den renovierten Häuserfassaden in unseren Städten schauen noch die alten Menschen hervor, gezeichnet durch 40 Jahre trostlosen Sozialismus, verwundet durch vielerlei Verletzungen ihres Selbstwertgefühls und von teilweise lähmender Angst vor allem Neuen befallen, was sich jetzt in einer unkontrollierten gesellschaftlichen „Nachmodernisierung" über unser Land ergießt. In dieser geschichtlichen Situation scheint es mir wichtig, kirchliche Beheimatung zu geben, in diesem Fall, zu erhalten, so risikoreich das auch angesichts vieler Unwägbarkeiten ist. Aber hier sollte nicht in erster Linie an historische Ansprüche oder bürokratische Effektivität der Verwaltung gedacht

werden (so sehr beides bedacht werden muß). Hier sollte es um das gehen, was unser Konzilstext „die Eigenheiten der Menschen und der Gegenden" nennt, näherhin um die Frage, was in dieser Situation Kirche als Ortskirche den Menschen nahebringt, was sie Kirche erfahren und sie ihnen zur Heimat werden läßt.

Bistum als Heimat heißt ja nicht Abgeschlossenheit und Abgrenzung. Wir stehen beim europäischen Einigungsprozeß vor ähnlichen Fragen. Die Einigung Europas wird wohl letztlich nur gelingen, wenn es zu einer Integration der vielfältigen und recht unterschiedlichen Regionen im europäischen Haus kommt. Europa kann und wird es nicht geben auf Kosten der regionalen Eigenheiten, die nun einmal zur Ausprägung unseres Menschseins gehören. Irgendwo las ich einmal, der Dialekt sei die eigentliche Sprache des Menschen, das Hochdeutsche sei letztlich eine Kunstsprache, in der man seine eigentlichen Gefühle und Befindlichkeiten meist weniger gut und klar ausdrücken kann wie in dem heimatlichen Dialekt. Ob es nicht auch so etwas wie „Diözesandialekte" gibt?

So ähnlich wie mit dem Europa der Regionen ist das wohl auch mit der Zulassung unserer kirchlichen Regionalisierungen, die nicht als ein Gegeneinander, sondern als ein Miteinander in Pluralität und eben darum in Verbundenheit und natürlicher Gemeinsamkeit verstanden werden müssen. Weggemeinschaft im Glauben schließt Schicksalsgemeinschaft in Raum und Geschichte ein, und die Zulassung solcher Gemeinschaft schafft Beheimatung – und: Offenheit für Nachbarn und Freunde, die im Haus der großen deutschen katholischen Kirche mit uns solidarisch wandern.

Bistum als Ort gelebter Glaubensfamiliarität

Mit diesem Stichwort möchte ich aus „Christus Dominus" Nr. 11 die Worte aufgreifen: Das Gottesvolk soll „dem Bischof (als dem Hirten) anhängen". Hier muß ich sicherlich sehr vorsichtig argumentieren, weil ich weiß, daß sehr schnell die Grenze zu einer unerlaubten Vereinnahmung der Gläubigen durch bischöfliche Wunschvorstellungen von Kirche überschritten werden könnte. Was ich dennoch zu sagen wage, ist dies: Bistümer müssen eine Glaubensfamiliarität zulassen, ohne die die Ortskirchen zu bloßen Verwaltungseinheiten einer bischöflichen Behörde werden. Noch deutlicher: An der Frage, ob die Person des Bischofs noch den Gläubigen einer Ortskirche, und nicht zuletzt auch den Priestern, wirklich präsent sein kann, und zwar real und physisch, entscheidet sich mit die Frage, ob das Bistum Heimat sein kann.

Nun will ich nicht diese Frage nach der familiären Atmosphäre innerhalb eines Bistums an der Person des Bischofs allein festmachen. Das wäre zu romantisch gedacht – und würde sicherlich auch die Bedeutung des Bischofs als Person überziehen. Dennoch ist es mir aus meiner nun schon 12jährigen Dienstzeit als Bischof

interessant festzuhalten, daß für viele Gläubige, und auch Priester und Mitarbeiter, der unkomplizierte und direkte Zugang zum Bischof etwas sehr Wichtiges ist. Natürlich weiß man um die Mitarbeiter des Bischofs, man weiß, daß da Vorgänge und Probleme ihre bürokratische Bearbeitung erfahren müssen. Aber dennoch spüre ich deutlich, daß in all dem wichtig und entscheidend ist, ob hinter der Institution Gesichter erkennbar werden, sei es der Bischof, seien es seine engeren Mitarbeiter, seien es sonst Personen, die Kirche vor Ort und in den Gemeinden repräsentieren.

Man kann zur Erhärtung solcher Erfahrungen auf die personale Grundstruktur des Glaubensvollzugs verweisen. Glauben ist immer ein „mitglauben" mit anderen. Wir könnten nahezu sagen: Wir glauben uns einander den Glauben, die Kinder den Eltern, der eine Partner dem anderen, die Gemeinde dem Seelsorger, wir alle miteinander den Heiligen, letztlich glauben wir den Glauben Jesu Christi mit an seinen Vater, in dessen Hand auch wir uns vertrauensvoll fallenlassen können. Der Glaube hat eine ekklesiale, ja familiäre Grundstruktur. Er ist immer geteilter Glaube, und als solcher nur von Person zu Person bezeugbar, erfahrbar und mit der Gnade Gottes an Kinder und Kindeskinder weitergebbar.

Hier haben wir aus der Zeit des DDR-Sozialismus eine kostbare geistliche Erfahrung einzubringen, von der ich wünschte, daß sie uns nicht in Zukunft verlorengeht: Kirche wurde von uns in der Bedrängnis der letzten Jahrzehnte nicht vornehmlich als Institution erfahren. Kirche hatte für den wachen katholischen Christen Gesichter: *den* Pfarrer, *den* Bischof, *diese* konkreten Mitchristen, *diese* Gemeinde oder Gemeinschaft. Ich will das jetzt nicht idealisieren. Von menschlicher Schwäche, faulen Kompromissen und nicht ergriffenen Chancen, die Gott uns katholischen Christen im Osten geboten hat, müssen wir auch reden. Auch wollen wir nüchtern mitbedenken, daß uns der politische Außendruck zusätzlich in einer „Schulterschlußgemeinschaft" zusammengehalten hat, die wohl jetzt so nicht mehr bleiben wird. Aber allein von daher ist der familiäre Zusammenhalt der Katholiken in unseren Gemeinden und eben auch darüber hinaus in der ganzen Region Thüringen, Eichsfeld und Rhön nicht zu erklären. Natürlich kam uns dabei die Kleinheit der Verhältnisse zu Hilfe – und das ist für mich ein springender Punkt für das, was bei unserem Thema letztlich zur Frage steht: Eine Ortskirche ist nicht nur danach zu bemessen, was in ihr geschieht, sondern auch daran, wie etwas in ihr geschieht. Wie ich überhaupt meine, daß wir unseren kirchlichen Betrieb nicht als eine Art Unterstützung des lieben Gottes verstehen sollten, der gleichsam ohne uns hilflos der modernen Welt und den heutigen Menschen gegenüberstehen würde. Gott wird uns am Ende nicht so sehr fragen, was wir alles gemacht haben, sondern mehr, wie wir es gemacht haben, in welchem Geist und in welcher Gesinnung. Aber das ist nur meine private Eschatologie und beansprucht keine bischöfliche Lehrautorität.

Gerade für dieses Gefühl der Familiaritas im Glauben spielt die Ebene der grö-

ßeren Ortskirche eine wichtige Rolle. Oftmals ist die Pfarrei, besonders die kleine Pfarrei, nicht in der Lage, jeden Christen in das kirchliche Leben, in den „Austausch des Glaubens und der Liebe" so einzubeziehen, wie es eigentlich notwendig wäre. Manche unserer katholischen Lehrer und Lehrerinnen zum Beispiel haben bei uns in den DDR-Zeiten im Glauben nur durchgehalten, weil sie über die Pfarrgemeinde hinaus einen Zusammenhalt hatten in den Berufskursen unserer Bildungshäuser, die eben nicht nur im Glaubenswissen und für die weltanschauliche Auseinandersetzung zurüsteten, sondern eben auch den ganz persönlichen Austausch von Erfahrungen förderten und die Bildung fester Solidargemeinschaften, manchmal sogar Freundschaften, die dann ihrerseits ihre positiven Wirkungen im Glaubensalltag dieser besonders angefochtenen Christen hatten. Im Westen haben sicherlich zum Teil die katholischen Verbände eine solche Funktion, und ich erhoffe mir das jetzt auch als Frucht für deren neu einsetzendes Wirken im Osten. Aber eben dies meine ich mit der Glaubensfamiliarität innerhalb eines Bistums, die ja beispielsweise so und auf viele andere Weisen konkret werden muß.

Mancher kirchliche Verwaltungsmann mag hier ein wenig die Stirn runzeln und fragen: Ist das alles für ein Bistum wirklich so wichtig? Sollte man nicht nüchtern sagen: Bistümer sind vornehmlich Verwaltungseinheiten, und je größer sie sind, desto effektiver, nämlich kostensparender sind Verwaltungen einrichtbar? Ich weiß, daß dies ein ernsthafter Einwand gegen kleinere Bistumseinheiten ist. Und wir im Osten müssen uns wirklich vorsehen, mit unseren Bistumsleitungen nicht die großen west- und süddeutschen Ordinariate kopieren zu wollen. Aber eben dies ist die Frage, die man wohl im Blick auf die Wünsche des Konzils nicht allein von der Verwaltungseffizienz her beantworten kann. Vorrang muß die Durchsetzung eines personalen Leitungsstils in einer Ortskirche haben, und dazu gehört die erfahrbare Präsenz des Bischofs, die Überschaubarkeit der Seelsorgsregionen, die Tuchfühlung der Geistlichen und der kirchlichen Mitarbeiter untereinander und mit ihrem Bischof, und nicht zuletzt: der Vorrang des Gesprächs vor dem Papier, die Betonung der Wichtigkeit der ehrenamtlichen Mitarbeit, die Selbstbescheidung in der Eigendarstellung kirchlichen Lebens und Wirkens und eine klare Gewichtung der Themen und Aktivitäten, die einer Ortskirche vorrangig aufgetragen sind.

Unserer Kirchenerfahrung im Osten ist schwer verständlich, wie die Kirche hier im Westen in ein solches Sperrfeuer der Kritik und Häme geraten konnte. Natürlich weiß ich auch eine Menge von Gründen zu nennen, die die Kirche heute für kritische Zeitgenossen, oder besser gesagt: für in Auswahl kritische Zeitgenossen obsolet erscheinen lassen. Ich meine: Hinter diesem oder jenem Einzelereignis, das derzeit lautstark kritisiert wird, steckt letztlich die Frage, ob Kirche im gewandelten Selbstverständnis der Zeit angemessene Formen der Partizipation aller Gläubigen an der Gestaltung des kirchlichen Lebens entwickeln kann. Für das Binnenklima einer Ortskirche ist wichtig, daß es vielfältige Formen partizipatorischen Handelns gibt; es ist wichtig, wie man beispielsweise mit strittigen Themen um-

geht und wo man diese einordnet. Die Mahnung Jesu im Evangelium: „Bei euch aber soll es nicht so sein" (Lk 22, 26), die sich auf die Dienstbereitschaft der Jünger bezieht, müßte einmal neu auf die Streitkultur in unserer Kirche durchbuchstabiert werden. Ich weiß, daß dies angesichts eines weltanschaulich pluralistischen Gesellschaftsgefüges und so massiv meinungsbildender Medien nicht einfach ist. Aber der Versuch müßte gewagt werden, und ich meine, hier hätten kleinere ortskirchliche Einheiten bessere Chancen als große Bistumseinheiten, die schon allein aus soziologischen Gründen schwerfälliger agieren und reagieren können. Doch sind das schon Überlegungen, die weit über unser Thema hinausgehen und hier nur angedeutet werden können.

Bistum als Dienst- und Zeugnisgemeinschaft im Glauben

Wir sagten: Dort wird am ehesten Ortskirche für den einzelnen Gläubigen überzeugend, wo er sie als eine Gemeinschaft erlebt, die die großen Aufgaben, die der Kirche aufgetragen sind, beherzt und sachgerecht anpackt. In einer solchen Kirche könnte er sich wohl am ehesten beheimaten, sprich: sich selbst als tätiges Glied mit einbringen.

Ich will hier nur andeuten, in welche Richtung ich diesen Gedanken entfaltet wissen möchte. Der Grundauftrag kirchlichen Wirkens ist am besten in den Stichworten: Martyria, Leiturgia, Diakonia einzufangen. Eine Ortskirche muß so beschaffen sein, daß sie in der Lage ist, diesen Grundfunktionen einen hinreichenden und effizienten Ausdruck zu geben. Unter diesem Gesichtspunkt wäre dann das alles zu bedenken, was in „Christus Dominus" Nr. 23 als Grundbedingung eines diözesanen Eigenlebens aufgezählt ist, etwa die hinreichende Zahl der Kleriker, die Ausstattung mit finanziellen Mitteln (eine sehr relative Größe, wenn man die Diözesen Deutschlands mit den zum Teil volkreichen Diözesen Lateinamerikas vergleicht) oder der geographische Zusammenhang des Diözesangebietes. Vor allem aber ist der Hinweis in Nr. 22 zu bedenken: „Wenn die Diözese ihr eigentliches Ziel erreichen soll, muß im Gottesvolk, das zur Diözese gehört, das Wesen der Kirche deutlich sichtbar werden." Oder mehr passiv ausgedrückt (ebd.): „muß (in ihr, nämlich der Diözese) dem Heil des Gottesvolkes so vollkommen wie nur möglich gedient werden können."

Grundlegend ist zu sagen, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen existiert. Sie hat einen Auftrag, der weiter reicht, als sich selbst aufzuerbauen. Die Communio-Gestalt der Kirche erfordert Offenheit für den Heilsdienst an den Menschen, an der Welt. Das Wirken der Kirche zielt nicht auf eine von der übrigen Menschheit abgesonderten Gemeinschaft der Glaubenden, sondern auf ein Gottesvolk, das alle Menschen zu umfassen sucht. Die Kirche will nicht partikuläres, sondern universales Zeichen des Heils sein (vgl. „Lumen gentium" Nr. 9).

Meine Sorge ist, ob dieser universale Charakter kirchlichen Wirkens in der Ortskirche von Thüringen aufleuchten kann, einer kleinen, von Sünde, Ängstlichkeit und teilweise Mutlosigkeit gekennzeichneten Diasporakirche, die zudem noch durch das Ärgernis der Kirchenspaltung in diesem umfassenden Auftrag behindert wird. Wie soll in ihrem Wirken aufleuchten, daß hier etwas angeboten wird, das dem Verlangen des Menschen nach Gemeinschaft, nach Teilhabe am Leben antwortet? Hier, an dieser Stelle setzen meine eigentlichen Bedenken ein, wenn ich überlege, ob wir in Thüringen und im Eichsfeld in der Lage sind, Kirche, das heißt Heilszeichen, Sacramentum unitatis für das Geheimnis der Einheit Gottes mit seiner Menschheit zu sein.

Was die Kirche geben kann, ist mehr, als jede irdische Gemeinschaft vermittelt. Sie will und kann Gemeinschaft, Teilhabe am Leben Gottes eröffnen, eine Gemeinschaft, die nicht mit dem Tod endet, wo ansonsten menschliche Gemeinschaft ihre unausweichliche Grenze findet. Eine Ortskirche wird sich darum fragen müssen, ob sie überzeugend in folgenden Grundaufgaben ist: Gott so zu verkünden, daß er als der aufleuchtet, der in Jesus Christus gnädig und voll Erbarmen an uns gehandelt hat (Martyria); diesen Gott anzubeten in Geist und Wahrheit, um ihm die Ehre zu geben, die ihm gebührt (Leiturgia); sich von Gott für die Brüder und Schwestern dienend in Beschlag nehmen zu lassen, um sich so seiner herablassenden Liebe zu uns Menschen anzugleichen (Diakonia).

Vor allem ist wichtig, den inneren Zusammenhang dieser Grundfunktionen kirchlichen Wirkens zu beachten. Dem von Gott ausgehenden Wort, der viva vox evangelii, antwortet der Glaube, der das ganze Leben vertrauensvoll auf Gott ausrichtet. Die Kirche muß dieser lebendigen Verkündigung dienen, die eben nicht nur eine reine Wortverkündigung ist, sondern auch Verkündigung im sakramentalen Handeln einschließt. Wer von sakramentaler „Versorgung" der Gläubigen redet, sollte immer mitsagen, daß Sakramentenempfang und Sakramentenspendung Verkündigung ist, also eben gerade nicht ein quantitativ zu lösendes Problem von Angebot und Nachfrage. So sammelt das Wort Gottes die Kirche – und sendet sie zugleich zur Bezeugung dieses Wortes und seiner Weitergabe wieder aus. Ganz konkret gesprochen: Eine Kirche, die irgendwo nicht wächst und in den Raum des Unglaubens vorstößt, kann qualitativ nur schwer Ortskirche sein. Die neugetauften Erwachsenen sind die wichtigsten Kennzeichen der Lebendigkeit einer Ortskirche, auch wenn diese die Pflicht hat, an manchen Stellen Gläubige im guten Sinne „nur" zu „versorgen".

Dem so antwortenden Glauben korrespondiert aber ebenso die hingabebereite Anbetung Gottes, also der „Gottesdienst" als Leiturgia im weitesten Sinn, angefangen vom liturgischen Gottesdienst bis hin zum Gottesdienst im Alltag und der Selbsthingabe des eigenen Lebens nach Röm 12, 1 (vgl. Phil 2, 17). Solche Hingabe wird ja meist nicht in toto, sondern gleichsam scheibchenweise von uns verlangt. Auch diese Aufgabe der Kirche, als ganze und in ihren Gliedern, etwa auch in

Ordenskonventen und geistlichen Gemeinschaften, aber auch als je einzelne wie etwa der Priester in seinem Breviergebet, die unaufhörliche Anbetung Gottes zu vollziehen, auch diese Aufgabe sammelt das Gottesvolk – und sendet es neu aus, von der Liebe Christi gedrängt, zu den Menschenbrüdern zu gehen.

So gehört die Diakonia als gleichwertige, Glaube und anbetende Liebe durchdringende Dimension zum Grundauftrag der Kirche. Eine Kirche ohne den Dienst der „Fußwaschung" wäre ihrer innersten Seele beraubt. Die in Christus sich entäußernde Liebe des Vaters drängt danach, sich in den Werken der Liebe fortzusetzen, ohne die der Glaube eine hohle Phrase und die Anbetung Flucht aus der Verantwortung wäre.

Mir liegt daran aufzuzeigen, daß alle drei Dimensionen kirchlichen Wirkens in einer inneren Gleichgewichtigkeit und abgewogenen Zuordnung zueinander stehen müssen. Die Verkündigung muß aus der Anbetung kommen, und beide müssen gleicherweise zur dienenden Liebe ermutigen, wie andererseits von dieser Liebe her Glaubwürdigkeit erlangen. Uns hat in Thüringen in der Vergangenheit zum Beispiel sehr geholfen, daß wir relativ viele karitative Einrichtungen unterhalten konnten, in denen wir meist auch nichtgetauften Menschen dienen konnten – eben nicht nur mit Apparaten, sondern durch Menschen, die sich dem Geist Christi verpflichtet wußten. Solche Menschen zu haben ist wichtiger als moderne Krankenhäuser und Altersheime mit Sonderausstattung.

Es wäre einmal interessant zu fragen, warum heutzutage die Verkündigung der Kirche so wenig überzeugend ist. Sicher fehlt der Kirche nicht die intellektuelle Durchdringung der Glaubenslehre. Auch mangelt es nicht am methodischen Einfallsreichtum der Prediger oder deren Eloquenz. Vielleicht werden wir als Kirche so wenig gehört, weil unsere Verkündigung nicht aus der Anbetung kommt und nicht von der selbstlosen Diakonie an den Menschen kommentiert wird.

Auch hier könnten wir aus unserer kirchlichen Vergangenheit manche kostbare Erfahrung geistlicher Art in den gemeinsamen Weg der nun geeinten deutschen Kirche mit einbringen. Gerade die Erfahrung, solchen Dienst gleichsam anonym, ohne sonderliche gesellschaftliche Anerkennung leisten zu müssen, gesellt sehr tief und nachdrücklich der Gesinnung Christi zu. Hier sehe ich, zugegeben nur hie und da, aber doch unübersehbar, in unseren Gemeinden eine Spiritualität aufblitzen, die weiß, daß es beim Weltdienst in der Art Christi nicht um Anerkennung und Selbstdarstellung geht, sondern um ein „Verbrauchtwerden", das freilich einer freien und bewußten Selbsthingabe entspringt.

Mancher Katholik sieht darum seine Jahre in der DDR nicht als verlorene Jahre an, selbst wenn diese ihm berufliche Karriere und gesellschaftlichen Aufstieg unmöglich gemacht haben. Sauerteig zu sein, ohne selbst sauer zu werden, ist wohl die beste Kennzeichnung eines Christseins, das sich in der Nachfolge Christi aller Sorge um sich selbst entledigt hat. Aber das ist Gnade, nichts als Gnade.

Im Blick auf unser Thema wäre es wichtig, zu fragen, ob sich in einer Ortskirche

hinreichende spirituelle Kräfte finden, in dieser Art Kirche präsent werden zu lassen. Kirche muß als Dienst- und Zeugnisgemeinschaft für die Öffentlichkeit in den Blick treten können. Sie muß glaubhaft sein, wenn sie betet, wenn sie von Gott spricht und wenn sie sich zum Dienen niederkniet. Vermutlich kommt diese Glaubwürdigkeit gerade dann zustande, wenn sie alles drei in ihren Gliedern, den Priestern, Ordensleuten und Weltchristen, gleichzeitig tut. Daran mißt sich, ob ein Bistum Heimat für den Christen sein kann.

ANMERKUNGEN

[1] W. Kasper, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Theologie und Kirche (Mainz 1987) 272–289, bes. 280ff.

[2] J. Wanke, Glaubenserfahrungen aus der Zeit des DDR-Sozialismus. Innenansichten einer Diasporakirche, in: Lebendiges Zeugnis 47 (1992) 85–94.

Richard Puza

Neues zum Ehesakrament aus kirchenrechtlicher Sicht

Seit dem Erscheinen des Codex Iuris Canonici von 1983 hat sich die Diskussion um das Ehesakrament auch in der Kanonistik nicht beruhigt. Dies, obwohl man damals davon ausgegangen ist, ein perfektes Eherecht geschaffen zu haben, das wie kein anderer Teil des neuen Gesetzbuchs den Vorstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils folgt. Diese Annahme hat sich bald als trügerisch erwiesen. Kanonistische Lehre, Rechtsprechung und Theologie haben rasch an den nachkonziliaren, vorkodikarischen Fragestellungen angeknüpft. Wesentlich dazu beigetragen hat auch die Erneuerung der Eheliturgie und der damit zusammenhängende liturgische Sakramentenbegriff, so daß sich heute mehrere Fragen stellen, die wiederum einer eingehenden Lösung bedürfen. Ich möchte daraus vier Fragen herausgreifen, weniger, um die bestehende Situation und die einzelnen Ansätze darzustellen, als um einige weiterführende Überlegungen anzustellen: Die Erneuerung der Eheliturgie und die damit zusammenhängenden rechtlichen Konsequenzen: Spender, Spendung oder Feier (Proklamieren) des Ehesakraments; die Ehe als Sakrament des Glaubens, damit verbunden die Frage nach den Ehen glaubensloser Christen; Glaube und Auflösung einer Ehe, und am Schluß soll noch auf eine mögliche Konsequenz der hier vorgetragenen Überlegungen, die fakultative Zivileheschließung, hingewiesen werden.

Die Erneuerung der Eheliturgie

Im Jahr 1989 ist unter Federführung des Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Klemens Richter in der Reihe Quaestiones Disputatae deren 120. Band mit dem Titel „Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?" erschienen[1]. Der Herausgeber bemerkt dort zu Recht, daß wohl kein anderes Sakrament durch derart viele rechtliche Regelungen bestimmt sei wie die Ehe und bei kaum einem anderen Sakrament derart viele theologische Fragen letztlich ungeklärt seien[2]. Ein Blick in den Codex Iuris Canonici und einen Teil der kanonistischen Literatur scheint zwar das Gegenteil zu beweisen. Vor allem wenn man die Rechtsprechung der Römischen Rota betrachtet, scheint das Kirchenrecht auf einer soliden lehramtlichen und theologischen Basis aufzusitzen. Wenn man aber dann näher hinschaut, zeigt sich rasch, daß sich das Kirchenrecht hier auf unsicherem Grund befindet. Das gilt zum Beispiel für das Zustandekommen der Ehe, die Formpflicht, die Identität von

Ehevertrag und Ehesakrament, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung (insbesondere bei formpflichtigen Katholiken), die Trauung mit Nichtglaubenden wie mit Nichtgetauften und die Frage nach dem Spender dieses Sakraments.

Bei der Feier der Eheschließung zeigt sich heute, daß der Glaube der Ehepartner nicht mehr unberücksichtigt bleiben kann. Das heißt aber, daß nichtglaubenden Katholiken die sakramentale Feier der Eheschließung verweigert werden kann. Das unbefriedigende Ergebnis ist dann, daß sie nach herrschender Auffassung nicht kirchlich gültig heiraten können. Ehen zwischen nichtkatholischen Christen werden als Sakrament betrachtet, obwohl zum Beispiel evangelische Christen ein solches Sakrament nicht kennen, wenn auch nach evangelischem Verständnis die Ehe durchaus etwas Heiliges ist. Die Frage der pastoralen Behandlung von Zweitehen von Katholiken nach staatlicher Scheidung ist nach herrschender Auffassung immer noch nur im Wege der Nichtigerklärung der Erstehe oder deren Auflösung im Wege eines der Privilegien (Paulinum/Fidei) oder wegen Nichtvollzugs möglich. Die pastorale Praxis ist hier längst über das geschriebene Kirchenrecht hinausgegangen, so daß sich die Frage nach der Funktion des Kirchenrechts stellt.

So ist es notwendig, nach neuen Wegen und Antworten zu suchen. Ein Ansatzpunkt kann meines Erachtens die heute vor allem von der Liturgiewissenschaft gestellte Frage sein, wieso das Recht die liturgische Form der Eheschließung nicht berücksichtigt. Oder anders: Welche Bedeutung kommt heute der liturgischen Feier der Trauung für das Verständnis dieses Sakraments zu?

Das liturgische Geschehen ist im lateinischen Kirchenrecht wohl deswegen ein Randgeschehen, weil verschiedene Faktoren seit dem 12. Jahrhundert dazu geführt haben, die Ehe immer stärker nur unter einem rein rechtlichen Aspekt zu sehen. Da ist einmal die Entwicklung zur Konsensehe, wobei der Konsens, anders als im römischen Recht, als reiner Initialkonsens gedeutet wurde. Parallel dazu hat sich die Lehre von der Ehe als Vertrag entwickelt, womit rechtliche Kategorien nun vollends Eingang in die Regelung dieses Sakraments gefunden haben. Im Vordergrund standen jetzt rechtlich-praktische Fragen. Diese Verrechtlichung zeigt sich auch bei der Frage um die Jurisdiktion über die Ehe. Sie wurde am Problem der klandestinen Ehen und der Diskussion um diese schon beim Konzil von Trient deutlich. Es ging dort allerdings nicht nur um die Zuständigkeit der Kirche, sondern auch um das Problem, daß nicht mehr kontrollierbar war, wann und ob jemand gültig verheiratet war, und daß damit der Grundsatz von der Unauflösbarkeit der Ehe relativiert worden war. Erst durch Trient wurde die Unauflöslichkeit der Ehe dichter gemacht. Das Problem tauchte durch die Mängel der tridentinischen Formvorschrift im Gefolge der Industrialisierung wieder auf und wurde durch das Dekret „Ne temere" 1907 und den CIC 1917 einer neuerlichen Regelung zugeführt.

So haben gerade die Kanonisten wesentlich zur Entwicklung des Ehesakraments

beigetragen. Aber nicht nur sie, es waren auch Theologen des Mittelalters wie Petrus Lombardus oder Thomas von Aquin, die diese Weichen gestellt haben. Schon nach Petrus Lombardus, von dem die späteren Ehetraktate abhängen, bewirkt allein der Ehewille der beiden getauften Brautleute das Zustandekommen der rechtmäßigen sakramentalen Ehe. Thomas wandte das hylemorphistische Schema auf das Sakrament der Ehe an. Form sind die Worte der Brautleute, die ihren Konsens zum Ausdruck bringen, der Segen des Priesters ist nur ein Sakramentale. Materie ist der Ehewille der Brautleute. Und das Sakrament kommt durch deren sinnlich wahrnehmbaren Akt, die Konsensbekundung, zustande. Wie anders die Auffassung der Ostkirche: Bei ihr kommt die Ehe in der Segnung durch den Priester zustande. Und auch die katholische Kirche kennt diese Form der Eheschließung, jetzt gerade erst wieder im Recht der unierten Kirche (CCEO) bekräftigt.

Daß die Feier der Eheschließung, des Ehesakraments, ein eminent liturgischer Akt ist, läßt sich nicht bestreiten, auch nicht, daß die Liturgie Bedeutung für das Zustandekommen eines Sakraments hat. Die afrikanische Kirche ruft nach einer neuen Eheschließungsform, die die rechtliche und die liturgische Form verbindet. In einer Tübinger kanonistischen Dissertation wurde ein entsprechender Vorschlag einer afrikanischen Trauungsform gemacht[3]. Wenn es für ein geistliches Recht aber verhängnisvoll ist, an dem achtlos vorbeizugehen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraushat, dem tieferen Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens[4], wenn nun das anamnetisch-epikletische Hochgebet für alle liturgischen Feiern in den nachkonziliaren Büchern ein konstitutives Element ist, wenn die Sakramente Liturgie der Kirche sind, und wenn die ganze liturgische Symbolhandlung den Vollzug des Sakraments bildet, dann muß es Aufgabe der Kanonistik sein, einen legistisch gangbaren Weg für die Verbindung der rechtlichen mit der liturgischen Form zu finden.

Daher wird heute nicht nur in der Liturgiewissenschaft, sondern auch in der Kanonistik nach Wegen gesucht, den rechtlichen und den liturgischen Aspekt des Ehesakraments im Rahmen der Trauung zur Geltung zu bringen. Dazu ist es notwendig, zunächst einmal die Frage nach dem Spender oder nach der Spendung des Ehesakraments zu stellen. Es stellt sich heraus, daß die Lehre, daß die beiden Ehepartner die Spender des Ehesakraments sind, zwar heute die herrschende Lehre ist, daß sich aber auch eine andere Traditionslinie nachweisen läßt, nämlich die des Priesters als Spender des Ehesakraments. Sie geht zurück auf Melchior Cano (1509–1560) und war sowohl Benedikt XIV. als auch der Codexkommission 1917 durchaus bekannt[5]. So gibt es auch heute Kanonisten, die im Priester den Spender des Ehesakramentes sehen, Eugenio Corecco[6] und Matthäus Kaiser[7].

Ich möchte aber auf einem anderen Ansatz aufbauen, der vor allem auf Herbert Vorgrimler[8] und August Jilek[9] zurückgeht. Für Vorgrimler sind die Sakramente gottesdienstliche Symbolhandlungen höchsten Rangs, Liturgie der Kirche.

Wesentliche Strukturelemente dieser Liturgie sind Anamnese und Epiklese. Anamnese ist Wortgottesdienst, Epiklese Segensfürbitte und somit Vermittlung von Gnade. In der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums wurde dementsprechend für die Liturgiereform verlangt, daß bei jeder Trauung ein Wortgottesdienst und der Segen über die Brautleute stattfinden sollten. Sowohl im gesamtkirchlichen wie im deutschsprachigen Trauungsritus wurde im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils die Ehesegnung beider Partner zum festen Bestandteil der Trauungsliturgie. Die Einschränkung auf die Trauung mit Meßfeier und auf die Erstverheiratung der Braut gibt es nicht mehr. Der Segnung von Braut und Bräutigam gehen eine breit entfaltete Gebetseinladung sowie ein stilles Gebet der ganzen gottesdienstlichen Versammlung voraus. Nach dem deutschsprachigen Formular folgt die Segnung unmittelbar auf die Konsenserklärung und deren Bestätigung durch den Amtsträger.

So ist das große Segensgebet ohne Einschränkung in die Kernhandlung der Trauungsliturgie eingeordnet und entspricht damit in seinem Stellenwert den Kerngebeten anderer Sakramentenfeiern. Die Feier der Trauung hat damit die Vollgestalt sakramentlicher Liturgie wiedererlangt. Indem die Benedictio nuptialis in unmittelbare Beziehung zur Konsenserklärung gesetzt ist, hat, wie A. Jilek betont, dieses große Gebet seine ursprüngliche Funktion zurückerhalten: Die Funktion der gläubigen Deutung des aktuellen Lebensereignisses – ein Mann und eine Frau versprechen einander zur Ehe – und der preisend bittenden Proklamation desselben als einer Manifestation des Heilshandelns Gottes.

Aufgrund der neuen Trauungsliturgie ist somit unübersehbar, daß die Ehe, welche die Brautleute einander mit der Konsenserklärung versprechen, im großen Segensgebet als Sakrament proklamiert wird. Dies gilt ganz besonders für den neuen deutschsprachigen Trauungsritus. Die pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebiets betont dazu: „In ihm ruft der Zelebrant im Namen der Kirche in einem anamnetisch-epikletischen Gebet den Geist Gottes auf Braut und Bräutigam herab und bittet um Gottes Segen für den Ehebund.“ [10]

Vorgrimler und Jilek sprechen in diesem Zusammenhang davon, daß hier ein Sakrament proklamiert (gefeiert) wird. Jilek setzt zur Erklärung dieses Proklamierens bei der Bischofsordination nach Hippolyth von Rom in dessen Traditio Apostolica (3. Jahrhundert) an. Die Bischofsbestellung erfolgt dort in zwei Etappen. Die Gläubigen, das Presbyterium und die Bischöfe der Nachbarkirchen versammeln sich und einigen sich auf einen geeigneten Kandidaten. Der Gewählte ist noch nicht Bischof. Über ihn wird unter Handauflegung durch die anwesenden Bischöfe feierlich gebetet und ihm so das Bischofsamt übertragen. Dies ist so zu deuten: Bischof wird man erst dadurch, daß die Wahl durch die Kirche im sakramentlichen Gebet anamnetisch-preisend als Handeln Gottes verkündet, die Bestallung durch Gott epikletisch-betend proklamiert wird („gib, Vater ... deinem Diener, den du erwählt hast für das Bischofsamt, daß er deine heilige Herde weidet ...“). Ein

Sakrament spenden heißt also dann, eine konkrete Lebenssituation im Licht des Glaubens zu deuten und als Heilshandeln Gottes preisend-bittend, also anamnetisch-epikletisch betend, zu proklamieren.

Die Konsequenz ist folgende: Die Ehe muß in einer Reihe mit den anderen Sakramenten gesehen werden. Sie nimmt also keinen geringeren Status unter den Sakramenten ein. Sie ist auch nicht das einzige Sakrament, das auf einer konkreten Lebenssituation aufbaut. Auch die Bischofsweihe baut auf der Wahl auf. Es ist dann aber auch besser, nicht vom Spender oder vom Spenden des Sakraments, sondern einfach vom Feiern eines Sakraments zu sprechen.

Das Recht der Kirche, unter den gemeinsam Handelnden einen „Minister" zu bestellen, wird dadurch nicht bestritten. Die Aufgabe dieses „Ministers" wird unterschiedlich gesehen. Jilek meint, daß der präsidierende Amtsträger in spezifischer Weise tätig wird: Er ist es – und nur ihm kommt diese Vollmacht zu –, der im Namen der versammelten Kirche das große sakramentliche Gebet in Wort- und Zeichenhandlungen vollzieht. Vorgrimler betont, daß nur gesagt sei, daß die Ehepartner miteinander diese Liturgie feiern, deren eigentlicher Träger Jesus Christus selber ist, die eine Liturgie der Kirche ist, an der darum (außer im Notfall) auch noch andere Mitglieder der Kirche teilnehmen sollten und die wesentlich eben nicht nur in der Erklärung des Konsenses, sondern auch in einem Segensgebet bestehen müßte. Ergänzen müßte man noch, daß natürlich die Erklärung des Konsenses justitiabel, das heißt von einem bevollmächtigten Zeugen im Auftrag der Kirche entgegengenommen sein muß.

Die rechtlichen Konsequenzen

Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für das Kirchenrecht lassen mich folgenden Vorschlag zur Rechtsänderung machen, die noch dazu relativ gering wäre, da der neue Codex in seinen Regelungen die liturgische Form weitgehend berücksichtigt, allerdings sich noch gescheut hat, sie rechtlich verpflichtend vorzuschreiben[11]. Am Konsensprinzip soll festgehalten werden. Der Konsens, das heißt das gegenseitige Sich-Schenken und Sich-Annehmen im Ehebund, das auf die Gemeinschaft des ganzen Lebens (consortium totius vitae) gerichtet ist, ist ja die konkrete Lebenssituation, die im Licht des Glaubens gedeutet und als Heilshandeln Gottes proklamiert werden soll. Der Konsens bleibt die erste, natürliche und unabdingbare Voraussetzung zur Begründung der Ehe. So müßte c. 1057 § 1 wie folgt neu formuliert werden: „Voraussetzung für das Zustandekommen der Ehe ist der Konsens der Partner, der zwischen rechtlich dazu befähigten Personen in rechtmäßiger Weise kundgetan wird. Für die Konsensabgabe gilt c. 1108. Der Konsens kann durch keine menschliche Macht ersetzt werden."

Auch c. 1108 müßte (in Anlehnung an das unierte Kirchenrecht)[12] neu formu-

liert werden: „Die Ehe muß ritu sacro unter Mitwirkung des Ortsordinarius oder des Ortspfarrers oder eines von einem der beiden delegierten Priesters oder Diakons abgeschlossen werden." Hinsichtlich des Ritus müßte auf die liturgischen Bücher verwiesen werden. C. 1119 würde damit zur echten Mußvorschrift. Er lautet heute: „Vom Notfall abgesehen, sind bei der Eheschließung die Riten zu beachten, wie sie in den von der Kirche genehmigten liturgischen Büchern vorgeschrieben oder durch rechtmäßige Gewohnheiten eingeführt sind." Die notwendigen Rechtsänderungen wären also sicher gering. Der CIC berücksichtigt und fordert die liturgische Feier der Eheschließung[13], wegen der allein im Vordergrund stehenden rechtlichen Betrachtungsweise aber eben noch nicht in letzter Konsequenz.

Probleme, die einer weiteren Klärung zugeführt werden müssen, sind folgende: Zu überprüfen wäre, ob auch Laien diese Form der Ehesegnung vornehmen können. Dies ist nicht grundsätzlich auszuschließen. Sie können schon nach geltendem Recht unter gewissen Voraussetzungen assistieren[14]. Dem scheint zwar die ostkirchliche Tradition entgegenzustehen. Die hier vertretene Auffassung vom Proklamieren des Ehesakraments würde eine Betrauung von Laien aber meines Erachtens zulassen. Die Trauungsfeier müßte dann im Rahmen eines Wortgottesdienstes erfolgen. Auf die Zeugen könnte wegen der die Trauung Mitfeiernden verzichtet werden. Die Noteheschließungsform, die praktisch kaum eine Rolle spielt, kann beibehalten werden. Auch Dispens von der Eheschließungsform wäre möglich. Sie sollte, abgesehen von der Eheschließung glaubensloser Christen, nur erteilt werden, wenn der Abschluß der Ehe im Ritus einer anderen christlichen Kirche garantiert ist. Die Sanatio in radice (die Heilung der Ehe durch Rechtsakt) müßte auf die Fälle eingeschränkt werden, in denen die zu heilende Ehe im kirchlichen Ritus abgeschlossen wurde.

Der glaubenslose Christ und das Sakrament der Ehe

Die hier vorgetragene These hat Konsequenzen für den Eheabschluß durch glaubenslose Christen. Die Frage, ob der Glaube zum Zustandekommen des Sakraments notwendig sei, muß unter Zugrundelegung des hier vertretenen Sakramentenbegriffs absolut befremdlich wirken (H. Vorgrimler). Es muß dann aber ein Weg für den Eheabschluß glaubensloser Christen gefunden werden. Man kann ihnen das Recht auf Eheschließung, also auf eine auch kirchlich gültige Ehe, nicht verweigern. Es gibt zwei Wege, zu einer Lösung zu kommen: 1. Die Anerkennung der Zivilehe solcher Personen als kirchlich gültige Ehe. 2. Die Schaffung einer kirchenrechtlichen Form nichtsakramentaler Ehe. Das muß nicht unbedingt überhaupt keine liturgische Form bedeuten. Das Proklamieren ihrer Ehe als Sakrament kann ihnen aber zunächst nicht gestattet werden, auch wenn solche Ehen durchaus den Keim der Sakramentalität in sich trügen.

Für einen ersten Schritt möchte ich in solchen Fällen die Dispens von der kirchlichen Formpflicht vorschlagen[15]. Für diese Möglichkeit sprechen heute schon verschiedene Gründe. Auch im neuen CIC liegt der Schwerpunkt der Argumentation zwar auf der objektiven Ordnung, nämlich auf der Tatsache, daß Christus die menschliche Realität Ehe zum wirksamen Zeichen der Gnade erhoben hat; die subjektive Seite wird aber an mehreren Stellen berücksichtigt. So kommt vor allem der pastorale Charakter des Kirchenrechts an mehreren Stellen zum Ausdruck. Der CIC steht auch und gerade im Dienst der einzelnen Christgläubigen. In seiner diakonisch-pastoralen Funktion soll das Kirchenrecht dem Gläubigen helfen, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes seinen Weg zum Heil in eigener Verantwortung und in freier Entscheidung zu gehen. Das hat nicht nur für die Rechtsprechung Bedeutung, sondern gilt auch für einzelne Rechtsakte, die eine Mitwirkung der Kirche verlangen, zum Beispiel die Eheschließung.

Die bloße Zivilehe Formpflichtiger muß unterschiedlich betrachtet werden. Wird sie mit einem evangelischen Christen oder auch einem Muslimen eingegangen, so kann sie, bei vorhergehender Erlaubnis bzw. Dispens, auch kirchenrechtlich erlaubt und gültig sein. Zwischen Katholiken ist sie sicher mehr als eine „psychologische Verbindung, die sich in ihrer inneren Struktur von einer rein vorübergehenden unterscheidet", wie die Internationale Theologische Kommission formuliert hat[16]. Diese Verbindung ist kein kirchenrechtliches Nichts! Man wird davon ausgehen müssen, daß es sich dabei um eine wegen Formmangels ungültige Ehe handelt, das heißt aber, daß für diese Ehen auch der Begriff der Putativehe in Erwägung gezogen werden muß. Darüber hinaus kann diese Zivilehe zwischen Katholiken durch Rechtsakt geheilt werden (sanatio in radice), weil angenommen werden kann, daß die Partner den erforderlichen Ehekonsens besitzen. Überhaupt wurde im CIC 1983 die Formpflicht gelockert: Wer sich durch Actus formalis (dazu zählen Fälle des Kirchenaustritts und der Kirchenübertritt) von der katholischen Kirche getrennt hat, ist selbst nicht mehr an die tridentinische Form gebunden. So können Ausgetretene untereinander eine standesamtliche Ehe formgültig eingehen. Darüber hinaus ist noch einmal auf das „Recht auf Eheschließung" (c. 1058) zu verweisen. Auch die Internationale Theologische Kommission hat eingeräumt, daß den Getauften, die ihren Glauben verleugnen oder die nicht beabsichtigen, das zu tun, was die Kirche tut, das natürliche Recht, eine Ehe einzugehen, nicht abzusprechen sei[17].

Unter diesen Voraussetzungen muß eine Lösung gefunden werden, die nichtgläubigen Christen den Abschluß einer kirchenrechtlich gültigen Ehe ermöglicht. Diese Ehe trüge gewissermaßen den Keim der Sakramentalität in sich, der vielleicht später zur Entfaltung kommen kann. Die liturgische Feier, das Proklamieren des Ehesakraments, ist in dem Fall aber (noch) nicht möglich.

Zu ähnlichem Ergebnis kommen heute Lehren, die von gestufter Sakramentalität ausgehen (Jean Bernhard und Sabine Demel)[18]. Der Ansatz von Sabine Demel

leidet allerdings daran, daß er eine neue Kategorie von Rechtsminderung erleidenden Katholiken schaffen will, nämlich die nur in Zivilehe Lebenden. Wenn jemand die Firmung nicht empfangen hat oder nicht mehr zur Beichte geht, ist er dadurch auch nicht automatisch von den ihm aus der Communio zustehenden Rechten und Pflichten ausgeschlossen.

Glaube und Auflösung einer Ehe

Der Glaube kann auch bei der Auflösung einer Ehe eine Rolle spielen. Ehen können zugunsten des Glaubens, „in favorem fidei", aufgelöst werden (Privilegium Paulinum und Privilegium Petrinum/fidei). Das gilt schon für die Schrift (1 Kor 7,12–15), für die (West-)Indienmission im 16. Jahrhundert und in verstärktem Maß seit 1924, als die Päpste begonnen haben, über das Privilegium Paulinum hinaus auch halbchristliche Ehen aufzulösen. Die Praxis, selbst sakramentale Ehen in favorem fidei aufzulösen – solange sie (nach herrschender Auffassung) noch nicht vollzogen sind –, läßt die Frage stellen, ob diese Praxis nicht auch auf bestimmte Fälle wiederverheirateter Geschiedener ausgedehnt werden kann. Als Auflösungsgrund wurde neben dem Glauben bald die Salus animarum, das Heil der Seelen, genannt. Wenn die katholische Kirche die Unauflöslichkeit der Ehe aber an die historische Situation anpassen kann, in bestimmten Fällen auch relativieren kann, und der Papst als Dispensator (oikonomos) dies auch tut, warum ist in dem einen Fall Dispens vom Eheband möglich, im anderen jedoch nicht? Glaube und Salus animarum sind Kriterien, die auch für wiederverheiratete Geschiedene gelten können.

Die fakultative Zivileheschließung

Am Schluß soll noch auf eine – das Thema weiterführende – mögliche Konsequenz der hier vertretenen Thesen hingewiesen werden. Die obligatorische „Vorzivilehe", daß nämlich Katholiken, bevor sie die Ehe kirchlich abschließen, eine bürgerlich-rechtlich wirksame Ehe vor dem Standesbeamten eingehen müssen, ist heute in Deutschland zwar rechtlich vorgeschrieben, es mehren sich aber Stimmen, die auf die Abschaffung dieses Systems dringen. So wurde schon 1974 bemerkt, daß der Staat, ohne unverzichtbare Bestandteile seiner Ordnungskompetenz preiszugeben, der kirchlichen Eheschließung rechtsbegründende Wirkung für den weltlichen Bereich beilegen könnte, sofern nur sichergestellt ist, daß die kirchlichen Amtsträger die im staatlichen Recht normierten Ehevoraussetzungen berücksichtigen[19]. Auch modernes Menschenrechtsdenken läßt neue Aspekte in den Vordergrund treten.

Europaweit betrachtet ist den Staaten heute gemeinsam, daß der religiöse Bereich, das religiöse Bekenntnis und die Kirchen Grundrechtsschutz genießen. Das hat in Italien – wo bisher schon die fakultative Zivilehe gegolten hat – dazu geführt, daß das staatliche Eheschließungsrecht noch bunter geworden ist. Es gibt dort jetzt sieben Formen des kirchlichen Eheabschlusses, die alle zivilrechtlich anerkannt sind. Auch ist festzuhalten, daß weltweit die Systeme fakultativer Zivilehe bzw. Zivileheschließung überwiegen. Dabei stehen sich im wesentlichen zwei Systeme gegenüber, die Konkordatsehe (wie z. B. in Italien) und die fakultative kirchliche Eheschließung, wobei die Ehe selbst dann ganz den staatlichen Vorschriften unterliegt (z. B. England).

Die in diesen Ausführungen vorgetragenen Argumente, die innerkirchlich eine Aufwertung der Eheschließung bedeuten, müßten wohl auch Konsequenzen nach außen, gegenüber dem Staat haben. An die Kirchen gewendet, müßte man daher fragen: In den Jahren der Geltung des Grundgesetzes wurden kirchlicherseits so viele durch die Verfassung gewährte Freiheitsrechte für Europa beispielgebend ausgefüllt (ich nenne das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht, den karitativen Bereich, die Krankenhäuser), wieso gerade nicht dort, wo es um die Religionsfreiheit, nicht nur der Institution, sondern gerade des einzelnen Kirchenglieds geht? Ich glaube, es lohnt sich, die mit dem Ehesakrament zusammenhängenden theologischen, liturgischen, kirchenrechtlichen und bürgerlich-rechtlichen Fragen neu zu überdenken.

ANMERKUNGEN

[1] Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?, hrsg. v. K. Richter (Freiburg 1989). [2] Ebd. 2.
[3] Okota-Longelo, La contextualisation du message chrétien dans les milieux africains, chez les Tetela en particulier. Le cas du mariage coutumier à christianiser (Diss. Tübingen 1988) 298 ff.
[4] K. Mörsdorf, Der Ritus sacer i. d. ordentl. Rechtsform d. Eheschließung, in: Liturgie, Gestalt u. Vollzug (FS J. Pascher, München 1963) 254.
[5] R. Puza, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie, in: Eheschließung (A. 1) 69.
[6] E. Corecco, Der Priester als Spender d. Ehesakr., in: Ius sacrum (FS K. Mörsdorf, München 1969) 521–557.
[7] M. Kaiser, Grundfragen d. kirchl. Eherechts, in: HbKathKR 739 f.
[8] H. Vorgrimler, Sakramententheologie (Düsseldorf 1987); ders., Zur dogm. Einschätzung u. Neueinschätzung d. kirchl. Trauung, in: Eheschließung (A. 1) 42–61.
[9] A. Jilek, Das große Segensgebet über Braut u. Bräutigam als Konstitutivum d. Trauungsliturgie, in: Eheschließung (A. 1) 9–17; ders., Fragen z. heut. Feier d. Trauung, in: Lebt unser Gottesdienst? (FS B. Kleinheyer, Freiburg 1988) 174–212. [10] Die Feier d. Trauung in d. kath. Bistümern d. dt. Sprachgebiets, 2. Aufl. 27.
[11] S. cc. 1063 n. 3, 1118, 1120, 1127. [12] C. 828 CCEO. [13] C. 1119 u. d. in Anm. 10 zit. cc.
[14] C. 1112 CIC. [15] R. Puza (A. 5) 77 ff.
[16] Theses de doctrina matrimonii christiani, in: Problèmes doctrinaux du mariage chrétien (Löwen 1978) 132 ff.
[17] Ebd.
[18] J. Bernhard, Das neue Eherecht, in: Conc 22 (1986) 192–197; S. Demel, Kirchl. Trauung – unerläßl. Pflicht f. d. Ehe d. kath. Christen? (Diss. Stuttgart 1993); dies., Standesamt – Ehe – Kirche. Die Neubewertung d. Zivilehe als Versuch einer ökum. Annäherung, in dieser Zschr. 211 (1993) 131–140. [19] D. Pirson, Eherecht, in: HSKR 2, 763 f.

Hans Waldenfels SJ

Der Freiheitsimpuls in Gesellschaft und Kirche der Neuzeit

Mit dem Zusammenbruch der totalitären Systeme des sozialistischen Ostens haben auch die freiheitlichen Ordnungsvorstellungen des Abendlands, wie sie in den westlichen Demokratien ihren Ausdruck gefunden haben, einen entscheidenden Rückschlag erlitten. In einer Reflexion auf die europäische Ideengeschichte nach der Wende bemerkt der Frankfurter Journalist Joachim Fest, daß die liberalen Gesellschaften so lange funktionieren, als sie selbst einen Gegner haben[1]. Das gilt nach ihm vor allem deshalb, weil liberale Ordnungen keinen Lebenssinn vermitteln und den einzelnen Menschen auf das zurückwerfen, was er als individuelle Lebenserfüllung begreift. Folglich ist die sogenannte „Postmoderne" dann nichts anderes als der Begriff jener Welt, „in der alles geht und nichts wirklich wichtig ist, in der erlaubt ist, was man will".

Was aber wird aus dem Ideal einer liberalen Gesellschaft, wenn sie keinen Gegner mehr hat? Das Pathos der amerikanischen Verfassungsväter kehrte gleichsam in einem späten Nachhall wieder, als sich in den fünfziger und sechziger Jahren der Kalte Krieg auf dem Höhepunkt befand. Es ließ sofort nach, als im Verlauf der siebziger Jahre das sowjetische Reich seine welterobernde Energie einbüßte. Damit ergibt sich, daß wir uns nicht nur in einer Krise der sozialistischen Systeme befinden, sondern daß auch das Freiheitspathos, wie es sich im Prozeß der abendländischen Aufklärung entwickelt hat, seinerseits der Kritik verfällt. Im Hinblick auf die Entfaltung unserer Fragestellung sind zwei Beobachtungen hinzuzufügen:

1. Geschichtlicher Ort des Freiheitsimpulses. Der Freiheitsimpuls der abendländischen Aufklärung hat einen geschichtlichen Ort. Er kann nicht besprochen werden, ohne auf das Christentum als Ausgangs- und später als Gegenposition einzugehen. Denn einerseits entspringt das moderne Freiheitspathos wesentlich der abendländischen, vom Christentum geprägten Vorgeschichte. Andererseits setzt es sich von dem im Christentum selbst beheimateten Freiheitsimpuls ab. Diese dem neuzeitlichen Denken inhärente Ambivalenz hat für das Christentum selbst zwei unvermeidliche Konsequenzen: Da die Neuzeit auf ihre Weise das Christentum beerbt, wird dieses auch für alle Fehlentwicklungen der Moderne mit zur Verantwortung gezogen. Da aber die Neuzeit selbst bereits den Ansatz zu einem deutlichen Antagonismus zwischen Christentum und Gesellschaft in sich trägt, wird der Gegensatz zwischen beiden und somit die Kritik am Christentum durch die neuerlichen Entwicklungen weiterhin verschärft.

2. *Freiheit als gesellschaftliche Kraft.* Die Krise des Liberalismus als politischer Bewegung macht darauf aufmerksam, daß es nicht ausreicht, sich mit der Freiheit als Idee oder Begriff zu befassen, sondern daß die unter dem Einfluß des Freiheitsimpulses entstandenen gesellschaftlichen Bewegungen unbedingt in die Überlegung einzubeziehen sind. Der Freiheitsimpuls erschöpft sich nämlich nicht in seiner Wirkung auf das individuell-private Leben des Menschen, sondern muß in seiner Korrelation zu den gesellschaftlichen Wirkungsfeldern gesehen werden. Hier aber zeigen die eingangs gemachten Beobachtungen eine deutliche Krisensituation an, die wegen der engen Verbindung zwischen Christentum und abendländischer Kultur und Gesellschaft auch das Christentum infiziert. Denn das hier angesprochene Spannungsfeld von menschlicher Individualität und Gesellschaft hat seine Entsprechung, wo innerkirchlich-theologisch das Verhältnis zwischen einer „Religion als Privatsache" und einer dagegengesetzten „politischen Theologie" in den Blick kommt. Diese Spannung setzt sich dann ihrerseits nochmals fort im Facettenreichtum einer „Theologie der Befreiung".

Auch wenn das weite Einflußfeld der abendländischen Freiheitsidee infolge der immer größeren Verflochtenheit der Weltregionen untereinander nicht völlig übergangen werden kann, steht im Hintergrund unserer Überlegungen die durch den Zusammenbruch der osteuropäischen Ideologien ausgelöste Krise, zumal von ihr her Stärken und Schwächen des Freiheitsimpulses ihr deutliches Relief erhalten.

Freiheit im neuzeitlichen Denken

Robert Spaemann spricht im Hinblick auf das neuzeitliche Freiheitsverständnis von drei konzentrischen Kreisen[2]:

1. Freiheit bezieht sich auf das äußere Verhältnis eines Lebewesens zu seiner Umwelt und meint die negative und positive Ermöglichung, „zu tun, was es will".

2. Freiheit meint ein bestimmtes angeborenes oder erworbenes Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seinem Handeln, wodurch dieses Handeln sich vom unwillkürlichen Verhalten unterscheidet: Freiheit als „Wollen-können" in einem spezifischen Sinn.

3. Freiheit meint eine anthropologische Grundverfassung, auf Grund deren der Mensch selbst Ursprung seines So-und-nicht-anders-Wollens ist: Freiheit als Willensfreiheit, liberum arbitrium oder „transzendentale Freiheit".

Die drei von Spaemann beschriebenen Kreise führen zu einer immer intensiveren Konzentration auf den Menschen als Subjekt seiner radikalen Selbstbestimmung. Die Geschichte dieses Verständnisses ist einmal dadurch gekennzeichnet, daß es sich zusehends von seinen theologischen Prämissen abhebt, sodann aber auch, daß sie von einer unabgeschlossenen Diskussion des Verhältnisses zwischen Determination bzw. Determinanten und Freiheit bestimmt ist. Standen lange Zeit die christliche Schöpfungslehre sowie das philosophische Naturverständnis, übertragen auf den Menschen, Pate bei der Bestimmung seiner Freiheit, so wirkte sich

dieses Spannungsfeld in jüngerer Zeit vor allem dort aus, wo die Freiheit in ihrem Verhältnis sowohl zu den physiologischen wie zu den psychologischen Determinanten einer Außen- wie Innensteuerung bedacht wurde.

Insofern die Frage nach der Natur bzw. dem Wesen des Menschen sich auf das zeitlos allen Menschen Gemeinsame bezieht, die Geschichte aber – scholastisch gesprochen – in den Bereich des Veränderlichen und damit der Akzidentien gehört, bleiben die konkreten Prozesse der Freiheitsverwirklichung außer acht. Tatsächlich verwirklich sich aber Freiheit, wo sie nicht einfachhin gegeben ist, stets im Gegenüber zu den Vorgegebenheiten menschlichen Lebens, zur Geschichte und Tradition, zu anderen Menschen und Menschengruppen oder auch zu freiheitshemmenden und freiheitsfördernden Faktoren des gesellschaftlichen wie naturbedingten Lebens. Die Endlichkeit des Menschen verbietet es ihm, sich selbst bei aller Betonung der Freiheit als Grundverfassung einfachhin frei zu fühlen bzw. gar als Freiheit zu bestimmen. Martin Heideggers Formel von der „Freiheit zum Tode“[3] ist für diese Stimmungslage bezeichnend.

In diesen Zusammenhang gehört dann auch die Beobachtung, daß häufig die Rede ist von der „Freiheit von“ und der „Freiheit für“. So oder so bleibt die Freiheit aber hier Grundzug des Menschen als Individuum. Diese eher abstrakt-individualistisch zu nennende Sichtweise bleibt selbst da bestehen, wo sich in der Französischen Revolution „Freiheit“ mit „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ reimt. Im Vordergrund der Freiheitsproblematik steht jedenfalls für lange Zeit die individuelle Freiheit, pointiert gesagt: „meine Freiheit“. Diese erscheint nur auf zwei Weisen begrenzt:

1. Der Mensch ist ein endliches Wesen, so daß schon seine Begrenzung in Anfang und Ende mit all ihren Implikaten die Grenze der menschlichen Freiheit darstellt. 2. Da der Mensch trotz seiner Individualität nicht als einzelner existiert, sondern zur menschlichen Gesellschaft gehört, ist eine grundsätzliche Begrenzung der individuellen Freiheit die Freiheit jedes anderen Individuums, mit dem das jeweilige Ego sich konfrontiert sieht, konkurriert, sich arrangiert oder von dem es auch in die Unfreiheit verstoßen werden kann.

Natur und Gesellschaft (als plurale Gestalt des Menschseins), Natur und Geschichte markieren somit auf je eigene Weise Räume, in denen Unfreiheit und Freiheit erfahren werden, in denen sich die Freiheit sowohl entfalten kann wie bewähren muß, in denen der Mensch aber auch Beschränkungen erfahren kann und muß. Die Bewährung der Freiheit betrifft sowohl die Prozesse, die als Befreiungsprozesse dargestellt und gefeiert werden, wie auch jene Prozesse, in denen das Wesen menschlicher Freiheit sich auf erkennbare Weise verwirklicht. Im Vordergrund stehen gesellschaftlich zweifellos die Befreiungsprozesse, die sich freilich, wo sie ihr Gegenüber überwinden, zumeist in dieser Überwindung erschöpfen. Wenn die philosophische, aber auch die theologische Freiheitsanalyse sich in der Regel nicht so sehr mit solchen Prozessen abgibt, sondern statt dessen ihr Augenmerk auf die

durchtragende, nicht an Zeit und Raum gebundene Freiheit richtet, geschieht das zu Recht. Denn das Freiheitstun des Menschen geht letztlich nicht in partiellen Aktionen auf. Menschliche Freiheit meint den Menschen als das an einer umfassenderen Freiheit partizipierende Wesen, das er zumindest der Intention nach ist. Diese grundlegende Seite des Freiheitsverständnisses dürfen wir schon deshalb nicht aus den Augen verlieren, weil sie im christlichen Freiheitsverständnis einen eigenen Ort hat.

Dennoch stoßen wir mit all diesen Überlegungen immer wieder in den Raum der Geschichte vor, auch wenn diese zunächst eher als die gemeinsame Geschichte von Menschen, als Raum der menschlichen Gesellschaft, als die Welt, in und an der sich Freiheit vollzieht, in den Blick kommt.

Zwischen Autonomie und Emanzipation

Fügen wir den Freiheitsimpuls in den Rahmen neuzeitlicher Geschichte mit seinen Facetten von Freiheitsgeschichten, so können wir das Grundverständnis von Freiheit auch in den Kategorien „Autonomie" und „Emanzipation" fassen. Mit Autonomie erhält die Freiheit einen deutlich politischen Akzent, mit Emanzipation zudem den Akzent der Selbstbefreiung. Übereinstimmend geht es in beiden Fällen um gesellschaftlich wirksame Vorgänge.

Autonomie, in unterschiedlicher Bedeutung als Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung, Eigengesetzlichkeit verstanden, tritt neuzeitlich zunächst dort auf, wo gegen die im Protestantismus geforderte Freiheit der Konfessionswahl polemisiert wird. Nach dem Westfälischen Frieden wird Autonomie einmal als Religions- und Gewissensfreiheit positiv verstanden, sodann aber auch – zumal in der Rechtswissenschaft – als die Freiheit des Menschen, nach seinen eigenen Gesetzen zu leben. Dieser Gedanke setzt sich philosophisch fort, wo die Rede ist von der Selbstgesetzgebung der Vernunft, sodann von institutionellen Eigengesetzlichkeiten wie denen der Wissenschaft, der Universität u. a.

Der Betonung vernünftiger Eigengesetzlichkeit wird dann mit dem Begriff *Emanzipation* jene kritische Note gegeben, die aus dem Ruf nach Autonomie heraus „die Selbstbefreiung oder Entlassung gesellschaftlicher Gruppen aus geistiger, rechtlicher, sozialer oder politischer Bevormundung, Benachteiligung oder als Unrecht empfundener Herrschaft" fordert[5]. Hier gibt es dann die Forderungen des Liberalismus wie des Sozialismus, den Ruf nach Emanzipation der Juden, der Arbeiter und Bauern, der Frauen, der Kolonien, nach politischer wie ethnisch-kultureller Emanzipation, am Ende den Ruf nach Abbau der verschiedenen Privilegierungen und Diskriminierungen in einer demokratischen oder auch „emanzipierten Gesellschaft". Emanzipation ist schließlich im neuzeitlichen Verständnis immer mehr zu einer geschichtsphilosophischen Grundkategorie geworden, die total und

kompromißlos Anwendung findet. So heißt es bei Karl Marx: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst."[6]

Nun sind die Prozesse der Emanzipation selbst nicht frei von Widersprüchen. Damit scheint der Anspruch auf totale Emanzipation im Grunde bereits widerlegt. Dennoch bedeutet – wie Johann B. Metz bemerkt – der Versuch, die Widersprüche in einer Dialektik der Emanzipation aufzuheben, wie es vor allem im Umkreis der Frankfurter Schule geschehen ist, nichts anderes, als daß die totale Emanzipation gerettet werden soll; die Verwendung theologischer Terminologien dürfe darüber nicht hinwegtäuschen[7]. Wer in den Diskurs mit den Grundzügen heutiger Freiheitsgeschichten eintreten will, muß daher ihren totalitären Zug in Rechnung stellen. Das ist um so wichtiger, als inzwischen die destruktiven Züge eines grenzenlosen, durch keine Normativität gebremsten und daher zur Auflösung treibenden Liberalismus immer entschiedener in Erscheinung treten.

Momente der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß es nicht ausreicht, dem Freiheitsbegriff der Neuzeit rein ideengeschichtlich nachzugehen. Wichtiger als die Geschichte, die die Idee durchgemacht hat, ist die reale Wirkungsgeschichte, die der neuzeitliche Freiheitsimpuls ausgelöst hat, die Freiheit in ihrer konkreten Gestalt. Diese aber ist in einigen maßgeblichen Momenten ins Bewußtsein zu bringen.

1. Liberté. Nachdem bereits 1688 in England die „Bill of Rights" und 1787 die Verfassung der Vereinigten Staaten beschlossen waren, in denen schon die Grundzüge eines gesellschaftspolitischen Liberalismus zum Ausdruck kamen, wurde in der Französischen Revolution Liberté zusammen mit Égalité und Fraternité zum Leitmotiv. Die Dritte Republik erklärte die Trias zur offiziellen Devise. Liberté als stärkstes der drei Motive meinte das natürliche Recht, alles zu tun, was keinem anderen schadet. In diesem Sinn wurde die Freiheit zur Grundlage der 1789 verabschiedeten „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen". Die individuellen Freiheitsrechte, zu denen nicht zuletzt die Gewissens- und Meinungsfreiheit gehörten, setzten sich fort in den politischen Freiheitsrechten einer immer stärkeren Bestimmung des Volkssouveräns, somit in der Entwicklung der freien Wahlverfahren und der Gewaltentrennung, schließlich in den ökonomischen Freiheitsrechten, dem Schutz des Privateigentums u. a. m.

Die Entwicklung der neuen Gesellschaftsordnung führte nicht zuletzt – und das nicht ohne Widerstände – zur Ablösung der alten Ständeordnung. Beruhte diese in der frühen Neuzeit noch wesentlich auf den drei Säulen Adel – Klerus – Bürgertum, so wurde diese nicht zuletzt dadurch außer Kraft gesetzt, daß das Bürgertum diese Gliederung aufhob und sich selbst zum Ganzen der Nation erklärte. Die Ent-

wicklung kam da zu Ende, wo sich die Arbeiterschaft zunächst zum Vierten Stand erklärte, dann aber die klassenlose Gesellschaft als das neue Ideal ausgerufen wurde.

Die Geschichte dieser Entwicklung ist schon deshalb der Erwähnung wert, weil in ihr auch der Antagonismus zum Christentum als Kirche bzw. als Institution deutlich wird. Anders gesagt: Der Widerspruch zum Christentum ereignete sich nicht allein im ideengeschichtlichen, sondern gerade auch im gesellschaftspolitischen Raum und Entwicklungsprozeß. Hier gehört das Verhältnis von Bürgertum und Christentum zu den immer noch nicht aufgearbeiteten Problemfeldern[8].

2. Menschenrechte. Mit dem Gedanken der Freiheit eng verbunden war im zweiten Leitgedanken der Französischen Revolution die Gleichheit der Bürger. Diese fand ihre Konkretisierung in den allen Menschen gemeinsamen Grundrechten des Menschen, zunächst gruppiert um die Trias Leben – Freiheit – Eigentum. Was sich anfangs auf allgemeine, angeborene und darum unveräußerliche Rechte bezog, wurde im Lauf der Entwicklung einmal in politische Theorie, sodann in positives Recht umgesetzt und entfaltet. Der Schwerpunkt lag dabei auf den Freiheitsrechten des Individuum, zu denen die Meinungs- und Gewissensfreiheit genauso gehörte wie der Schutz des Intimbereichs, das Briefgeheimnis zum Beispiel, sodann der Zugang zu öffentlichen Ämtern, Rechte, denen freilich entsprechende Pflichten entsprachen[9].

Was lange Jahrzehnte als individuelles Recht im Rahmen des eigenen Staates weiterentwickelt wurde, hat vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sowohl den Rahmen des Individual- wie des Nationalrechts gesprengt und einen Fortschritt in Richtung auf das Völkerrecht durchgemacht. Im Sinn des Gleichheitsgrundsatzes für alle Menschen hat die Entwicklung nämlich dahin geführt, daß die Frage der Menschenrechte inzwischen auch im internationalen Verkehr der Völker untereinander geltend gemacht wird. Die internationale Verrechtlichung des Menschenrechtsschutzes wird zu Recht zu den großen Errungenschaften der jüngsten Menschenrechtsgeschichte gezählt. Hier aber mußte es dann zugleich zum Konflikt zwischen den eher sozialistisch zu nennenden und den liberal-individualistischen Positionen kommen.

3. Feindbilder. Die Freiheitsverwirklichung im Spannungsfeld von Freiheit und Gleichheit ist aber nicht ohne ihre Feindbilder zu denken. Im Ansatz der Französischen Revolution standen, wie gesagt, gesellschaftlich dem Dritten Stand, also dem Bürgertum, Adel und Klerus mit ihren Privilegien gegenüber. Insofern Privilegien immer rechtliche Vorteile besagen und als solche Ausdruck von Ungleichheitsverhältnissen bzw. Einschränkungen sind, wirken sie im Hinblick auf bestimmte Freiheitsvorstellungen freiheitshemmend.

Mehr als die inzwischen ihrer Sonderrechte weithin beraubte Aristokratie gehört unter dieser Rücksicht die römische Kirche mit ihren Leitungsstrukturen und deren Bedeutung für die Meinungsbildung und die authentische Lehrverkündi-

gung zu den am stärksten bekämpften Feindbildern. Diese Gegnerschaft dürfte angesichts des Zusammenbruchs jener politischen Systeme, die in ihrem Totalitarismus den Entfaltungsfreiraum des einzelnen im Kollektiv von Partei, Volk und Staat aufgehen ließen, eher noch zunehmen. Der Vergleich des römischen Zentralismus mit den Politzentralen totalitärer Systeme deutet eindeutig darauf hin. Wie gesagt, bedarf der Freiheitseinsatz solange des Feindbilds, als sich die Verwirklichung von Freiheit im Freisein-von erschöpft.

Inzwischen hat sich allerdings in vielen Gesellschaftskreisen infolge der anhaltenden Religionskritik das Interesse an der Religion erschöpft. Das führt dahin, daß die Marxsche Formel Wirklichkeit wird: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik."[10] Damit kommt es heute über die Kirchenkritik hinaus zu neuen Feindbildern. Diese betreffen – neben der Kirche – so grundlegende Institutionen wie die Ehe, den Staat, das Parteienwesen. Feindbildzüge erhalten die Vertreter von Obrigkeiten – die „Da oben" –, Regierungs- und Autoritätsträger, obwohl gleichzeitig der Ruf nach neuen Führungsgestalten laut wird. Die „Da oben" sind aber in der überwiegenden Mehrzahl zugleich immer noch Männer, so daß auch alles Maskuline und Männliche in vielen Weisen feministischer Befreiungsbewegungen zum Feindbild wird. Die Überwindung dieses Feindbilds wird dann bis zur Lächerlichkeit in die maskuline Sprache hinein verfolgt. Die Auflösung des Spannungsverhältnisses von Mann und Frau in neuen Lebensgemeinschaften auch homophiler Art ist ebenfalls nicht völlig von diesem Zusammenhang zu trennen.

Angesichts der Vielzahl von Feindbildern stellt sich die Frage, woran sich der Freiheitsimpuls eigentlich positiv orientiert. Anders gesagt: Was bleibt von ihm, wenn das jeweilige Feindbild überwunden ist? Tatsächlich könnte das dritte Leitmotiv Brüderlichkeit oder – wie man heute gegen den Männlichkeitswahn lieber sagt – Geschwisterlichkeit die eher formalen Momente der Freiheit und der Gleichheit inhaltlich füllen. Gerade dieses Motiv entstammt aber entscheidend dem religiösen Horizont. Man muß nur beachten, daß Geschwisterlichkeit zwischen allen Menschen die Rückbindung an den gemeinsamen Vater bzw. die gemeinsame Mutter einschließt. Diese Rückbindung aber verweist dann – gerade aufgrund der Gleichheit aller Menschen untereinander – in deren Bereich des Nichtmenschlichen bzw. Übermenschlichen, den Bereich der Transzendenz. Der Verlust bzw. die Zerstörung der religiösen Komponente führt aber dahin, daß die Geschwisterlichkeit zu einem anderen Ausdruck von Gleichheit verkommt, wie sie zwischen verwaisten Geschwistern übrigbleibt. Damit aber ist dem dritten Leitmotiv seine korrigierende Kraft genommen.

4. Libertinismus. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß der auch in die deutsche Sprache eingegangene Begriff Libertinismus gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Frankreich nach dem Vorbild des Begriffs „athéisme" gebildet wurde –

„libertinisme" – und dann als „libertinage" zum Ausdruck eines mangelnden Respekts gegenüber Kirche und Religion wurde. Ausgehend von einer engeren Bedeutung der Ablehnung von Ordnung und Vorschrift, zumal wenn diese religiöser Natur waren, bezeichnete der Begriff schließlich die verschiedensten Weisen der Ungebundenheit der Sitten, nicht zuletzt im erotisch-sexuellen Bereich[11].

Mit diesem Ausblick sind wir bei jenem Punkt angelangt, der bereits im Altertum als Zügellosigkeit und Ausschweifung charakterisiert wurde, in der jüngsten Zeit dafür nicht selten unter dem euphemistischen Begriff der „Selbstverwirklichung" verborgen wird. Einer der Herausgeber der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Johann Georg Reißmüller, hat in einem Leitartikel seiner Zeitung litaneihaft die vielfältigen Formen sogenannter heutiger „Selbstverwirklichung" zur Sprache gebracht, worüber – wie er sagt – die Maßgeblichen in ihren Reden in unserem Land nicht sprächen, Dinge, gegen die die Polizei wegen Überlastung nichts machen könne: die Schmierereien an Wänden und in Bahnen, die Unsicherheiten von Wohnungen und Spazierwegen, die Gewalttätigkeiten jugendlicher Banden, die Vielgestalt der Diebstähle und die Vielfalt des Wandalismus, die Mißachtung der Verkehrsregeln, die Arbeitsscheu und vieles andere mehr[12]. Er faßt seine Beobachtungen zusammen:

„Wer solche Erfahrungen überdenkt und zusammenfügt, der wundert sich darüber, daß die Politiker immerzu von den mündigen Bürgern und von Lebensqualität reden. Der fragt sich, was sich Politiker wohl denken, wenn sie sagen, am wichtigsten sei es, die Freiheit des einzelnen zu vergrößern. Der bekommt eine genaue Vorstellung davon, was sich alles verwirklicht bei der Selbstverwirklichung, die Politiker als obersten Grundwert in unserem Staat preisen. Der fängt an zu überlegen, ob der Bevölkerung und dem Staat nicht Kurskorrekturen guttäten und an vielen Plätzen andere Politiker."

Der Freiheitsimpuls in der Kirche von heute

Geht man davon aus, daß die Verwirklichung des Freiheitsimpulses wesentlich kulturell geprägt ist, und stellt man in Rechnung, daß das Christentum zu den prägenden Faktoren der abendländischen Kultur gehört, so muß es zwischen den Freiheitsauffassungen in Kirche und Gesellschaft vielfältige Berührungen und Entsprechungen geben. Das zeigt sich, wenn wir die Kirche strukturell mit den Gesellschaftsformen der verschiedenen Zeitepochen vergleichen. Dennoch haben die Inhaltlichkeit wie die gesellschaftliche Verwirklichungsgestalt des christlichen Freiheitsimpulses offensichtlich im Lauf der Entwicklung mehr dazu beigetragen, daß sich zwischen der Freiheit, wie sie im Christentum verstanden wird, und der Freiheit, wie sie in der neuzeitlichen Gesellschaft vertreten wird, ein eigentlicher Antagonismus herausgebildet hat. Man kommt heute nicht umhin, von einem eigentlichen Konflikt zwischen beiden Freiheitsvorstellungen zu sprechen.

Aus diesem Grund soll im folgenden nicht von der Vorgeschichte des christli-

chen Freiheitsverständnisses die Rede sein, sondern vor allem der Umgang der Kirche mit der Freiheit in der neuzeitlichen Lehramtsverkündigung und in der Praxis im Vordergrund stehen. Damit tritt das christliche Freiheitsverständnis zugleich unmittelbarer in die Nähe der heutigen Fragestellungen.

Christliche Freiheit im Widerstreit

Sind Christentum und Kirche für gewisse Gestalten des modernen Liberalismus Feindbilder[13], so gehört umgekehrt der Liberalismus zu den lange Zeit in lehramtlichen Dokumenten kritisch genannten gesellschaftlichen Positionen. Wir erinnern zunächst an einige wichtige Dokumente der Lehramtsgeschichte seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts[14]:

Gregor XVI., Enzyklika „Mirari vos arbitramur", vom 15. 8. 1832 (2730–2732): Zusammen mit dem Indifferentismus wird die Freiheit des Gewissens für jeden ebenso wie die „vollständige und ungezügelte Meinungsfreiheit" abgelehnt. *Syllabus Pius' IX.*, vom 8. 12. 1864 (2901–2980, v. a. 2977–2980): Hier ist unter § X die Rede von „Irrtümern, die sich auf den heutigen Liberalismus beziehen". Abgelehnt werden ausdrücklich die Kultfreiheit wie auch der Satz: „Der römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden." *Leo XIII., Enzyklika „Libertas praestantissimum"*, vom 20. 6. 1888 (3245–3255), zuvor auch *Enzyklika „Immortale Dei"*, vom 1. 11. 1885 (v. a. 3173–3179: Freiheiten der Bürger): Diese Enzyklika ist die erste größere Abhandlung über das Freiheitsverständnis. Der Papst schreibt der Kirche die Anwaltschaft für die Freiheit, das „vorzüglichste Gut der Natur", zu. Nach ihm ist die menschliche Freiheit verankert im Naturgesetz, das jedem einzelnen Menschen ins Herz geschrieben ist. Entsprechend leitet das positive Recht seinen Ursprung nicht von der menschlichen Konvention, sondern aus dem natürlichen Gesetz ab: „In der Gesellschaft der Menschen liegt also die Freiheit im wahren Sinn des Namens nicht darin, daß du tust, was beliebt, ... sondern darin, daß du vermittels der bürgerlichen Gesetze ungehinderter nach den Vorschriften des ewigen Gesetzes leben kannst." In diesen Rahmen werden sodann auch Gewissensfreiheit und Toleranz gestellt. Es heißt, „daß es keineswegs erlaubt ist, die Freiheit zu denken, zu schreiben, zu lehren und desgleichen unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, so als ob dies alles Rechte seien, die die Natur dem Menschen verliehen habe. Denn wenn sie die Natur wirklich verliehen hätte, dann wäre es Recht, der Herrschaft Gottes Abbruch zu tun, und die menschliche Freiheit könnte durch kein Gesetz gezügelt werden." Es folgt lediglich, „daß diese Arten der Freiheit zwar geduldet werden können, wenn es gerechte Gründe gibt, jedoch unter der bestimmten Einschränkung, daß sie nicht in Willkür und Übermut ausarten". Politischen Unfreiheitssystemen steht die Kirche ausdrücklich ablehnend gegenüber. Dann aber heißt es: „Von den verschiedenen Staatsformen verwirft die Kirche keine, sofern sie nur aus sich geeignet sind, für den Nutzen der Bürger zu sorgen." Das gilt auch für die demokratische Gestalt des Gemeinwesens. *Dekretum des Hl. Offiziums „Lamentabili"*, vom 3. 7. 1907 (3465): Zurückgewiesen wird der Satz: „Der heutige Katholizismus kann mit der wahren Wissenschaft nicht vereinbart werden, wenn er nicht in ein undogmatisches Christentum verwandelt wird, das heißt, in einen weiten und liberalen Protestantismus."

Hier ist aber dann darauf aufmerksam zu machen, daß ein genaueres Studium der einschlägigen Lehramtsäußerungen sich nicht auf solche Texte beschränken darf, die ausdrücklich den Liberalismus erwähnen. Vielmehr müssen auch solche

Verlautbarungen beachtet werden, die in konkreten Feldern den Freiheitsraum abstecken oder auch eingrenzen. Dieser Art Texte sind es nämlich, die mehr als die Äußerungen in den Sozialenzykliken bzw. den Apostolischen Schreiben, die sich mit sozialen Fragen befassen und dabei auch den politischen und wirtschaftlichen Liberalismus behandeln, das Bild einer freiheitsfeindlichen, zumindest freiheitshemmenden Institution Kirche haben entstehen lassen. Wir nennen als zwei Konfliktfelder die Theologie und die Pädagogik:

Theologie: Die Freiheit der Theologie war zunächst herausgefordert, wo die exegetische Forschung in einer Mehrzahl von Responsa der Bibelkommission eingeschränkt wurde, die sich in der Folgezeit vielfach als unsachgerecht herausstellten (vgl. 3372f. 3394–3400. 3505–3528. 3561–3593, auch die Wiederaufnahme von Fragen in der Zeit Pius' XII.). Die erste Serie von modernistischen Irrtümern, die im Dekret „Lamentabili" vom 3. 7. 1907 (Nr. 3401–3408) zusammengestellt sind, trägt die Überschrift „Die Emanzipation der Exegese vom Lehramt der Kirche". Benedikt XV. thematisiert in seiner Enzyklika „Ad beatissimi Apostolorum" vom 1. 11. 1914 (3625f.) erstmals den „Umfang der freien theologischen Diskussion". Die Frage erscheint im Hinblick auf die biblische Forschung wieder in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius' XII. vom 30. 9. 1943 (v.a. 3831), für die systematische Theologie in der Enzyklika „Humani generis" vom 12. 8. 1950 (v.a. 3881–3889. 3892–3899). – *Erziehung:* In seiner Enzyklika „Divini illius magistri" vom 31. 12. 1929 (3685–3698) behandelt Pius XI. den Bereich der Erziehung als ein Feld, in dem sich die Rechte der Kirche wie der bürgerlichen Gesellschaft begegnen. Betont wird vor allem die Schutzfunktion, die der Staat im Hinblick auf die Rechte der Familie ausüben soll. Besondere Erwähnung finden die Sexualerziehung wie die einsetzende Koedukation; letztere wird als „trügerisch" und „gefährlich" angesehen.

Positivere Resonanz findet die Kirche im allgemeinen, wo sie sich in Sozial- und Gesellschaftsverlautbarungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung äußert und sich am Ende die Anliegen der internationalen Menschenrechtskonventionen zu eigen macht:

Wirtschaft: Die seit Leo XIII. in Regelmäßigkeit ergangenen Sozialrundschreiben können hier nicht im einzelnen genannt und besprochen werden. Es sei aber erwähnt, daß die Kirche mit Nachdruck gegen einen überwiegend individuumszentrierten Liberalismus die sozialen Komponenten im Verfügungs- und Besitzrecht sowie ganz allgemein das Sozialverhalten bestärkt hat. In diesem Zusammenhang ist sie auch für die freien Zusammenschlüsse der gesellschaftlich Schwächeren, der Arbeitnehmer, etwa die Gewerkschaften, eingetreten. – *Gesellschaftsordnung:* In der Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien und Regimen des Nationalsozialismus und Kommunismus kam es immer wieder zu Stellungnahmen zugunsten der Freiheitsrechte des einzelnen (vgl. z.B. Pius XI., Enzyklika „Divini Redemptoris" vom 19. 3. 1937: 3771–3774), vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg auch zugunsten der internationalen Menschenrechte. Für die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist einmal auf die Enzyklika „Mater et Magistra" Johannes' XXIII. vom 15. 5. 1961 (3935–3953), sodann auf seine Enzyklika „Pacem in terris" vom 11. 4. 1963 (3955–3997) hinzuweisen. – *Menschenrechte:* „Pacem in terris" kann nach wie vor als katholische Magna Charta der Menschenrechte angesprochen werden, da sie im Anschluß an die Proklamation der „Charta der Menschenrechte" durch die Vereinten Nationen den Fragekomplex erstmals aus kirchlich-lehramtlicher Sicht behandelt. Entsprechend böte sie einen Ansatz dafür, die Freiheitsproblematik in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung aus kirchlicher Sicht vorzustellen. In diesen wie in den vorigen Zusammenhang gehört sodann auch die große Enzyklika Pauls VI. „Populorum progressio" vom 26. 5. 1967 (4440–4469).

Christliche Freiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil

Im Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Freiheitskonzeption vor allem in zwei Dokumenten ausführlicher behandelt worden, in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" und in der Erklärung „Dignitatis humanae". Bekanntlich gehört diese Erklärung über die Religionsfreiheit zu den Dokumenten, die nicht zuletzt deshalb in kirchlichen Randkreisen angefeindet werden, weil sie den lehramtlichen Aussagen zu Beginn des 19. Jahrhunderts in konkreten Punkten eindeutig widersprechen und von einer zuvor nicht gekannten Differenziertheit geprägt sind. Die Beratungen im Umkreis des Zweiten Vatikanischen Konzils haben zur Erkenntnis geführt, daß es bei allen Mißachtungen der von Gott gesetzten Grenzen dennoch die erste Aufgabe der Kirche bleiben muß, den von Gott gesetzten Freiheitsraum positiv zu beschreiben und zu eröffnen und damit dem im Ursprung des Christentums selbst grundgelegten Freiheitsimpuls auf neue Weise Ausdruck zu verleihen. Das geschieht in der Regel im Blick auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung, sodann im Hinblick auf den Erlösungstod Jesu Christi.

1. *„Gaudium et spes"*. Wo im Teil I die Würde der menschlichen Person zur Sprache gebracht wird, wird ein Abschnitt ausdrücklich der menschlichen Freiheit gewidmet (17). Zustimmend wird zur Kenntnis genommen, daß die Freiheit von den Zeitgenossen hochgeschätzt und leidenschaftlich erstrebt wird. Das bleibt gültig, auch wenn sie oft in verkehrter Weise vertreten wird und nur dort die wahre Freiheit ist, wo sie als Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen erkannt wird. Die Freiheitsaussagen stehen zwischen den Beobachtungen zur Würde der Vernunft und des sittlichen Gewissens (15 f.) einerseits und zum größten Rätsel des menschlichen Lebens, dem Tod (18), andererseits. Die Freiheit bleibt auch Thema, wo von der Verbreitung des Glaubens die Rede ist (21), wo die Rede auf das menschliche Gemeinwohl kommt (23–32) und wo die „Autonomie der irdischen Dinge" (36) und die wechselseitigen Einflüsse von Kirche und Welt (41–44) thematisiert werden. Die Freiheit kehrt wie ein roter Faden wieder, wo im Teil II die verschiedenen Welt- und Gesellschaftsbereiche zur Sprache kommen.

2. *„Dignitatis humanae"*[15]. Da das Dekret über die Religionsfreiheit das letztverabschiedete Konzilsdokument ist, kann man sagen, daß Freiheit auch das letzte Wort des Konzils war. Das Dekret ist im Grunde genommen ein kräftiges Plädoyer zugunsten des „Rechts der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen", wie es im Untertitel heißt. Diese Formulierung impliziert eine deutliche Beschränkung auf den bürgerlichen Freiheitsraum, die noch klarer in Erscheinung tritt, wenn als Probe auf das Exempel nach den Freiheitsräumen innerhalb der Kirche gefragt wird. Das ist im Konzil praktisch nicht geschehen. Es nimmt aber nicht wunder, daß die kirchliche Freiheitsverkündigung in der Folgezeit des Konzils immer stärker an der praktischen Freiheitsverwirklichung in der Kirche gemessen wird.

Bewährungsproben

Aus den verschiedenen Konfliktfeldern seien drei ausgesondert, auf denen sich der kirchliche Freiheitsimpuls heute mehr denn je bewähren müßte:

1. *Freiheit der Wissenschaft und Theologie.* Die Theologie stand bei der Gründung der Universitäten an der Spitze der Wissenschaften und damit auch in einem grundsätzlichen Diskurs mit allen anderen Wissenschaften. In dem Maß, als sich die Wissenschaften aus dem theologischen Einflußfeld lösten, geriet die Theologie selbst einmal immer mehr in das Spannungsfeld zwischen den autonomen, das heißt ihren eigenen Gesetzlichkeiten und Methoden verpflichteten Wissenschaften und der kirchlichen Autorität. Das Problem verschärfte sich sodann dadurch, daß wissenschaftliche Forschungsergebnisse sowohl aus dem naturwissenschaftlichen wie aus dem historischen Bereich, heute auch aus der Religionsgeschichte mit theologischen Grundlehren in der Exegese und Systematik in Einklang zu bringen waren. Von den lehramtlichen Einsprüchen in der ersten Jahrhunderthälfte war schon die Rede. Viele von ihnen sind, wie auch die am 31. Oktober 1992 beigelegte Galilei-Frage, nachträglich – zumeist stillschweigend – erledigt worden.

Dennoch gilt die Situation des theologischen Wissenschaftlers in der öffentlichen Meinung weithin als unfrei. Die Öffentlichkeit kann sich dabei einmal auf die vielfältigen Stellungnahmen von Theologen selbst berufen[16], sodann auf die vieldiskutierten Maßregelungen von Theologen wie auch auf die für ein größeres Publikum wenig durchsichtigen Verfahrensweisen bei der Bestellung von Theologieprofessoren hinweisen[17]. Die Unfreiheitssituation wird zudem auch dadurch weiter unterstrichen, daß in weiten Teilen der Welt der Wunsch Roms bekannt ist, die theologische Ausbildung mehr und mehr aus dem Universitätsrahmen herauszunehmen. Der Widerstreit hat schließlich dadurch neuen Auftrieb bekommen, daß die von Johannes Paul II. bei seinem ersten Deutschlandbesuch in Köln und Altötting gemachten Aussagen zur Freiheit der Wissenschaften wie der Theologie[18] durch spätere Dokumente[19] wie vor allem durch die angedeuteten praktischen Erfahrungen im Umgang mit Konflikten in Frage gestellt werden.

2. *Befreiungstheologie.* Auch die lehramtliche Diskussion um die sogenannte „Theologie der Befreiung" hat aufs ganze eher den öffentlichen Eindruck verstärkt, daß das kirchliche Freiheitsverständnis von dem neuzeitlichen Freiheitsimpuls eher abrückt, als daß es sich ihm korrigierend verbindet. Zu sehr und zu lange sind selbst die integersten Gestalten der Theologie, wo sie an der Seite der Armen und Unterdrückten auftraten, ins Zwielicht gerückt worden. Zu wenig hat die Kirche sich offiziell auf die Seite ihrer Martyrer gestellt. Es kommt hinzu, daß die lehramtliche Verarbeitung der lateinamerikanischen Impulse diese im Ablauf der großen Bischofsversammlungen seit Medellín 1968 immer stärker kanalisiert und verdünnt hat. Was der Orthodoxie Genüge zu leisten scheint, muß nicht unbedingt blutvoller sein, sondern kann sehr wohl am Ende unter Auszehrung leiden.

3. *Ethik der Freiheit.* Bernhard Häring hat sein zweites moraltheologisches Kompendium unter den Titel „Frei in Christus" gestellt[20]. Gerade diese Freiheit in der heutigen Zeit so zu vermitteln, daß Menschen aus der freien Begegnung mit Gott auch ihre konkreten Lebensentscheidungen als frei empfinden, gelingt der Kirche nur in sehr geringem Maß. Der Widerspruch von Freiheit und Rigorosität in der Lehre über die Methoden der Ausübung verantwortlicher Elternschaft, wie er in der Enzyklika „Humanae vitae" vom 25. Juli 1968 zutage tritt, ist nur ein Beispiel. Die Frage selbst ist in der theoretischen Erörterung bis heute nicht wirklich geklärt. Der vorgeschlagene Weg erweist sich nicht nur in der Einzelpraxis häufig als unbrauchbar, sondern wird zudem in größeren Zusammenhängen wie etwa den demographischen Diskussionen offen als ungeeignet angesprochen. Die Schwierigkeiten mit der Abfassung von überzeugenden Moralkatechismen sind ihrerseits ein Indikator für die Aporetik im Bereich der moralischen Lehrverkündigung. Es kommt hinzu, daß angesichts des rapiden Tempos in den vielfältigen Entwicklungsprozessen die Stimme des christlichen Gewissens praktisch verstummt. Auf viele Fragen gibt es keine Antworten.

Übereinstimmend kommt es in den genannten drei Problemfeldern einmal weniger zur Kollision zwischen neuzeitlichem Denken und kirchlicher Lehre als zwischen neuzeitlichen Entdeckungen und technischem Fortschritt einerseits und der kirchlichen Lehrverkündigung im dogmatischen wie vor allem im moralischen Bereich andererseits. Sodann kommt die Frage nach dem Umgang mit der Wahrheit hinzu. Ist die Wahrheit ein Gut, über das autoritativ verfügt werden kann, so daß die Suche nach größerer Wahrheit und richtigerem Verhalten auch autoritär unterbrochen werden kann, oder muß es nicht gerade Aufgabe der Autoritätsträger sein, sich der je größeren Wahrheit argumentativ verpflichtet zu zeigen?

Unterentwickelt ist schließlich gerade im Zusammenhang mit dem Freiheitsimpuls sowohl in der Kirche wie in der Gesellschaft eine Ethik der Macht bzw. wirklicher Dienstbarkeit. Gerade weil sich in einer von der Sünde geprägten Welt mit der Einübung in Freiheit oft genug die Entwicklung eines neuen Herrschaftspathos verbindet, müßte es in der Kirche nach den Worten Jesu heißen: „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, 43–45). In der Demut der Dienstbereitschaft beginnt die Freiheit, die Jesus gemeint hat und die zu wahrer Geschwisterlichkeit führt. Sie allein wandelt auch eine reine Befreiung-von in einen verantwortlichen Freiheitsimpuls-für.

Wo die Freiheit-von sich zur Freiheit-für wandelt, ist die Halbierung des Freiheitsimpulses aufgehoben und die Ambivalenz der Freiheit überwunden. Wahre und christliche Freiheit aber ist immer Freiheit-für. Als solche gehört sie bleibend zu den zentralen Verheißungen der christlichen Botschaft. Es macht aber das

Wesen der christlichen Freiheit aus, daß in ihr Wahrheit und Freiheit verbunden sind: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien" (Joh 8, 32).

Wahre menschliche Freiheit verwirklicht sich wesentlich im Bezug. Sie ist nicht nur als endliche Freiheit gebunden, sondern vor allem durch ihre Verbundenheit mit allen anderen Freiheitssubjekten, denen „meine Freiheit" ihre Freiheit zuzugestehen hat. Genauer betrachtet, schafft erst das fremde Freiheitssubjekt meine eigene Freiheit und gewährt und gewährleistet mir meinen Freiheitsraum. Das ließe sich anthropologisch wie theologisch genauer begründen. Damit aber wäre wahre Freiheit in Verantwortung geübte Freiheit. Sie lebt in Rechten und Pflichten und bewährt sich im Spannungsfeld von Anspruch und Leistung, Geben und Nehmen.

Vielleicht müßte die Kirche in ihrer Freiheitsverkündigung bei aller Betonung von Freiheit und Bindung, Freiheit und Gerechtigkeit, Freiheit und selbstlos-solidarischer Liebe doch entschiedener aufzeigen, daß und wie Menschen in frei übernommener Verantwortung frei werden, in der Freiheit wachsen und somit nicht der Freiheit beraubt werden. Nur wo die Bedeutung der Freiheit-für erkannt wird, hat die Einladung zur wahren Freiheit, wie sie christlich in der Gestalt Jesu Christi aufgeleuchtet ist, die Chance, auch heute angenommen und gelebt zu werden.

ANMERKUNGEN

[1] In: FAZ Nr. 245, 21. 10. 1992. [2] R. Spaemann, in: HWP II 1088–1098, Zit. 1088.
[3] M. Heidegger, Sein und Zeit, § 53 (Tübingen [12]1972) 266.
[4] R. Pohlmann, in: HWP I 702–707. [5] M. Greiffenhagen, ebd. II 448f.
[6] K. Marx, Zur Judenfrage, in: Marx/Engels Gesamtausg., Abt. 1, Bd. 1/1 (Frankfurt 1927) 599.
[7] J. B. Metz, Erlösung u. Emanzipation, in: Erlösung u. Emanzipation, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1973) 120–140, bes. 121–125.
[8] Vgl. ansatzw. W. Müller, Bürgertum u. Christentum, in: Christl. Glaube in mod. Ges., Bd. 18 (Freiburg 1982) 5–58.
[9] G. Birtsch, in: HWP VIII 241–251.
[10] K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einl. 1844, in: Marx/Engels Gesamtausg., a. a. O. 607ff.
[11] F. Schalk, in: HWP V 274f. [12] In: FAZ Nr. 74, 29. 3. 1993, 1.
[13] Verw. sei auf die v. a. im Umkreis d. FDP bzw. ihrer Jugendorganisationen immer wieder auftauchenden kirchenkrit. Thesen.
[14] Die Texte in d. neuen Ausg. d. Denzinger, hrsg. v. P. Hünermann (Freiburg 1991). Zit. werden die Nummern.
[15] Zu diesem Dok.: H. Waldenfels, Die eine Wahrheit u. d. Freiheit des Glaubens, in: Saec 42 (1991) 184–198.
[16] Vgl. die eindrucksvolle Liste in: N. Greinacher, Cui bono? Über Vergeblichkeit u. Nutzen öffentl. Erkl. v. Theologinnen u. Theologen, in: Hans Küng. Neue Horizonte d. Glaubens u. Denkens, hrsg. v. H. Häring, K.-J. Kuschel (München 1993) 129–160.
[17] Eine Hilfe: H. Schmitz, Kath. Theologie u. Kirchl. Hochschulrecht (Arbeitsh. 100, Bonn 1992).
[18] Theologie u. Kirche (Arbeitsh. 86, Bonn 1991).
[19] Hier ist v. a. die Instr. d. Kongr. f. d. Glaubenslehre über d. kirchl. Berufung des Theologen zu nennen (Verlautb. d. Ap. Stuhls 98, Bonn 1990). [20] Bd. 1–3 (Freiburg 1980 f.)

Bernd Schäfer

Grenzen von Staat und Kirche

Zur Diplomatie zwischen DDR und Vatikan von 1972 bis 1979

Die aparterweise unter der Regierung eines Präsidenten Richard Nixon seit 1969 intensiv betriebene amerikanische „Entspannungspolitik" gegenüber der UdSSR fand in Westeuropa ihre konsequentesten Vertreter in den ebenfalls seit 1969 amtierenden sozialliberalen Regierungen der Bundesrepublik Deutschland. Deren „Ostpolitik" war primär auf die „Normalisierung" des Verhältnisses zweier sich anerkennender deutscher Staaten unter steter Aushandlung „menschlicher Erleichterungen in den innerdeutschen Beziehungen" ausgerichtet. Bekanntlich war jedoch diese Politik im allgemeinen wie insbesondere das Verhältnis von Leistung und Gegenleistung in den Verträgen mit der UdSSR und Polen sowie den Abkommen mit der DDR lange Zeit ein Gegenstand überaus heftiger innenpolitischer Kontroversen in der Bundesrepublik.

Unter ihrem ersten Sekretär Walter Ulbricht sollte die SED die von Sozialdemokraten betriebene „Ostpolitik" zumindest inoffiziell als raffinierte ideologische Diversion gegen das sozialistische Lager ansehen und sie mit politischen Maximalforderungen torpedieren. Weder die SED-Führung noch vor allem die Sowjetunion waren jedoch schließlich bereit, auch in dieser Frage den persönlichen Kurs Ulbrichts weiter zu dulden. Die der Ostpolitik immanenten Möglichkeiten zur internationalen Aufwertung der DDR wie zur innenpolitischen Propagierung der Legitimität der herrschenden SED gehörten zu den Motiven für den besonders von Erich Honecker mitinszenierten Sturz Walter Ulbrichts, welcher auf der 16. Tagung des ZK am 3. Mai 1971 nach außen sichtbar wurde[1]. Der kalkulierte außenpolitische Pragmatismus des neuen Generalsekretärs des ZK der SED sollte die DDR von ihrem internationalen Minderwertigkeitskomplex durch diplomatische Erfolge befreien, ohne die eigene Herrschaft beschränkende innenpolitische Zugeständnisse zu machen.

Die am 3. Juni 1972 in Kraft gesetzten Verträge der Bundesrepublik Deutschland mit der UdSSR und Polen hatten den vorläufigen Höhepunkt der Ostpolitik der sozialliberalen Regierung in Bonn gebildet, nachdem zuvor im September 1971 das Berliner Viermächteabkommen und im Mai 1972 der innerdeutsche Verkehrsvertrag unterzeichnet worden waren. Nicht wie bisher angenommen nach der Unterzeichnung des Grundlagenvertrags am 21. Dezember 1972[2], sondern unverzüglich nach Inkraftsetzung der Ostverträge ließ die DDR über die Dienststelle des

Staatssekretärs für Kirchenfragen und das Außenministerium von der Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED eine diplomatische Initiative gegenüber dem Vatikan planen. Ein erster Entwurf, der den Status quo der katholischen Kirche in der DDR drohend zum Verhandlungsgegenstand machte, stammte vom Leiter der Abteilung Internationale Beziehungen beim Staatssekretär, datierte vom 8. Juni 1972 und trug die programmatische Überschrift: „Anpassung des Gegenstands und der Struktur der katholischen Kirchenverwaltung in den Gebieten des ehemaligen Deutschen Reiches an die Verfassungswirklichkeit der DDR als eines der beiden Nachfolgestaaten“[3].

Der diplomatische Vorlauf

Bereits am 19. Juni 1972 lag der Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED eine Beschlußvorlage des Staatssekretärs vor, zum 6. Juli hatte man im ZK eine Vorlage für den Beschluß des Politbüros erarbeitet, und am 18. Juli 1972 konnte letzteres bereits einen Beschluß fassen: „Maßnahmen zur Regelung der Diözesangrenzen der Katholischen Kirche entsprechend den Staatsgrenzen als notwendige Konsequenz nach der Ratifizierung des Vertrages der UdSSR mit der BRD.“[4] Das höchste Gremium der SED verabschiedete den Text eines Memorandums an den Vatikan, das über die Botschaft der DDR in Belgrad dem dortigen Apostolischen Pronuntius zugeleitet wurde. Ausgehend von einer nach den Ostverträgen konstatierten völkerrechtlichen Souveränität forderte die Regierung der DDR den Vatikan auf, die Grenzen der katholischen Jurisdiktionsbezirke den Staatsgrenzen der DDR anzupassen. Die kirchenrechtliche Zugehörigkeit jener zu westdeutschen Bistümern sei ein „Anachronismus“, der sich „objektiv störend auf den weiteren Prozeß der Entspannung in Europa auswirken kann“. Deshalb erwarte die Regierung „die Einrichtung selbständiger Bistumsgebiete für das Territorium“ der DDR. „Provisorische Regelungen“ seien „nicht geeignet“. Eine Erfüllung der Wünsche der DDR werde „einem normalen Verhältnis zwischen der DDR und der katholischen Kirche und auch den Interessen der Katholiken in der DDR nur dienlich sein“.

Nach der Übergabe des Memorandums in Belgrad mußte Ministerpräsident Stoph gemäß Politbürobeschluß am 24. August 1972 Kardinal Alfred Bengsch zu einem Gespräch empfangen, um ihm die diplomatische Initiative der DDR zu erläutern und ihn zu seiner persönlichen Unterstützung aufzufordern. Aus dem von Willi Stoph angefertigten Gesprächsvermerk[5] geht hervor, daß Bengsch es mit einer gewissen Erleichterung begrüßte, daß der Vatikan als Verhandlungspartner eingeschaltet werde, weil er in der Tat nicht ausschließen konnte, daß direkter Druck auf die Bischöfe der Berliner Ordinarienkonferenz ausgeübt würde. Allerdings wies er unter Hinweis auf die Gültigkeit des Reichskonkordats auf seine Ab-

lehnung der von der DDR angestrebten Grenzregelung hin und versagte seine Unterstützung:

„Ich frage mich auch, was der Vatikan dazu sagt, daß ich nicht zu politischen – es sei denn nach einer bestimmten Liste – und anderen gesellschaftlichen Fragen sprechen, jetzt aber zu außenpolitischen Fragen Stellung nehmen soll. Mit einem alten Sprichwort ausgedrückt heißt das: ‚Man kann die Kuh nicht melken und zugleich schlachten wollen.'" [6]

Aus dem Gespräch konnte Bengsch aber zugleich die deutliche Erwartung mitnehmen, daß die DDR trotz aller Rhetorik den kirchenrechtlichen Status Westberlins nicht zu verändern und die Rahmenbedingungen für die katholische Kirche, nämlich die freie Bischofsernennung wie die für das sozialistische Lager relativ großzügigen pastoralen Spielräume, nicht zu verschlechtern gedachte. Bengsch informierte und konsultierte den Apostolischen Nuntius in Bonn und den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Julius Döpfner. Eine enge Absprache und weitgehende Übereinstimmung in der Grenzproblematik bei gewissen Dissonanzen zur Frage des kirchenrechtlichen Status von Westberlin sollte stets das Verhältnis der beiden Kardinäle kennzeichnen.

Der erste offizielle diplomatische Kontakt zwischen dem Vatikan und der DDR nach dem Memorandum fand am 9. Oktober 1972 in einem Gespräch zwischen dem DDR-Botschafter in Belgrad und dem dortigen Pronuntius Mario Cagna statt[7]. Letzterer überreichte ein Schreiben von Erzbischof Agostino Casaroli an DDR-Außenminister Winzer, das eine sorgfältige Prüfung der diplomatischen Initiative der DDR zusagte und aus der Sicht letzterer zunächst zu einer unerwünschten Verlangsamung führte.

Das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) der DDR verfügte am 15. Januar 1973 in einer „Information" über Kenntnisse zur beabsichtigten Antwort des vatikanischen Staatssekretariats auf das Memorandum der eigenen Regierung, erfaßte auch das Wesentliche, leistete sich aber wie so oft signifikante kleinere sachliche Fehler im kirchenrechtlichen Gestrüpp[8]. Am 23. Januar 1973 verfertigte es eine weitere „Information über die vorgesehene Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikan–DDR" [9], wonach Kardinal Bengsch am 18. Januar die anderen ostdeutschen Bischöfe über die vatikanischen Absichten informiert habe. Im Text des MfS wiederholt sich dabei die Information vom 15. Januar, mithin werden Bengsch dem MfS bereits drei Tage vor ihrer angeblichen Äußerung bekannte Aussagen unterlegt. Es heißt, der Vatikan habe die Absicht, die Bischöfe von Magdeburg, Schwerin und Erfurt zu Apostolischen Administratoren zu ernennen als Vorstufe zur Einrichtung von Apostolischen Administraturen. Außerdem herrsche im Vatikan „großes Interesse an der Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit der DDR".

Nachdem Kardinal Bengsch plötzlich die Aufenthaltstage in Westberlin von elf auf dreißig pro Quartal verlängert worden waren, kam es am 24. Januar 1973 in Rom offenbar zu einem sehr aufschlußreichen Gespräch zwischen Erzbischof

Agostino Casaroli in seiner Eigenschaft als Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten der Kirche und einer DDR-Delegation mit dem Politbüromitglied Werner Lamberz an deren Spitze[10]. Casaroli betonte demnach die notwendige Rücksichtnahme auf die „psychologische Nachwirkung des Konkordats" in der Bundesrepublik Deutschland und soll folgendes gesagt haben:

„Er, Casaroli, wolle laut denken. In den vier betreffenden Gebieten, in denen katholische Gläubige wohnen, könnten zunächst als erster Schritt apostolische Administratoren ernannt werden ... Diesem ersten Schritt würde auch der zweite folgen. Das Wesentliche an dem ersten Schritt sei, daß man seine Richtung erkenne. Ob der Vatikan allerdings vier Diözesen bilden werde, könne er noch nicht sagen."

Ein wichtiges Detail für die Einschätzung der kommenden Jahre liefert folgende Passage des Vermerks, worin zunächst Casaroli zitiert wird:

„Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der DDR sei positiv, ja sogar mehr als positiv. Der Vatikan wünsche, daß dieser Zustand erhalten bleibt und sich noch verbessern möge. Casaroli fragte ausdrücklich, ob die Regierung der DDR die Absicht habe, diesen Zustand auch in Zukunft beizubehalten. Genosse Lamberz erwiderte, daß die Regierung der DDR nicht die Absicht habe, ihr Verhältnis zur Katholischen Kirche in der DDR zu verändern."

In diesem Gespräch am 24. Januar 1973 wurde zudem vereinbart, die diplomatischen Kontakte künftig über die italienische DDR-Botschaft laufen zu lassen. Casarolis erstes Gespräch mit einem Vertreter der Botschaft datierte dann vom 30. April 1973, dessen schriftlichen Vermerk der DDR-Vertreter Eckhard Bibow mit der Bemerkung abschloß: „(Casaroli) möchte nicht, daß Kardinal Bengsch etwas erfährt, bevor er ihm selbst davon Mitteilung gemacht habe."[11]

Sowohl die Deutsche Bischofskonferenz wie die Berliner Ordinarienkonferenz unter ihren Vorsitzenden stimmten darin überein, daß angesichts der pastoralen und kirchenrechtlichen Situation der katholischen Kirche in der DDR wie der internationalen völkerrechtlichen Lage die Ernennung von Apostolischen Administratoren durch den Vatikan unumgänglich sei. Nach der Ratifizierung des Grundlagenvertrags durch den Deutschen Bundestag am 18. Mai 1973 ernannte Papst Paul VI. dann am 14. Juli 1973 „aus der Sorge um eine angemessene Ordnung der kirchlichen Jurisdiktion in der Deutschen Demokratischen Republik" die Bischöfe der Jurisdiktionsbezirke Erfurt, Magdeburg und Schwerin zu Apostolischen Administratoren „permanenter constituti". Der westlich von Oder und Neiße gelegene Teil des ehemaligen Erzbistums Breslau war bereits am 28. Juni 1972 als Apostolische Administratur Görlitz errichtet worden. Das Bistum Meißen befand sich mit Ausnahme von vier ehemaligen Pfarreien östlich der Neiße auf dem Gebiet der DDR. Der Status des Bistums Berlin wurde weder damals noch zu einem späteren Zeitpunkt verändert.

Die Information des MfS vom 29. Juli 1973 über die außerordentliche Sitzung der katholischen Bischöfe in der DDR am 18. Juli 1973 enthält eine Fülle ohnehin bekannter Formalia wie auch Absurdes: Demnach wollten alle Bischöfe an den Vatikan den Antrag stellen, die Ordinarienkonferenz in „Bischofskonferenz der DDR" umzubenennen, und Kardinal Bengsch persönlich wolle deshalb im Vati-

kan vorstellig werden[12]. Nicht nur an dieser Stelle werden in Informationen des MfS Kardinal Bengsch Absichten gegenüber dem Vatikan unterstellt, die im Gegensatz zu seinen tatsächlich vorliegenden zeitgenössischen Äußerungen gegenüber dem Vatikan wie Dritten stehen[13].

Die Frage der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der DDR und dem Vatikan wurde von beiden Seiten mit gebremster Koketterie betrieben. Der Vatikan konnte einem möglichen diplomatischen Vertreter in Ostberlin eine Signalwirkung für die Beziehungen zu anderen sozialistischen Ländern abgewinnen. Dagegen lehnten die Deutsche Bischofskonferenz und vor allem die Bischöfe in der DDR eine Nuntiatur in aller Deutlichkeit ab, weil die Trennung zwischen Staat und Kirche in der DDR erheblich unterlaufen wie deren Regierung aufgewertet worden wäre. Die Glaubwürdigkeit der offiziellen Distanz der katholischen Kirche zum Staat wäre zumindest in der katholischen Bevölkerung erheblich erschüttert worden. Ein Planspiel in der Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK der SED mußte am 3. Mai 1973 feststellen[14], daß durch Initiative der UdSSR auf einer Tagung der sozialistischen Staatsämter für Kirchenfragen im Oktober 1972 in Sofia die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Vatikan für alle Staaten des Warschauer Pakts untersagt wurde. Obwohl die Herstellung solcher Kontakte der DDR-Regierung in der Folgezeit weiterhin attraktiv erschien, hätte sie gegenüber der Sowjetunion zunächst die völlige Angleichung der Diözesangrenzen an die Staatsgrenzen durch den Vatikan vorweisen müssen. Eigentlich kam für beide Seiten die Frage nach der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu keinem Zeitpunkt über ihren hypothetischen Charakter hinaus.

Der Besuch von Erzbischof Casaroli in der DDR

Die Ernennung der Apostolischen Administratoren war für die DDR, gemessen an ihrem Memorandum aus dem Sommer 1972, nur ein minimales Entgegenkommen, welches jedoch dadurch gemildert wurde, daß man von vatikanischer Seite weitere Schritte signalisiert hatte. Nach der internationalen Anerkennungswelle der DDR und der Aufnahme beider deutscher Staaten in die UNO war zudem der mittelbare Druck der DDR auf den Vatikan wie dessen unmittelbarer Handlungsbedarf zunächst entfallen. Nun begannen Verhandlungskontakte, welche die DDR mit dem Wunsch nach weiteren rechtlichen Schritten bis zur völligen Angleichung der Diözesan- an die Staatsgrenzen („Normalisierung") beschritt, während der Vatikan Garantien für den kirchlichen Status quo in der DDR wie dessen Verbesserung anstrebte. Die Kontakte fanden sowohl am Rand der KSZE in Helsinki, wo es zu einem Gespräch zwischen Erzbischof Casaroli und Außenminister Winzer kam, und der Europäischen Sicherheitskonferenz in Genf[15] wie mit der DDR-Botschaft in Rom statt.

Am 25. Juni 1974 beschloß das Politbüro des ZK der SED eine ausführliche „Direktive für die Weiterführung der Gespräche zwischen der DDR und dem Vatikan“ [16]. Diese Anweisungen zur Verhandlungsführung enthielten als eindeutige Zielstellung die Anpassung der Diözesangrenzen und zeichneten sich durch geringe Konzilianz aus. Nur unter Voraussetzung vatikanischen Entgegenkommens wurde eine garantierende Vereinbarung der bisher bestehenden Spielräume der katholischen Kirche in der DDR angeboten. Gleichwohl wollte man offensichtlich nicht mit Verschlechterungen drohen, um den Vatikan zur gewünschten Entscheidung zu bewegen. Ein fixiertes Abkommen mit dem Vatikan hätte allerdings der DDR auch ganz neue Zugriffsmöglichkeiten auf die Kirche bieten und natürlich die internationale Reputation erhöhen können. Am 10. Juli 1974 wurde daraufhin der DDR-Botschafter in Rom, Klaus Gysi, bei Erzbischof Casaroli vorstellig und unterbreitete das Angebot seiner Regierung, auf Außenministerebene in Berlin offizielle Verhandlungen aufzunehmen. Die konsultierte Berliner Ordinarienkonferenz sprach sich eindeutig gegen solche Verhandlungen auf Regierungsebene aus, weil man den rechtlich nicht fixierten Status quo der Trennung von Staat und Kirche einem bindenden Abkommen mit der stets immanenten Gefahr staatlicher Einflußnahme vorzog.

Am 17. April 1975 unterbreitete Politbüromitglied Werner Lamberz Erzbischof Casaroli eine vertrauliche Mitteilung, daß die DDR ihn zu offiziellen Verhandlungen nach Ostberlin einladen wolle [17]. Lamberz signalisierte ein von ihm so bezeichnetes „Entgegenkommen“, das sich partiell von der Direktive des Politbüros aus dem Juni 1974 unterschied. Innerhalb von „fünf Wochen“ solle der Erzbischof antworten, denn, meinte Lamberz, „zu einem späteren Zeitpunkt wäre es aus internen Gründen den Befürwortern einer Verständigung mit dem Hl. Stuhl kaum mehr möglich, aktiv zu werden“. Die Kardinäle Bengsch und Döpfner wurden von vatikanischer Seite über den bevorstehenden Besuch Casarolis informiert. Ihre eindeutigen Bedenken hatten keinen Einfluß auf die bereits gefallene Entscheidung, nach welcher der Erzbischof nicht nur zu direkten Kontakten mit der Regierung, sondern auch zu gewissen staatlichen Repräsentationsvorgängen und einer zweitägigen Einquartierung im Gästehaus der Regierung bereit war. Am 20. Mai 1975 beschloß das Politbüro die Einzelheiten für den Besuch Casarolis und bestätigte die Direktive vom 25. Juni 1974 in vollem Umfang [18].

Sich dem Faktischen fügend, versuchte die Berliner Ordinarienkonferenz der vatikanischen Seite immer wieder ihren Standpunkt nahezubringen, daß der Status quo der Kirche kein Verhandlungsgegenstand sein könne. In ausführlichen Darstellungen über die ideologische Situation, die Rechtslage und die tatsächliche Rechtspraxis sowie den daraus resultierenden möglichen Gefährdungen sollte die vatikanische Delegation auf die Verhandlungen mit der DDR-Regierung vorbereitet werden. Besonders Kardinal Bengsch befürchtete eine Instrumentalisierung des Besuchs durch die zentralen und regionalen staatlichen Organe wie staatsgelenkte

Vorfeldorganisationen für „die Christen" (CDU, Berliner Konferenz, Christliche Kreise beim Nationalrat der Nationalen Front).

Während seines Besuchs vom 9. bis 14. Juni 1975 absolvierte Erzbischof Casaroli am 9. und 10. Juni zwei politische Gespräche mit Außenminister Oskar Fischer[19] und am 11. Juni ein solches mit Hans Seigewasser, dem Staatssekretär für Kirchenfragen[20]. Aus den staatlichen Quellen zu den Gesprächen entsteht der Eindruck, daß die im Vorfeld des Besuchs erfolgten intensiven Konsultationen seitens der Bischöfe nicht ohne Wirkung auf Casarolis Ausführungen geblieben waren. Casaroli stellte die pastorale Perspektive den politischen Absichten der DDR gegenüber und mußte von Oskar Fischer unter anderem hören, daß der DDR die vatikanische Begründung gleich sei, wenn nur die Diözesangrenzen verändert würden. Die DDR mache „keinen Handel", sie wolle „reinen Tisch". In dieser von ihr gewünschten Richtung führte sie der Casaroli-Besuch allerdings kaum weiter, so daß aus ihrer Sicht die Ergebnisse des Besuchs eher enttäuschend gewesen sein dürften. Ein Ergebnis des Besuchs und seines Verlaufs war dagegen in der Folgezeit zumindest vordergründig eine engere Konsultation der bischöflichen Ordinarien in beiden deutschen Staaten durch den Vatikan.

Die Errichtung der Berliner Bischofskonferenz

Ein Kennzeichen der vatikanischen Konsultation gegenüber den deutschen Bischöfen in Ost und West war häufig der Hinweis auf die kirchliche Gesamtsituation in Osteuropa und die deshalb relative Bedeutung der Situation in der DDR wie des „Offenhaltens der deutschen Frage". Im Interesse der wesentlich schlechter gestellten Katholiken in anderen sozialistischen Staaten müsse ein konstruktives Verhältnis zwischen Vatikan und DDR-Regierung genutzt und ausgebaut werden, um zu diplomatischen Fortschritten auch in anderen Warschauer-Pakt-Staaten zu kommen. Zur Verteidigung der vatikanischen Diplomatie mit der DDR wurde besonders gegenüber Kardinal Bengsch häufig auf den Druck der DDR-Regierung hingewiesen. Der Status quo der katholische Kirche sei bedroht, wenn der Vatikan nicht zu gewissen Zugeständnissen bereit sei. Diesen Druck konnten die Bischöfe und ihre Beauftragten in Gesprächen mit Regierungsstellen der DDR so nicht nachvollziehen. In den bisher vorliegenden Dokumenten von Staat und Partei ist ein sanktionsbewährter Druck, von den ständig wiederholten Forderungen der DDR abgesehen, ebensowenig nachweisbar wie eine wirkliche Bedrohung der Kirche. Umgekehrt war es in allen Verhandlungen mit der DDR von vatikanischer Seite auch kaum möglich, die von der Deutschen Bischofskonferenz und den Ordinarien in der DDR geforderten „Gegenleistungen" zu erreichen.

Nach dem Besuch von Erzbischof Casaroli in Ostberlin schien dieser ebenso wie Papst Paul VI. entschlossen, eine weitere Verselbständigung der kirchlichen

Jurisdiktionsbezirke in der DDR durchzuführen und den Status der Berliner Ordinarienkonferenz zu verändern. Die entsprechenden Gespräche der Kardinäle Bengsch und Döpfner in Rom resultierten in der Bildung einer Arbeitsgruppe mit Vertretern der Kurie und der beiden Kardinäle, um einen Katalog der Voraussetzungen zu erarbeiten, die von der DDR vor eventuellen nächsten Schritten des Vatikans zur Errichtung von Diözesen erfüllt sein müßten. Kardinal Bengsch wies gegenüber dem Vatikan darauf hin, daß der gegenwärtige Status quo nicht Verhandlungsgegenstand werden dürfe und die Forderungen der KSZE-Schlußakte von Helsinki in vollem Umfang in Verhandlungen mit der DDR-Regierung einzubringen seien. Erst in Verbindung mit diesen Forderungen könne über die Voraussetzungen für eine weitere Verselbständigung der katholischen Kirche in der DDR verhandelt werden.

Die Berliner Ordinarienkonferenz befand sich in der schwierigen Lage, daß jede Nuance einer internen Spannung eher durchsichtig von den staatlichen Stellen der DDR und weniger durchsichtig von der vatikanischen Diplomatie zugunsten jeweiliger Interessen auszunutzen gesucht wurde. Auch jede Dissonanz zwischen westdeutschen und ostdeutschen Bischöfen fand die Aufmerksamkeit einer Diplomatie Roms, die in ihren Verhandlungen und Entscheidungen gegenüber der DDR autonom bleiben wollte.

Am 7. Mai 1976 stellte das MfS in einer Information fest[21], daß der vatikanische Staatssekretär Kardinal Jean Villot an Kardinal Bengsch in einem Schreiben mitgeteilt hatte, daß die Berliner Ordinarienkonferenz nicht länger eine regionale Bischofskonferenz im Rahmen der Deutschen Bischofskonferenz sein, sondern als selbständige Bischofskonferenz zur Vorstufe der Einrichtung von Diözesen errichtet werden solle. Zudem seien die Bischöfe in der DDR detailliert befragt worden, ob und in welcher kirchenrechtlichen Form es zur Errichtung von Bistümern kommen sollte. In einer Information vom 15. Mai 1976 wiederholt das MfS das Schreiben Villots und fügt hinzu, daß „anzunehmen" sei, die Bischöfe würden sich für die Errichtung einer Kirchenprovinz mit einem Erzbistum Berlin und die Umwandlung aller kirchlichen Amtsbereiche in Bistümer zur gleichen Zeit entscheiden. Nicht registriert hatte das MfS allerdings den Passus, wonach von der Regierung der DDR vor der Errichtung solcher Bistümer „die nötigen Garantien" für deren „Leben und Entfaltung" einzuholen seien[22].

In der Tat hatte Kardinal Villot ein solches Schreiben mit der päpstlichen Entscheidung an Kardinal Bengsch gerichtet, woraufhin die Bischöfe der Berliner Ordinarienkonferenz auf einer außerordentlichen Sitzung laut Protokoll „einstimmig mit Bedauern" feststellten, „daß eine Neuordnung im Bereich der Berliner Ordinarienkonferenz nicht zu vermeiden ist". Um die Einheit mit der weltkirchlichen Lebensader in Rom zu wahren, stimmten alle Bischöfe für Bistümer in einem Metropolitanverband Berlin.

In den folgenden Monaten mußte das vorgelegte Statut der zukünftigen „Berli-

ner Bischofskonferenz" noch einmal verändert werden, weil sich eine Kirchenprovinz Berlin nicht mit dem Vatikan in Übereinstimmung bringen ließ. Offensichtlich betrachtete letzterer die Errichtung der „Berliner Bischofskonferenz" als Vorleistung gegenüber der DDR ohne erkennbare Gegenleistung, um eine günstigere Verhandlungsposition zum Erhalt der Garantien für die spätere Errichtung von Diözesen zu erreichen[23]. Das Verhältnis der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland wie der DDR zum Vatikan war im Gefolge der römischen Entscheidungen deutlichen Spannungen unterworfen.

Die intensiven Bemühungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Modifizierung der vatikanischen Standpunkte blieben bis auf die Konzession der Bekanntgabe der Errichtung der Berliner Bischofskonferenz erst nach den Bundestagswahlen vom 3. Oktober 1976 erfolglos. Die Relevanz dieses Datums war dem MfS im Mai 1976 zusammen mit der richtigen Vermutung bereits bewußt. Die Regierung der DDR wurde am 22. Oktober 1976 offiziell von Erzbischof Casaroli über die Botschaft in Italien informiert[24], inoffiziell war bereits im Mai eine signalisierende Abklärung erfolgt. Am 26. Oktober 1976 gab der Vatikan schließlich eine öffentliche Erklärung zu der per Dekret vom 25. September 1976 erfolgten Errichtung der Berliner Bischofskonferenz ab[25].

Die Anbahnung weiterer Schritte und ihre Sistierung

In einer Analyse der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen wurde das für die DDR Erreichte am 26. Oktober 1976 als „widersprüchlich", aber als „Schritt auf dem richtigen Wege" eingeschätzt[26]. Besonders das vom Vatikan ebenso wie das der Berliner Bischofskonferenz neu approbierte Statut der Deutschen Bischofskonferenz wurde kritisiert und einer Teilnahme von Kardinal Bengsch in seiner Eigenschaft als Bischof von Berlin an deren Beratungen nicht zugestimmt. Das Politbüro der SED beschloß am 9. November 1976 eine ausführliche Direktive „zum weiteren Vorgehen der DDR gegenüber dem Vatikan", weil die „Grundfrage" der Diözesangrenzen noch nicht gelöst sei[27]. Dem Vatikan wurde die Einrichtung einer Nuntiatur in der „Hauptstadt der DDR" unter Voraussetzung der Lösung der Grenzfrage angeboten, vorbehaltlich einer positiven Abstimmung mit dem Außenministerium der UdSSR.

Im Herbst 1977 wurde den Bischöfen aus der DDR bei ihren Ad-limina-Besuchen im Vatikan mitgeteilt, daß nunmehr seitens des Apostolischen Stuhls die Errichtung von Diözesen vorgesehen sei[28]. Für den guten Status quo der katholischen Kirche in der DDR gebe es keine Garantien, so daß diese vorsorglich mit der Einrichtung von Bistümern von der Regierung in Ostberlin einzuholen seien. Diesem bekannten Argumentationsmuster setzte vor allem Kardinal Bengsch wiederum erfolglos entgegen, daß der „Schwebezustand" des nicht garantierten Status

quo charakteristisch für das Leben im sozialistischen System und oft sogar die einzige Chance zum Überleben sei. Die Deutsche Bischofskonferenz wandte sich kategorisch gegen jede weiteren Schritte des Vatikans gegenüber der DDR.

Im März 1978 mußte Kardinal Bengsch dennoch wiederum den Bischöfen der DDR mitteilen, daß der grundsätzlich entschiedene Vatikan ein Votum der Bischofskonferenz bezüglich einer Errichtung von Diözesen oder Apostolischen Administraturen erwarte. Die Voten der Bischöfe fielen gemischt und differenzierter aus als unter den anderen Bedingungen zwei Jahre zuvor[29]. Gegenüber dem Vatikan bekräftigten schließlich alle Mitglieder der Berliner Bischofskonferenz im Juni 1978, daß der relativ günstige Status quo im Vergleich zu anderen sozialistischen Ländern zwar nicht garantiert werden, aber auch nicht durch die Änderung der Diözesangrenzen gesichert werden könne. Wenn der Vatikan eine Veränderung dennoch für unausweichlich halte, würde man die Errichtung von Administraturen derjenigen von Diözesen vorziehen[30]. Die Errichtung von Administraturen wurde daraufhin in Rom vorbereitet, die Regierung der DDR wurde über ihren Botschafter in Italien entsprechend konsultiert, das Auswärtige Amt der Bundesrepublik Deutschland informiert[31].

Am 6. August 1978 starb Papst Paul VI., und das vorbereitete römische Dekret sollte niemals unterzeichnet werden. Am 22. August sandte DDR-Botschafter Klaus Gysi aus Rom ein Telegramm nach Ostberlin über zwei Gespräche mit Erzbischof Casaroli unmittelbar vor und nach dem Tod des Papstes. Die „Ostpolitik" sei „in Grundzügen weiterhin gesichert", hätte Casaroli gemeint, „Akzente dagegen jederzeit weitgehend veränderbar". Die Haltung von Casaroli hätte dafür gesprochen, daß er „nicht mit Verbleib im Amt rechnet", meinte Gysi[32].

Zunächst zog sich jedoch Klaus Gysi selbst aufgrund einer undiplomatischen Privataffäre ungewollt aus der italienischen Hauptstadt zurück. Das MfS mit seinen über die Jahre bisweilen informativen Verbindungen in die Ewige Stadt mußte in einer Analyse der Situation im Vatikan bereits am 25. Oktober 1978 feststellen, daß sich das „Kräfteverhältnis" zuungunsten der DDR-Interessen verschiebe[33]. Der noch unter dem Pontifikat von Paul VI. vereinbarte Besuch von DDR-Außenminister Fischer fand zwar am 28. Oktober 1978 bei Papst Johannes Paul II. statt, hinterließ aber beim Repräsentanten der DDR nur vorübergehend zweckoptimistische Eindrücke. Bundesaußenminister Genscher wie Bundeskanzler Schmidt ließen gegenüber vatikanischen Diplomaten verstärkt äußern, daß man von römischer Seite deutlicher auf Kardinal Bengsch hören solle[34].

Die Frage der Einrichtung von Administraturen blieb bis 1979 durchaus auf der vatikanischen Tagesordnung, geriet danach jedoch immer mehr in den Hintergrund. Ihre Dringlichkeit sollte bekanntlich im politischen Druck der DDR-Regierung bestanden haben, dem der Vatikan so schwerlich habe ausweichen können. Die Jahre zwischen 1979 und 1989 hinterfragen jedoch diese ohnehin kaum belegbare Hypothese der vatikanischen Diplomatie in den Jahren zuvor. Ohne daß

der Vatikan der DDR weiter entgegenkam, ja sie in der Frage der Diözesangrenzen letztlich brüskierte, verschlechterte die SED keineswegs den Status der katholischen Kirche. Dazu befand sich die DDR insgesamt viel zu sehr im „Schwebezustand", wie es der am 13. Dezember 1979 verstorbene Kardinal Alfred Bengsch präzise erkannt hatte. Papst Johannes Paul II. hatte als langjähriger Kardinal von Krakau ebenfalls ein realistisches Gespür für die Zustände in den sozialistischen Staaten. In einem Telegramm der DDR-Botschaft in Warschau vom 2. April 1979 wurde Erzbischof Casaroli mit der Äußerung zitiert, „daß es bestimmten Kreisen im Vatikan nicht gefalle, daß (der) Papst über gute Direkt-Kontakte mit Staats- und Episkopatsführungen in sozialistischen Ländern verfüge"[35].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. den Brief v. 14 Mitgl. u. Kand. d. Politbüros an L. Breschnew v. 21. 1. 1971; in: P. Przybylski, Tatort Politbüro (Berlin 1991) 299.
[2] H. Osterheld, Ein Kampf um die Einheit, in: Die politische Meinung 255 (1991) 77–84.
[3] Bundesarchiv Potsdam (= BA) O-4, Akte 1302.
[4] Anl. Nr. 13 z. Prot. Nr. 28/72 v. 18. 7. 1972. Inst. f. d. Gesch. d. Arbeiterbew., Zentr. Parteiarchiv d. SED (= IfGA, ZPA), J IV 2/2/1402 (seit 1. 1. 1993: Stiftung Archiv d. Parteien u. Massenorganisationen d. DDR im Bundesarchiv).
[5] W. Stoph, Inform. an d. Mitgl. u. Kand. d. Politbüros, 28. 8. 1972. IfGA, ZPA, IV B 2/14/49. [6] Ebd. 5 f.
[7] Vgl. d. Vermerk d. Botschaft d. DDR in d. SFRJ v. 11. 10. 1972. IfGA, ZPA, IV A 2/14/46.
[8] IfGA, ZPA, IV A 2/14/46. Ein weiteres Exemplar befindet sich in d. „IM-Akte Otto" zu d. Verhandlungskontakten v. Prälat Otto Groß mit dem MfS, vgl. „Otto", Bd. II-2, Reg.-Nr. 2950/67. Damit ist nicht gesagt, daß d. Inform. v. Groß stammen muß. Zunächst handelt es sich um Material, welches d. MfS für Groß benötigte u. entspr. ablegte.
[9] Der Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Statssicherheitsdienstes, Zentralarchiv (= BStU, ZA), Z 2121.
[10] Anl. Nr. 5 z. Prot. Nr. 5/73 d. Politbüros v. 6. 2. 1973. IfGA, ZPA, J IV 2/2/1433.
[11] IfGA, ZPA, IV A 2/14/46. [12] BStU, ZA, Z 2211.
[13] Hier muß die Frage d. angebl. Präzision dieser MfS-Akten wie nach ihren mögl. Quellen u. deren Rezeption im Sinn eines Wunschdenkens erörtert werden. [14] IfGA, ZPA, IV A 2/14/46.
[15] Verm. über ein Gespräch mit H. Silvestrini am 14. 12. 1973. BA, O-4, 4930.
[16] IfGA, ZPA, J IV 2/2/1513. S. auch Anl. 8 z. Prot. Nr. 21/75 v. 20. 5. 1975, 76–80. IfGA, ZPA, J IV 2/2/1562.
[17] Abgedr. in: H. Stehle, Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten (Zürich 1993) 396. Die Einladung wie die Entscheidung zu einem solchen Besuch war aber bereits zuvor erfolgt.
[18] IfGA, ZPA, J IV 2/2/1562. [19] „Niederschriften" u. a. in BA, O-4, 470.
[20] „Informationen" in BA, O-4, 1302. [21] BStU, HA XX/4 (ungeordnet), Nr. 484/76.
[22] BStU, Nr. 374/76, Anl. 7 zu auf kirchl. Antrag v. BStU zu Prälat Dissemond ausgegeb. Unterlagen. Der Beleg der Behörde des Bundesbeauftragten, der die Inform. Nr. 374/76 angebl. Dissemond als Quelle zuordnen soll, weist ein gänzl. anderes Datum auf. [23] Schr. v. Außenmin. Fischer an E. Honecker v. 2. 8. 1976. BA, O-4, 465.
[24] Telegramme d. Botschaft Rom. BA, O-4, 1302.
[25] Vgl. zus. m. weiteren Erkl.: Lange, Pruß, Schrader, Seifert, Kath. Kirche – Sozialistischer Staat DDR (Leipzig 1992) 281–285. Eine partielle Zusammenf. d. Vorgänge liefert e. MfS-Inform. v. 27. 10. 1976. BStU, ZA, Z 2586.
[26] BA, O-4, 1302. [27] Anl. Nr. 5 z. Prot. Nr. 24/76 v. 9. 11. 1976. IfGA, ZPA, J IV 2/2/1643.
[28] Zur MfS-Version vgl. BStU, ZA, Z 2752.
[29] Vgl. auch entspr. Äußerungen v. Kard. J. Meisner in einem ZDF-Interview v. 28. 9. 1993.
[30] In diesem Punkt ist e. MfS-Inform. v. 5. 7. 1978 unzutreffend. BStU, ZA, Z 2826.
[31] Vgl. H. Osterheld, a. a. O. 81. [32] BA, O-4, 465. [33] BStU, ZA, Z 2880.
[34] H. Schmidt, Die Deutschen und ihre Nachbarn (Berlin 1992) 527. [35] BA, O-4, 465.

Christian Kummer SJ

Sind Eisbären höflich?

Von der Reichweite der Soziobiologie und den Grenzen unserer Gene

„Das sogenannte Böse" war der wohl zugkräftigste Buchtitel unter allen populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen der sechziger Jahre. Mit ihm gelang es Konrad Lorenz nicht nur, seinem Forschungszweig, der Ethologie, breiteste Beachtung zu verschaffen, sondern auch einer der großen Ängste unserer Zeit, der Gefahr des selbstverursachten Untergangs der ganzen Menschheit, eine wissenschaftliche Erklärung zu geben. In jeder Tierart, das war die These des Buchs, ist ein Aggressionstrieb auszumachen, dessen ursprünglicher, durchaus positiv zu wertender Sinn es ist, jedem Individuum einen genügenden Lebensraum zu sichern. Damit der innerartliche Konkurrenzkampf nicht in Selbstzerstörung ausartet, besitzen wehrhafte Tiere angeborene Hemm-Mechanismen, die den Beschädigungskampf zur Ausnahme werden lassen. Dem von Natur aus nicht wehrhaft konstruierten Menschen fehlt eine solche hemmende Instinktausstattung, weshalb sich die Erfindung von Vernichtungswaffen für ihn – wie für seine gesamte Umwelt – in der bekannten Weise verheerend auswirken kann. Damit war die „ethologische Kränkung" geboren: die Bestie Mensch als Außenseiter und evolutiver Ausrutscher einer von Haus aus guten Natur.

Diese kulturpessimistische Botschaft geriet nicht nur ins Kreuzfeuer soziologischer Kritik, sie ließ sich auch biologisch nicht halten. Es zeigte sich etwa, daß die Hemmung im Todesbiß oder -stoß wehrhafter Tiere keineswegs so perfekt funktioniert, wie Lorenz sie schilderte, und die „Moralanalogie" der Tiere entpuppte sich weit eher als Abbild des menschlich Bösen denn als Spiegel des von Natur aus Guten. Schimpansenhorden führen Krieg gegeneinander, Löwenpaschas bringen bei der Machtübernahme fremden Nachwuchs um, und die Mär von der friedlichen Taube wußte Lorenz selbst schon zu zerstören. Diente damit die Aggression genau wie bei uns höchst eigennützigen Zwecken, so war jetzt auf einmal der Altruismus das große Problem. Ist das Prinzip der Arterhaltung durch das des invidivuellen Vorteils zu ersetzen, dann fragt sich, wie Selbstlosigkeit, die es ja (etwa in der Brutpflege) auch gibt, durch die Selektion gefördert werden konnte.

Ein Ansatz der Evolutionsbiologie, ursprünglich aus der Beschäftigung mit der stammesgeschichtlichen Vielfalt als Versuch einer Neuformulierung der synthetischen Evolutionstheorie geboren[1], verschaffte hier den Verhaltensforschern die Lösung. Lebewesen, so argumentierte man, sind als Ergebnisse einer jahrmillio-

nenlangen Optimierungsstrategie der Selektion zu begreifen. Jedes Individuum trägt die Information über den bisherigen Stand der Optimierung in seinem Erbgut und den Bewertungsmaßstab für die Qualität dieses Optimierungszustands in der Fähigkeit, sein Erbgut weiter zu verbreiten. Ob Altruismus oder Aggression, was immer ein Lebewesen tut, tut es, weil die dieses Tun bedingende genetische Kombination sich bisher als überlebensdienlich erwiesen hat, und wenn sie sich im Augenblick des aktuellen Tuns auch als überlebensdienlich erweist, weil[2] es damit die Information seiner Überlebensstrategie weiter durchsetzt. Vereinfacht ausgedrückt: Tiere tun, was sie tun, damit sich ihre Gene durchsetzen. Tiere sind Testsysteme für genetische Kombinationen und als Überlebensmaschinen Propagatoren ihres Erbguts.

Damit war die Soziobiologie geboren: Der Eigennutz der Gene[3] ist das Grundprinzip, welches das tierische Handeln bestimmt. Kein Tier handelt von sich aus selbstlos oder egoistisch, seine Natur ist nie gut oder schlecht, sondern immer nur das Diktat der Strategie, stets mehr zu gewinnen als zu verlieren. Wer sich diesem Diktat nicht beugt, existiert nicht, stirbt aus. Damit wird die Existenz eines Lebewesens zum Beweis für die Richtigkeit der Theorie.

Die soziobiologische Letztursache

Die Verblüffung über die – scheinbar logische (vgl. Anm. 2) – Unschlagbarkeit der Argumentationsweise mag Grund genug für die begeisterte Aufnahme des soziobiologischen Ansatzes unter den Verhaltensforschern sein. Dazu kommt, daß das Denken in Kosten-Nutzen-Kategorien unserem marktwirtschaftlichen Klischee entspricht. Überraschend ist dabei aber, daß die von der Biologie längst totgesagte Zielursache wieder fröhliche Urständ feiert und in beinahe aristotelischer Weise zur letztbegründenden Antwort unseres Warum-Fragens avanciert. Daß das nicht nur logisch unauffällig unter der Hand geschieht, sondern explizit so verstanden wird, mag das Beispiel vom „höflichen Eisbären“[4] belegen.

Warum ist der Eisbär höflich? – Man wird stutzen und meinen, Eisbären seien eher weiß als höflich. Dann ist allerdings der Zoologe aufgerufen, der zunächst physiologisch antworten wird und mit dem Hinweis auf die Pigmentlosigkeit der Haare die Kausalursache angibt. Daraufhin spricht der Verhaltensforscher von der Tarnung im Biotop, worauf der Soziobiologe resümieren kann: „Eisbären sind weiß, weil sie überleben wollen.“ Selbst wenn man dieses „Wollen“ in Erinnerung der nur metaphorisch zu verstehenden Absicht des „egoistischen Gens“ in ein: „weil sie damit überleben können“ abwandelt, ist mit dem „weil“ eine finale Aussage gemacht. Das letzte Ziel von Lebewesen ist ihr Überleben. Wären nun Eisbären höflich, ließe sich dieselbe Unterscheidung treffen. Was immer Verhaltensforschung, Soziologie oder – sei es drum – Liturgiewissenschaft über das

Zustandekommen ihrer Umgangsformen eruierten, das beträfe nur die Wirkursachen ihrer Rituale. In letzter Instanz aber sind Eisbären höflich – wenn sie höflich wären –, weil sie damit überleben. Wiederum liefert die Soziobiologie die Letztursache unseres Handels.

Die Sinnspitze an diesem irrealen Beispiel ist deutlich: Alles Handeln, auch das des Menschen, ist wie jede andere Lebensäußerung auch der Geltung der soziobiologischen Finalität ausgeliefert. Der Mensch als selbständig handelndes Subjekt wird sich einer solchen Monopolisierung der Zwecksetzung nur höchst widerwillig unterordnen. Aber es hilft ihm nichts: Die Tatsache seiner Existenz, der Erfolg seiner hunderttausendjährigen Geschichte beweist nur, daß es allen gegenteiligen Empfindungen zum Trotz doch so ist. Der oben skizzierte (Zirkel-)Schluß, daß die Existenz Beweis für den Überlebenszweck ist, umgreift auch ihn mit Perfektion.

Aus diesem – selbstgestrickten – logischen Dilemma (Zielsetzungen sind an der Selektion zu messen: Selektion läßt keine weiteren Ziele zu) führt indessen eine klassische schulphilosophische Unterscheidung heraus: jene von der „conditio sine qua non" und der „conditio sufficiens". Wie, wenn man zugeben würde, daß die Überlebensdienlichkeit zwar eine notwendige Bedingung für die evolutionäre Erklärung lebendiger Struktur- und Handlungsmuster ist, nicht aber stets auch schon die hinreichende Bedingung für ihre Entstehung? Beide Ebenen fallen nur in eins, wenn das Zufallsspiel der Genverteilung der einzige Grund ist, den wir für das Auftreten einer Eigenschaft angeben können. Nur dann ist die soziobiologische Betrachtungsweise im Recht, und nur dann wird die Durchsetzung einer bestimmten genetischen Kombination zur hinreichenden Erklärungsursache. Das entspricht ganz der Reichweite von Darwins Theorie, deren Erklärungswert gerade darin besteht, daß sie zu zeigen erlaubt, wie blinde Mechanismen dennoch eine Zielgerichtetheit hervorbringen können, eben die am Überleben orientierte Zweckmäßigkeit oder „Teleonomie".

In dem Moment aber, wo selbständige Aktivität den blinden Mechanismus ablöst, bzw. zu ihm hinzutritt (sei es als bewußte Absicht oder auch nur als verschwommene Motivation), deckt der soziobiologische Betrachtungsrahmen definitionsgemäß nicht mehr die ganze Breite der Ursachenfrage ab. Die angedeutete Aufteilung von subjektivem Wirken und biologischem Zweck in Wirkursachen bzw. Mittel und Ziel ist methodisch nicht statthaft, weil sich jedes subjektive Wirken von einer Zielsetzung her bestimmt, sei diese nun gleichsinnig mit dem biologischen Ziel oder nicht. Ich kann schwimmen aus Gesundheitsgründen oder weil es mir Spaß macht. In beiden Fällen ist meine Motivation die bestimmende Ursache für mein Tun und nicht auf den biologischen Zweck meines (genetischen) Überlebens zu reduzieren, obgleich sie letztlich auch darauf hinausläuft. Wer diese Reduzierung dennoch vornimmt, leugnet die Möglichkeit einer (wenigstens teilweise freien) Selbstbestimmung und erklärt jede bewußte Erfahrung zur epiphänomenalen Einbildung, welche dem Diktat der Gene als einzig geltender Realität zu

opfern ist. Dem muß widersprochen werden – am besten, indem man zeigt, daß auch außerhalb des menschlichen Handelns nicht alles an den Genen liegt.

Gene und Entwicklung

Es ist ein Irrglaube zu meinen, das gesamte Entwicklungsprogramm eines Organismus läge nach Art einer fertig geschriebenen Gebrauchsanweisung im Genom der Eizelle vor. Natürlich ist jeder einzelne Schritt der Embryonalentwicklung genetisch gesteuert (die Gene sind schließlich die Garanten der Identität der Reproduktion eines Organismus), aber diese Steuerung erfolgt nicht nach dem starren Schema der Übertragung einer Blaupause auf ein Baumaterial. Um es im Bild zu sagen: Wenn nach der gängigen Vorstellung das Genom die Partitur ist, nach der die zellulären Mechanismen als die Musikanten die Melodie des Entwicklungsverlaufs spielen, so ist diese Vorstellung insofern zu modifizieren, als die Partitur selber erst mit dem Spielen entsteht. Die Tätigkeit der Gene ist stets eingebettet in die Einheit eines lebendigen Systemganzen, auf welches sie ebenso einwirkt, wie sie von ihm abhängt. Gewiß sind alle einzelnen Bestandteile des lebendigen Systemganzen, sei es der Eizelle, des Keims oder des fertigen Organismus, letztlich auf die Synthesebefehle der genetischen Information zurückzuführen; aber diese Befehle enthalten nie die Ganzheitsinformation des Systems selbst, sondern wirken lediglich darauf ein, setzen es somit voraus, ja, sind nur in ihm entstanden.

Man sagt gewöhnlich, die Gene enthielten die „Software" der Entwicklung, welche natürlich zu ihrer Verwirklichung die „Hardware" des zellulären Gefüges voraussetze. Aber auch dieser Vergleich ist noch schief, weil er einen kybernetischen Präformismus der Programmabfolge unterstellt, der so im Genom nicht existiert. Der Entwicklungsverlauf setzt sich nicht nur aus einer Kaskade genetischer Befehle zusammen, wo der Vollzug eines Befehls den schon an dieser Stelle vorgesehenen nächsten Befehl abruft und das Systemganze nur in der richtigen Reihenfolge der Einzelanweisungen bestünde. Entwicklung besteht vielmehr in der Einwirkung eines Befehls auf eine bestehende Funktions- und Struktureinheit, in welcher er eine Veränderung induziert, und erst die vollzogene Veränderung der Organisation bietet den Ansatzpunkt für eine neuerliche Genaktivität, sowohl was deren Auswahl als auch was deren Wirkung angeht. Es gilt also nicht das Schema eines ontogenetischen Parallelismus von Gen 1, Gen 2, Gen 3 ... und Effekt 1, Effekt 2, Effekt 3 ..., sondern das einer Alternanz und wechselseitigen Bedingung von Gen 1 zu Effekt 1 zu Gen 2 zu Effekt 2 usw., und erst diese sukzessive Rückkopplung enthält und repräsentiert den Entwicklungsplan.

Um den Einfluß der morphogenetischen Effekte auf die Steuerung des Entwicklungsablaufs zu betonen, spricht man gern auch von „epigenetic coding", was richtig verstanden den immerhin erstaunlichen Tatbestand kennzeichnet, daß ein vor-

läufiger, dauernd sich verändernder Formzustand Informationswert für ein definiertes Gestaltungsziel besitzt. Auf die theoretische Bewältigung dieser Frage hat sich die Biologie bisher noch kaum eingelassen, rührt man damit doch nahezu unvermeidlich an die philosophische Dimension der Werdeproblematik. Jedenfalls ist die übliche Strategie, das Ganzheitsproblem mit dem Rekurs auf physikalische Selbstorganisationsphänomene abzutun, unzureichend, weil diese gerade das nicht leisten können, was das Charakteristische der organischen Formbildung ist: ein definiertes Gestaltungsziel zu intendieren[5].

Dieses Gestaltungsziel doch wieder der genetischen Information zu überantworten, wird weder der Entstehung noch der Funktionsweise des Genoms gerecht. Der Freiburger Zellbiologe Peter Sitte[6] weist darauf hin, daß die Genprodukte zunächst nur die Eigenschaft von Skalaren haben, für das Strukturgefüge des Organismus aber „vektorisiert" werden müßten, wozu es eines zusätzlichen, übermolekularen „Musters" bedürfe. Vielleicht findet diese Terminologie mehr Anklang als der alte, vitalistisch vorbelastete Ganzheitsbegriff, aber inhaltlich geht es um dasselbe. Wie immer man den Garanten dieser Ganzheit fassen mag, es steht fest: Selbst auf der fundamentalen Betrachtungsebene, wie sie uns die Entwicklungsbiologie bietet, ist die Aktivität eines Lebewesens komplizierter zu bestimmen als nur durch den Effekt seiner genetischen Ausstattung. Damit erweist sich das soziobiologische Ursachenkonzept als unzureichender Genetizismus.

Gene und Verhalten

Wenn schon bei der organischen Formbildung in Raum und Zeit eine Diskrepanz zwischen genetischer Bedingung und epigenetischer Bestimmung auftritt, so erst recht bei der subjektiv gesteuerten Veränderung dieser Form in Bewegung und Verhalten. Genunabhängiges Verhalten (ein vereinfachter Begriff, denn die genetische Beteiligung an allem lebendigen Geschehen gilt natürlich auch hier) läßt sich auf drei Ebenen nachweisen: auf der Ebene der erfahrungsbedingten Verhaltensmodifikation, „Lernen" genannt; auf der Ebene des programmierten („angeborenen") Verhaltens; und auf der Ebene der ontogenetischen Verhaltensentstehung („Prägung"). Daß erlernte Vorgänge nicht genetisch vorprogrammiert sein können, ist nichts weiter als eine Tautologie. Schließlich wird hier das angeborene Können und Erkennen definitionsgemäß durch den individuellen Informationserwerb ersetzt, und die Weitergabe dieses Wissens aus Erfahrung verlagert sich von der genetischen Information auf die kulturelle Tradition. Selbstverständlich vollzieht sich kein Lernvorgang an einer Tabula rasa, sondern setzt stets angeborene Strukturen im Sinn „offener Programme" voraus, auf die er modifizierend oder kombinierend einwirkt[7]. Es soll uns hier aber nicht um die Grenzen der Lernfähigkeit oder die angeborenen Vorurteile unserer Einsicht gehen, so spannend dieses

Thema wäre, sondern um das Gegenteil: wie unterschiedlich auch auf starren genetischen Programmen beruhende Verhaltensmuster in Erscheinung treten können.

Weil die erfahrungsabhängige Modifikation nicht nur die Abänderung eines einzelnen Reiz- oder Bewegungsmusters betreffen kann, sondern die Auswahl aus dem zur Verfügung stehenden Verhaltenssortiment insgesamt, ergibt sich die paradoxe Situation, daß verschiedene Populationen ein und derselben Tierart mit verschiedenen Verhaltensprogrammen ausgestattet erscheinen. Und dies nicht deshalb, weil sie in verschiedenen Umwelten lebten, die ihnen unterschiedliche Reaktionen abnötigten, sondern ganz einfach deshalb, weil intelligente Tiere auch unter vergleichbaren Umweltbedingungen verschieden mit den zur Verfügung stehenden Verhaltenselementen „jonglieren". Der Schweizer Primatenforscher Hans Kummer hat für solche lokale Traditionen bei Pavianen eindrucksvolle Beispiele zusammengetragen[8]. Wohlgemerkt, es geht hier nicht um irgendwelche speziellen Traditionen innerhalb einer Tiergruppe, wie etwa das berühmte Süßkartoffelwaschen der Japanmakaken-Kolonie von Koshima[9], sondern um das ganze Spektrum von Verhaltensprogrammen, das jedem Individuum der Art auch ohne vorhergehendes Lernen prinzipiell zugänglich ist und das darum doch wohl nicht anders als genetisch erworben worden sein kann. Und dennoch fällt solches Verhalten in den Populationen von Mantelpavianen verschieden typisch aus. Daß diese Verschiedenheit nicht auf Unterschiede im Genom zurückzuführen ist, zeigen experimentell durchgeführte Versetzungen einzelner Gruppenmitglieder in eine fremde Population. Die neuen Verhaltensmuster werden in der Regel sofort verstanden und mitvollzogen.

Das Genom steckt damit nur den Rahmen des Verhaltensinventars einer Tierart ab, sagt aber für sich genommen noch herzlich wenig über die konkrete Verhaltensausprägung aus. Das bedeutet aber auf der anderen Seite auch, daß die Feststellung, ein bestimmtes Verhalten sei deshalb zustande gekommen, weil es für die Durchsetzung der sie bedingenden Genkonstellation von Vorteil sei, wenig Erklärungswert besitzt. Dieselbe genetische Konstellation hätte ja auch ein ganz anderes Verhaltensmuster bedingen können, und auch dann wäre dieselbe Behauptung genauso anwendbar gewesen. Und alle anderen Verhaltensweisen, selbst die von ganz anderen Genomen erzeugten, hätten stereotyp nur diesen einen Grund.

Es geht wieder um die schon erwähnte Unterscheidung von notwendiger und hinreichender Bedingung zur Spezifizierung einer Handlung. Das soziobiologische Argument liefert lediglich die Erklärung für die Durchsetzung einer Verhaltensweise, nicht aber für deren Auftreten. Diese Einsicht hat Konsequenzen für die Diskussion einer natürlichen Moral. Wenn zum Beispiel das Phänomen der Lüge oder auch die Gottesvorstellung lediglich als Selektionsvorteil in einer (Selbst- oder Fremd-)Täuschung belohnenden Evolutionsspirale angesehen werden[10], dann liegt hier derselbe reduktionistische Fehlschluß vor, daß der Vorteil, den ein Sachverhalt mit sich bringt, schon sein Zustandekommen erkläre.

Schließlich läßt sich die Frage der Zuordnung von Genom und Verhalten wieder auf die Grundfrage der genetischen Steuerung der Entwicklung, hier des Nervensystems, zurückführen. Es ist offensichtlich, daß bei jedem einigermaßen komplexen Nervensystem die Anzahl der Synapsen, also der Schaltstellen zwischen den einzelnen Nervenzellen, die Zahl der zur Verfügung stehenden Gene derart übersteigt, daß eine vollständige genetische Determinierung des neuronalen Schaltplans illusorisch wird. Die neuronalen Strukturen organisieren sich deshalb weitgehend selbst, indem ein vorgegebenes, genetisch induziertes Grundmuster entsprechend seinem Gebrauch in der Informationsverarbeitung weiter verstärkt und ausgebaut (oder bei Nichtgebrauch abgebaut) wird [11]. Das Nervensystem differenziert sich in seiner Funktion also weitgehend erfahrungsabhängig, und das gilt natürlich auch für (fast) alle Verschaltungen des angeborenen Verhaltens. Auch die sogenannten „Erb"-Koordinationen der höheren Wirbeltiere werden durch einen früh in der Ontogenese liegenden Erfahrungsinput (meist hormonabhängig gesteuert) differenziert und liegen dann erst als starre, unveränderliche Fixierungen fest. Man charakterisiert diese Art von Verhaltensausbildung üblicherweise als (prä-, peri- oder postnatale) Prägung, wohl wissend, daß Konrad Lorenz es sich nicht hätte träumen lassen, daß dieses von ihm an Entenkücken entdeckte Phänomen einmal zur Beendigung des methodischen Grabenkriegs zwischen Behavioristen und Ethologen dienen würde.

Für das Verhalten ist also nur billig, was für die Keimesentwicklung im allgemeinen schon recht war: Die lebendige Strukturbildung wird nie nur von der genetischen Instruktion, sondern stets auch von epigenetischen Faktoren bestimmt, wobei auf Verhaltensebene bzw. der Ebene der neuronalen Entwicklung die physikalischen Gestaltungsfaktoren endgültig um ein subjektbezogenes Element erweitert werden müssen. Verhaltensentwicklung impliziert echte Selbstorganisation, das heißt Eigenaktivität, und darum ist der soziobiologische Erklärungsrahmen hier noch einmal zu kurz.

Die Sphäre des subjektiven Empfindens

Neuronale Selbstorganisation bedeutet aber nicht ohne weiteres schon echte Selbstbestimmung; insofern ist die Einführung des Subjektbegriffs an dieser Stelle etwas vorausgegriffen. Zunächst handelt es sich bei der Differenzierung des Nervensystems zwar um einen erfahrungsabhängigen Prozeß im Sinn eines zusätzlichen Inputs an Information, die nicht im Erbgut festgelegt ist, aber doch um einen – wenn auch plastischen – Mechanismus, den der Organismus passiv erleidet, statt aktiv zu intendieren. Insofern sprengen alle epigenetischen Prozesse zwar das starre Korsett genetischer Determiniertheit, passen aber als mechanistisch interpretierbare Abläufe durchaus noch ins Schema reiner Teleonomie. Der gegenwärtige,

streng auf die genetische Seite des organischen Funktionierens festgelegte Erklärungsrahmen der Soziobiologie ist dafür zwar erwiesenermaßen zu eng, ließe sich aber mühelos auf die epigenetische Seite der Programmiertheit erweitern. Auch hier verläuft alles ohne jede Einsicht nach zweckmäßigen Gesetzen, und solange das der Fall ist, paßt es unter das Dach von Darwins Theorie.

Wie aber kommt dann echte Eigentätigkeit, wie wir sie von uns selber kennen, zustande – oder sollte sie doch nur eingebildeter, gar ideologischer Überbau unserer eigenen teleonomen Programmiertheit sein? Die „evolutionären Fehlsteuerungen", zu denen wir fähig sind, lassen Zweifel aufkommen bezüglich einer allzu großen Allgewalt der Teleonomie.

Die Kernfrage steckt in dem erwähnten Beispiel, daß es als Begründung genügt, aus Lust zum Schwimmen zu gehen. Was ist die biologische Bedeutung von Spaß haben, von Lust und der ganzen übrigen Gefühlswelt auch? Natürlich sind Empfindungen – in erster Näherung – teleonom; sie dienen einer überaus angepaßten Verhaltenssteuerung, wie Lorenz mit seinem („hydraulischen") Triebmodell gezeigt hat[12]. Aber es ginge auch ohne. Umweltgerechte Verhaltenssteuerung wäre auch auf rein kybernetischem Weg möglich, wie der automatische Pilot in jedem modernen Verkehrsflugzeug beweist, der auch komplizierte Landemanöver ohne alle Gefühlsregung meistert. Von selektionärem Nutzen ist der Besitz von Gefühlen durchaus; eine selektionäre Notwendigkeit ist er wohl kaum.

Das „Ko-Prinzip Eigenlust"[13]

Wie immer die Fähigkeit zum inneren Erleben entstanden sein mag, sie ist ein erstes Indiz – und der Beginn der Möglichkeit – subjektiver Autonomie. Ich tue etwas, weil es einen Drang in mir befriedigt: Das gilt für mein Schwimmengehen genauso wie für den Nestbau eines Vogels oder das Imponiergehabe eines Schimpansen. Mögen die Handlungen im einzelnen so selektionär zweckmäßig sein wie auch immer, sie geschehen, weil sie dem betreffenden Individuum in irgendeiner Form Lust, Befriedigung, Befreiung von einem Zwang bereiten, und sie sind als Handlungen erst vollständig beschrieben, wenn dieser Aspekt dazugesagt wird. Die Teleonomie ist da nicht mehr das hinreichende, ja, bisweilen nicht einmal mehr das notwendige Kriterium. Je reflexer ich den Lustgewinn wahrnehme, desto eher kann etwas nur um seinetwillen geschehen, unter ausdrücklicher oder unvermeidlicher Mißachtung jedes biologischen Nutzens. Beim nestbauenden Vogel mag eine solche Dissoziation natürlicherweise noch nicht vorkommen – erst experimentelle Raffinesse läßt ihn unbrauchbare Kunstnester herstellen, weil es sich mit Draht so schön „zitterschiebt"; bei zahlreichen sozialen Interaktionen emotionsgeladener Schimpansen[14] tut man gut daran, sie zu vermuten; beim zigarettenrauchenden Homo sapiens ist sie evident.

Es mag ein erbärmlicher Beweis für unsere Freiheit sein, daß sie uns Unsinnigeres erlaubt, als die Natur vorsieht. Es gibt aber auch die positive Seite: Unsere Gefühle bahnen uns den Weg der Wahrheit. „Affektlogik" hat Luc Ciompi[15] diese Facette unserer Gehirntätigkeit genannt und damit das lustbetonte Belohnungssystem unserer kognitiven Kalküle angesprochen. Und wahr ist: Die Lösung einer kniffligen Mathematikaufgabe befriedigt uns. Und Einsicht, Evidenz besteht doch auch in dem Empfinden, daß es gut ist, daß ein Sachverhalt sich so oder so verhält. Platon läßt grüßen – zwar diesmal nicht von einem Ideenhimmel, sondern aus der höchst irdischen Sphäre unserer Gefühle. Aber auch gefühlte Werte sind nicht nur Schatten, und Ideale gibt es in der Erkenntnis wie in der Liebe. Mit einem Mal erhält so der Evolutionsverlauf die Möglichkeit eines höheren Sinns hinter aller Paradoxie von naturhaftem Angepaßtsein und subjektivem Zuwiderhandeln. Sollte eine solche Aussicht nicht Grund genug sein für unsere Unzufriedenheit mit der soziobiologischen Zwangsbotschaft?

ANMERKUNGEN

[1] E. O. Wilson, der Verf. des Standardwerks „Sociobiology. The new Synthesis" (Cambridge/MA 1975), ist Kustos für Insektensystematik an der Harvard University. Sein Buch ist, wie er selbst bekennt, als theoretische Spekulation neben seinen Ameisenstudien entstanden.

[2] Der logisch versierte Leser bemerkt den Unterschied in der Grammatik: Das erste „weil" ist kausal gebraucht und betrifft die Kausal- oder besser Materialursache des Verhaltens; das zweite „weil" steht aber am Beginn eines Nebensatzes mit eigentlich konsekutivischem Sinn, wodurch es eine finale Bedeutung erhält, welche dann im nächsten Satz (hervorgehobenes „damit") als – scheinbares – „Resultat" vorliegt. In diesem kleinen grammatikalischen Dreh liegt die eigentliche Begründungsstrategie der soziobiol. Theorie. Die Unerlaubtheit dieses Übergangs wird aber praktisch nie gesehen, geschweige denn zugegeben.

[3] Entspr. d. soziobiol. Bestseller: R. Dawkins, Das egoistische Gen (London 1976, Berlin 1978).

[4] Es stammt von dem Göttinger Primatologen V. Sommer; ihm und der Schwanberger Tagung der Ev. Ak. Tutzing im Juni 1993 sei für die Inspiration herzlich gedankt.

[5] Damit soll nicht geleugnet werden, daß physikalische, speziell mechanische Faktoren eine wichtige Rolle in der Morphogenese spielen.

[6] P. Sitte, Evolution – Fakten, Faktoren, Konzepte, Konsequenzen. Biologen in unserer Zeit (Beih. zu: Biologie in unserer Zeit, 3, 1993) 38–42, bes. 40.

[7] In welchem Umfang Tiere ihre angeborenen Verhaltensmuster erfahrungsbedingt modifizieren können, ist am differenziertesten dargestellt in: K. Lorenz, Vergleichende Verhaltensforschung (Wien 1978) 209–266.

[8] H. Kummer, Weiße Affen am Roten Meer (München 1992).

[9] M. Kawai, Precultural Behavior of the Japanese Monkey, in: Hominisation und Verhalten, hrsg. v. G. Kurth u. I. Eibl-Eibesfeldt (Stuttgart 1975) 32–55.

[10] V. Sommer, Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch (München 1992).

[11] Ein Prinzip, das auch für die Ausbildung einer Reihe von Körperstrukturen gilt, wie etwa der Verknüpfung von Sehnen und Muskeln bei der Gliedmaßenbildung, und das den Vorgang der erfahrungsgesteuerten Selbstorganisation zum Grundprinzip der Keimesentwicklung machen könnte; vgl. Ch. Kummer, Selbstorganisation und Entwicklung, in: ThPh 66 (1991) 547–556.

[12] Vgl. zu dieser Thematik neben den lehrbuchtradierten Darstellungen des Instinktmodells insbes.: K. Lorenz, Haben Tiere ein subjektives Erleben?, in: Über tierisches und menschl. Verhalten, Bd. 2 (München 1965) 359–374.

[13] Als alliterierende Alternative zu: W. Wickler, U. Seibt, Das Prinzip Eigennutz (Hamburg 1977).

[14] F. de Waal, Wilde Diplomaten (München 1991) Kap. 2.

[15] L. Ciompi, Die Hypothese der Affektlogik, in: Spektrum d. Wiss., Febr. 1993, 76–87.

BESPRECHUNGEN

Theologie

„Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe". Hugo und Karl Rahner. Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft. Hrsg. v. Abraham Peter KUSTERMANN und Karl H. NEUFELD. Rottenburg-Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993. 85 S. Kart. 12,50.

Gegen das Vergessen hilft nur die Erinnerung. Natürlich versteckt sich in manchem Vergessen auch die Verdrängung von Ansprüchen und Herausforderungen. Infolgedessen darf der appellative Charakter des Erinnerns nicht geringgeschätzt werden. Daher trifft es sich gut, daß der 10. Todestag Karl Rahners (gest. 30. 3. 1984) und der 25. Todestag Hugo Rahners (gest. 21. 12. 1968) die beiden großen Theologen ins Blickfeld der katholischen Öffentlichkeit rücken – und dies ins Angesicht jener, die selbstgerecht Karl Rahner die Rechtgläubigkeit absprechen wollen. Der kleine Band – aus einer Tagung der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim entstanden – bietet Referate und Texte.

Die zwei grundlegenden Referate von Karl Heinz Neufeld – „Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners" und „Lehrer des Glaubens" – meinen immer beide Brüder. Die Stichworte für beide heißen: Ignatius von Loyola, die Theologie der Kirchenväter, die Einflüsse der französischen Theologie, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Deutlich wird darin, daß die Theologie der Rahner nie pure Spekulation war, sondern immer auf den konkreten Menschen bezogen, der sein Heil sucht. Nicht ohne Grund reflektierte der Kirchengeschichtler Hugo Rahner eine „Theologie der Verkündigung" und beschäftigte sich der spekulative Dogmatiker Karl Rahner mit der „Not und dem Segen des Gebets" und mit der Praxis der ignatianischen Exerzitien. Vom Gebet, von ihrer Frömmigkeit her haben beide in ihr theologisches Schaffen gefunden. Diese Theologie sah sich immer der Kirche verpflichtet, sei es bei den großen Reden Hugo Rahners auf Katholikentagen, sei es bei der engagierten Mitarbeit Karl Rahners im Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese beiden Texte sind mit einer Fülle bislang unbekannter Details aus der Lebensgeschichte der Brüder Rahner durchsetzt. Die beiden kommen einem menschlich näher, und sie werden sichtbar, wie Brüder durchweg sind: eine liebenswerte, spannungsreiche Einheit. Doch diese wird von einem tragischen Moment überlagert: Während der ältere Hugo von schwerer Krankheit niedergedrückt wird, fallen dem jüngeren Karl Erfolg und Ansehen zu.

Ebenso aufschlußreich wie die beiden kenntnisreichen Referate sind die beigegebenen Texte: Hugo Rahners „Eucharisticon Fraternitatis" (Karl Rahner zum 60. Geburtstag), Karl Rahners „Brüderlicher Geburtstagsbrief" (Hugo Rahner zum 65. Geburtstag). Die Frucht des Bändchens könnte eine Ermutigung sein, sich wieder einmal auf Hugo und Karl Rahner einzulassen, die sich gegenseitig interpretieren, und sich dabei der Frage zu stellen, welchen Impuls sie in die heutige Kirche hineingeben. Das Bändchen bietet sich anspruchslos dar. Um so mehr Grund, es nicht zu übersehen und es dankbar anzunehmen.

R. Bleistein SJ

RUH, Ulrich: *Der Weltkatechismus.* Anspruch und Grenzen. Freiburg: Herder 1993. 144 S. Kart. 19,80.

In dieser Einführung in den „Katechismus der katholischen Kirche" gibt der Verfasser zunächst einen knappen, aber außerordentlich präzisen Überblick über die Glaubenssituation, auf die der Katechismus heute trifft, und über die wechselvolle Geschichte der Katechismen und Glaubensbücher, die ja in der Zeit der Reformation beginnt. Nach einer detaillierten Darstellung des Entstehens des Weltkatechismus von der Bischofssynode 1985 bis zur Publikation 1992 wendet er sich der Gliederung, der Struktur und den Quellen des Werks zu und zeigt dann, im ausführlichsten Teil seines Buchs, wie hier der

Glaube der Kirche dargestellt wird. Das letzte Kapitel stellt die Frage: „Was wird aus dem Weltkatechismus?"

Ruh beschränkt sich nicht auf die bloße Darstellung. Er macht den Anspruch des Katechismus deutlich, weist auf die Stärken hin und verschweigt auch nicht die Grenzen, vor allem den „hermeneutisch wenig reflektierten Umgang mit den Zeugnissen der Überlieferung" (128f.), die „Kombination bzw. Montage von Zitaten" (87 u. ö.), die mangelnde Unterscheidung zwischen den verschiedenen Ebenen der kirchlichen Lehraussagen und überhaupt den Verzicht auf Erklärung und Argumentation sowie die Tatsache, daß die Lebenswirklichkeit von heute „nicht ausreichend in den Blick kommt" (115). Mit Recht stellt er die Frage, ob ein erklärtes Ziel des Katechismus, nämlich Evangelisierung und Verlebendigung des Glaubens, mit Hilfe von kirchenamtlich approbierten Glaubensbüchern überhaupt erreicht werden kann (128). Wichtig ist ferner der abschließende Hinweis, daß der Weltkatechismus keine unüberholbare Größe ist, sondern ein Element im ständigen Bemühen der Gesamtkirche um das Verständnis und die Aneignung des Glaubens, und daß deswegen seine Aussagen der theologischen Rückfrage nicht entzogen sind.

Wer eine umfassende Information über den Weltkatechismus und eine unpolemische, sachbezogene Auseinandersetzung sucht, muß zu diesem Buch greifen. Es ist rundum zu empfehlen.

W. Seibel SJ

Drewermann, Eugen – Biser, Eugen: *Welches Credo?* Hrsg. v. Michael Albus. Freiburg: Herder 1993. 238 S. (Herder Spektrum. 4204.) Kart. 19,80.

Wenn ein Vertreter der Theologenzunft das Gespräch mit Eugen Drewermann wieder fruchtbar aufzunehmen in der Lage ist, so ist es neben Josef Sudbrack, der dem Gespräch schon vor einem Jahr ein Büchlein gewidmet hat, Eugen Biser. Mit seinem Entwurf der Glaubenswende, besonders mit seiner Wiederentdeckung des „inwendigen Lehrers", der sich denjenigen, die ihn suchen, von innen her selber mitteilt, hat Biser seit Jahren die Voraussetzungen dafür geschaffen, die „alte" Lehre mit neuem Leben zu versehen und dem nach der Erfahrung des ganzen Lebens fragenden Zeitgenossen den christlichen Glauben als seinen Weg aufzuweisen. Michael Albus ist es zu danken, die beiden Theologen zu einem mehrtägigen „geduldigen und kompetenten Gespräch miteinander" (9) bewogen und dabei begleitet sowie dieses Gespräch in schriftliche Form gebracht zu haben. Nicht nur die Theologen, sondern vor allem viele interessierte Leser können einen persönlichen Gewinn daraus ziehen. Auf knapp 100 Seiten werden in Übereinstimmung und Differenz zunächst die Grundvoraussetzungen für heutige Glaubensdeutung beiderseits dargelegt, bevor auf etwas größerem Raum die Hauptartikel des Glaubensbekenntnisses gesprächsweise interpretiert werden. Im ersten Teil geht es um Dogma und Macht, um das über 1500 Jahre alte Credo und die – notwendig subjektiven – Glaubensversuche heutiger Menschen, um Sprache und Symbole der Religion und, ganz zentral, um das Neue der „Lebensleistung Jesu" (Biser) und damit der biblischen Offenbarung gegenüber den anderen Religionen. In diesem Grundlagenteil besteht die Stärke Drewermanns darin, an vielen Stellen über das Theologische hinauszugehen und geradezu therapeutisch die Korrespondenzen zwischen der existentiellen Situation vieler Menschen und der Person und Botschaft Jesu herauszuarbeiten, den Glauben also als Vorgang zu beschreiben, in dem Menschen Kontakt zu Jesus aufnehmen. Die Stärke Bisers liegt darin, innerhalb der biblischen und kirchlichen Tradition Anknüpfungspunkte für ein existential gewendetes Glaubensverständnis vor allem im Zweiten Vatikanischen Konzil namhaft zu machen, ohne an sachlicher Kritik kirchlicher Entwicklungen zu sparen und die Neuheit des Christentums gegenüber den übrigen Religionen darzulegen. Fast vollständiges Einverständnis erreichen Biser und Drewermann darin, daß die christliche Botschaft auf Angstüberwindung und menschliche Selbstwerdung zielt.

Wie der ältere auf den jüngeren Gesprächspartner zugeht, ist ein Beispiel für die vielerorts geforderte innerkirchliche Kultur des Dialogs. Er bestätigt seine Denkansätze und ist bemüht, diese durch Dichtung, Kunst und Philosophie zu untermauern, dann aber auch sozusagen zu erweitern, über unnötige polemische Zuspitzungen eher hinwegzusehen und schließlich erst, wo es nötig erscheint, die Akzente anders zu setzen.

Insgesamt vermittelt Biser die von Drewermann vertretene Interpretation des Bekenntnisses auf weite Strecken mit der kirchlichen Überlieferung. Weil er von seiner Einsicht in die Glaubenswende ausgeht, kann er so vorgehen.

Für Biser erfährt der Glaube heute, „ohne seine Identität zu verlieren", einen „mehrfachen Perspektivenwandel". Er beschreibt die Haltung des heutigen Menschen mit der Kurzformel „Gib mir Erfahrung, und ich glaube" (224). Drewermann nimmt Bisers Bemühen, Brücken zu bauen, „mit großer Dankbarkeit und Übereinstimmung" auf, erläutert aber plausibel, auf seinem Weg der Umwortung und Übersetzung der christlichen Botschaft weitergehen zu müssen, „um das, woran wir beide glauben, so zu sagen, daß es den Leuten und mir selber einfacher verstehbar ist" (226). Nach allen herausgearbeiteten Unterschieden zwischen Drewermann und ihm betont Biser am Ende des Buchs, daß der Inhalt des Credos dem nach religiöser Erfahrung hungernden Menschen heute „als Erlebnis und Lebensinhalt nahegebracht werden" (238) muß. Der geglaubte Christus muß „aus dem Schrein seiner Vergegenständlichung" hervortreten, damit er wieder zum Grund des Glaubens als lebendiger Beziehung zu Gott werden kann. Biser geht so weit zuzugeben, bisweilen habe er den Eindruck, „in Drewermanns Worten etwas vom Klang der Stimme" zu vernehmen, mit der der Lehrer Christus sich selber hörbar macht. – Trotz aller Bitterkeit, die bei Drewermann des öfteren durchbricht, hat man nach der Lektüre die Hoffnung, die Brücke, die Biser, um Verständnis ringend, baut, möge halten.

J. Herberg

Gesellschaft

Friedenssicherung. Bd. 5: Die neuen Konflikte. Hrsg. v. Manfred Spieker Münster: Regensberg 1993. 172 S. Kart. 24,–.

In der Reihe „Friedenssicherung" hat Manfred Spieker seit 1987 die Osnabrücker Friedensgespräche dokumentiert unter der unbestreibaren Prämisse, die Friedensproblematik erfordere das interdisziplinäre Gespräch. Die Bände 1–4 der Reihe sind in dieser Zeitschrift vorgestellt worden (207/1989, 502f.; 208/1990, 287f.; 210/1992, 68f.). Etwas überrascht erfährt man nun aus dem Vorwort des Herausgebers zum Band 5, dieser sei der letzte der Reihe; überrascht deshalb, weil sowohl das Konzept, wie es Spieker in Band 1 vorgestellt hatte, als auch „Die neuen Konflikte", denen Band 5 gewidmet ist, eine Fortführung durchaus rechtfertigen würden. Zur Erinnerung: Die Beiträge der Bände 1–3 lagen vor der Wende von 1989/90, bezogen daher ihr Interesse aus Fragen der Friedenssicherung im Ost-West-Konflikt, auch wenn ihre inhaltliche Thematik breiter angelegt war; Band 4 war der „Neuordnung Europas" nach dem Ende des Ost-West-Konflikts gewidmet.

Wie bisher stellen auch im letzten Band Beiträge und Autoren eine bunte Mischung dar. Profanwissenschaftler, Theologen, kirchliche Amtsträger, Politiker sind mit Beiträgen von unterschiedlichem Anspruch zu den neuen Konflikten unserer Tage vertreten. Theodor Hanf, anerkannter Fachmann für den Nahen Osten, zieht unter der Überschrift „Konfliktregelungen in Vielvölkerstaaten" einen instruktiven Vergleich zwischen dem Westfälischen Frieden und dem Frieden im heutigen Libanon. Helmut Hubel und Manfred Spieker analysieren, der eine unter politikwissenschaftlichem, der andere unter sozialethischem Aspekt, den Zweiten Golfkrieg. Der nigerianische Priester und Sozialethiker Obiora Iké beleuchtet das Problem von Frieden und Gerechtigkeit in der Dritten Welt, indem er Schwarzafrika „zwischen Armut und islamischem Fundamentalismus" vorstellt. Bischof Franjo Komarica von der Diözese Banja Luka in Bosnien beschreibt die Konflikte zwischen Kroaten und Serben, ergänzt durch seinen eindringlichen Hilferuf vom 17. Februar 1993. Der Bundestagsabgeordnete Christian Schmidt nimmt als Politiker Stellung zu den diplomatischen Kontroversen zwischen Deutschland und anderen EG-Staaten in der Kroatienfrage. Kazimiera Prunskiene, die ehemalige Ministerpräsidentin von Litauen, schreibt über die Zukunft des Baltikums zwischen Ost und West, der Historiker Gregor

Schöllgen gibt einen Durchblick zu den deutsch-russischen Beziehungen im 20. Jahrhundert. In guter Ergänzung ihrer Sichtweisen und Aussagen widmen sich Richard Schröder, Hans Joachim Meyer und Wolfgang Thierse der Frage nach dem inneren Frieden im vereinigten Deutschland.

Gewiß sind die Beiträge, wie auch in den früheren Bänden, von unterschiedlichem wissenschaftlichem Rang und Gewicht. Situationsbedingte Gelegenheitsarbeiten stehen neben dem Zeitdokument und neben der wissenschaftlichen Analyse. Das war im Konzept sowohl der Osnabrücker Friedensgespräche als auch der Reihe so gewollt und ist nicht zu kritisieren. Es bleibt allerdings nach dem unvermittelt mitgeteilten Ende der Reihe die Frage, ob nicht doch im Sinn des anfangs vorgestellten Konzepts noch etwas aussteht, nämlich zumindest eine Auswertung der jetzt vorliegenden fünf Bände unter den Aspekten interdisziplinärer Friedensforschung in der gegenwärtigen bewegten Staatenwelt. Aus meiner Kenntnis der Gesamtreihe würde sich ein solches Unternehmen lohnen. Aber Manfred Spieker bleibt ja an der Sache, auch wenn die Reihe endet.

B. Sutor

ZU DIESEM HEFT

Neuere kirchliche Verlautbarungen wie die Enzyklika „Veritatis splendor" betonen mit Nachdruck die Wirklichkeit der Todsünde, weil diese vielfach nicht mehr ernst genommen werde. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, legt dar, wie die neuere Moraltheologie dieses Problem sieht und welche Lösungsmodelle sie entwickelt.

Die Ortskirche ist nicht nur eine Verwaltungseinheit, sondern ein wesentliches Strukturelement der Kirche. Der Erfurter Bischof Joachim Wanke weist darauf hin, daß dies auch im Leben eine erfahrbare Rolle spielen muß. Er fragt daher: Wie muß eine Diözese aussehen, damit sich die Katholiken in ihr zu Hause fühlen?

In den zehn Jahren seit dem Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici sind eine Reihe neuer Fragen zum Ehesakrament aufgetaucht, auf die es noch keine allgemein akzeptierte Antwort gibt. Richard Puza, Professor für Kirchenrecht an der Universität Tübingen, gibt einen Überblick und entwirft weiterführende Überlegungen.

Das Freiheitspathos, wie es sich in der europäischen Aufklärung entwickelt hat, scheint heute vielfach in die Krise zu kommen. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, macht auf diesem Hintergrund deutlich, daß sich der Freiheitsimpuls in der Gesellschaft und vor allem in der Kirche heute mehr denn je bewähren muß.

Ein Hauptziel der Kirchenpolitik der Regierung der DDR war es, vom Vatikan die Errichtung eigenständiger Diözesen zu erreichen. Bernd Schäfer, Mitarbeiter der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher und politischer Organisationen der DDR gegenüber der katholischen Kirche, beschreibt den Gang der Verhandlungen, die 1979 ohne das gewünschte Ergebnis endeten.

Christian Kummer, Dozent für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, setzt sich mit der These der Evolutionsbiologie auseinander, jedes Lebewesen sei nur das Ergebnis einer jahrmillionenlangen Optimierungsstrategie der Gene. Er macht auf Unstimmigkeiten aufmerksam, die diesen Ansatz als ungenügend erweisen.

Bevölkerungswachstum als sozialethische Herausforderung

Im September 1994 wird in Kairo unter dem Leitthema „Bevölkerung und Entwicklung" die dritte Weltbevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen stattfinden, die wieder einmal die öffentliche Aufmerksamkeit auf dieses drängende und vielschichtige Problem lenken wird. Auch aus diesem Anlaß hat die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz Mitte Dezember 1993 eine bemerkenswerte Stellungnahme mit dem Titel „Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung. Ein kirchlicher Beitrag zur Diskussion" veröffentlicht, die selbst kirchenintern bisher leider wenig Resonanz erfahren hat. Sie behandelt das Bevölkerungsproblem unter sozialethischer Rücksicht, geleitet von der kirchlichen Soziallehre, und greift damit ein vielfach geäußertes Desiderat auf, das Kardinal Joseph Ratzinger vor einiger Zeit folgendermaßen formuliert hat: „Auch zum Weltbevölkerungsproblem ist vom kirchlichen Lehramt bisher, soweit ich sehe, noch nicht viel Hilfreiches gesagt worden" (Die Zeit, 29. 11. 1991).

Die Erklärung besteht aus drei Teilen, die dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" folgen. Im ersten Teil bietet sie eine sachliche und differenzierte Analyse des Weltbevölkerungswachstums mit seinen Tendenzen, Ursachen und Folgen und betont vor allem die vielfältigen Zusammenhänge mit den Problemen der Armut im Süden. Der zweite Teil reflektiert diesen Tatbestand als eine dreifache Herausforderung: Schaffung menschenwürdiger Verhältnisse für alle unter Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen; Verlangsamung des Bevölkerungswachstums als ein notwendiges „Teil- oder Instrumentalziel"; Bekämpfung der „Ursachen für die Bildung großer Familien", was vor allem die Bekämpfung der Armut verlangt. Dieser Herausforderung müssen sich auch die Religionen und die Kirche stellen, indem sie die traditionelle „Option für das Leben unter den heutigen demographischen Bedingungen zur Geltung bringen".

Im Hinblick auf dieses Ziel werden drei ethische Prinzipien entfaltet: Das auf vielfältige Weise bedrohte „Menschenrecht auf Fortpflanzung und Familienplanung" erfordert „eine personale Entscheidung informierter Paare". Weiter müssen förderliche Bedingungen für „eine gemeinwohlverträgliche Ausübung der den Paaren zukommenden Rechte" geschaffen werden, was „vorwiegend ... Aufgabe der Staaten bzw. der Staatengemeinschaft" ist. Dabei ist anzuerkennen, daß eine armenorientierte Entwicklungspolitik „die Spannung zwischen dem Recht der Paare, die Familiengröße in eigener Verantwortung zu bestimmen, und den Erfordernissen des Gemeinwohls nicht gänzlich aufheben kann". Drittes Prinzip ist die

soziale Gerechtigkeit, die eine gerechte Verteilung der Lasten in allen Nord-Süd-Beziehungen nach Maßgabe der Leistungsfähigkeit gebietet.

Im dritten Teil entwickelt die Erklärung Handlungsperspektiven, die drei Aspekte umfassen. Grundlage muß immer eine integrale armenorientierte Entwicklungspolitik sein, für die die Entwicklungsländer, aber noch mehr der reiche Norden verantwortlich sind, dessen Wirtschafts- und Lebensweise Hauptursache der globalen Umweltprobleme ist, und der darum zur „Entwicklung eines universalisierbaren Wohlstandsmodells" verpflichtet ist. Als besondere soziale Aspekte der Bevölkerungspolitik werden dann Altersversorgung, Frauenförderung, Gesundheit und Bildung genannt.

Hinzukommen müssen aber auch Dienste der Familienplanung auf der Grundlage „verantworteter Elternschaft". Was die Frage der angemessenen Methoden angeht, nimmt die Erklärung eine Unterscheidung zwischen öffentlichen und kirchlichen Programmen vor und stellt fest, daß „bei der Beurteilung nicht einfachhin die gleichen Kriterien zur Anwendung kommen können". Sie betont die Notwendigkeit öffentlicher Programme und ihrer Unterstützung durch die reichen Länder, wobei selbstverständlich allgemeine ethische Kriterien zu berücksichtigen sind, so unter anderem Vermeidung jeden Zwangs, Achtung der religiösen und kulturellen Werte, Pflicht zu umfassender Information sowie die Notwendigkeit, „daß die Methoden unter den jeweils gegebenen Umständen leicht anwendbar und der Lebenssituation der Paare angemessen" sind. Abtreibungen werden klar abgelehnt, was aber nie dazu führen darf, Frauen in oft verzweifelter sozialer Lage Hilfe zu verweigern.

Was die kirchliche Position angeht, spricht die Erklärung von einer „Option für eine ‚Natürliche Familienplanung'". Das spezifische Profil kirchlicher Familienplanungsprojekte „schließt die Förderung der ‚Natürlichen Familienplanung' um der in ihr realisierten humanen Werte willen ein". Die Stellungnahme verweist auf ermutigende Erfahrungen mit dieser Methode, verschweigt aber auch nicht, daß diese „von manchen Paaren und unter manchen Umständen nicht als praktikable Möglichkeit erfahren wird", und nennt eine Reihe objektiver Hindernisse. Auch diesen Menschen muß die Kirche ihre Hilfe anbieten, und es ist selbstverständlich, daß sie „auch in den Fragen der Familienplanung auf niemanden Druck ausübt" und eine verantwortliche Gewissensentscheidung respektiert.

Diese Erklärung nimmt die demographischen und bevölkerungssoziologischen Erkenntnisse ernst und bietet eine sozialethische Reflexion, welche das Bevölkerungsproblem in einen umfassenden Kontext stellt. Dabei ist sie sich der großen und oft kaum lösbaren praktischen Probleme der Familienplanung bewußt. Man kann daher nur hoffen, daß es mit diesem „Diskussionsbeitrag" gelingt, die kirchliche Lehrverkündigung aus „der sozialethischen Engführung und dem bevölkerungspolitischen Abseits" (Bischof Kamphaus) in dieser Frage herauszuführen.

Johannes Müller SJ

Karl Lehmann

Karl Rahner zum Gedächtnis

Neunzigster Geburtstag – Zehnter Todestag

Der Monat März 1994 gibt von Anfang bis Ende eine gute Gelegenheit, Karl Rahners zu gedenken und ihn zu ehren. Am 5. März 1994 wäre er 90 Jahre alt geworden. Am 30. März begehen wir seinen 10. Todestag.

Wenn große Menschen von uns gehen, entsteht nach ihrem Heimgang zunächst eine eigentümliche Erfahrung der Leere. Es ist nicht nur die Erkenntnis, daß einer fehlt, der für viele ein Meister des Denkens und ein ungewöhnlicher Seelsorger war. Das Ausbleiben seiner Wegweisungen und Zwischenrufe, die für ein halbes Jahrhundert nicht wegzudenken waren, hat eine Lücke hinterlassen, die nicht geschlossen werden kann. In diesem Sinn ist Karl Rahner einmalig und unersetzlich. So sehr wir uns sonst scheuen, solche Worte in den Mund zu nehmen, hier sind sie am Platz. Der Abstand von zehn Jahren macht dies noch gewisser.

Karl Rahner ist jedoch in seinem Werk gegenwärtig. Auch wenn nach seinem Tod nicht mehr viel bisher Unveröffentlichtes aus dem Nachlaß herausgegeben worden ist, so erscheint das Gesamtwerk wie ein riesiges Gebirge, das sich weit ausdehnt und viele Gipfel und Täler zeigt. Dieses Werk, das bis zum heutigen Tag auch weltweit in vielen Übersetzungen zugänglich ist, gibt Zeugnis vom unermüdlichen Schaffen eines Mannes, der mehr als 50 Jahre seine ganze Kraft der vielfältigen Vertiefung des Glaubens der Kirche nicht nur in fast allen Disziplinen der Theologie, sondern auch auf sehr vielen Handlungsfeldern des menschlichen und kirchlichen Lebens geschenkt hat. Dieses Werk wird neu und staunend erschlossen von jungen Menschen und künftigen Generationen, die es nun mit ihren Fragen entdecken. Erfolgreiche Bücher wie „Von der Not und dem Segen des Gebetes" sowie „Gebete des Lebens" finden immer wieder begeisterte Leser. „Das große Kirchenjahr", von Albert Raffelt zusammengestellt, zeigt neu die geistige Fruchtbarkeit Karl Rahners auch für die Begleitung der erneuerten Liturgie. Viele, die in den vergangenen Jahrzehnten nicht zuletzt durch Karl Rahners direktes und indirektes Einwirken zu einem geistlichen Beruf und zur Theologie gefunden haben, greifen immer wieder in Stunden der Entmutigung und auf der Suche nach kräftiger geistlicher Nahrung zu Texten, die für sie über lange Zeit Stütze und Halt waren. Die ganze Kirche hat darum Grund genug, Karl Rahner für seinen Dienst als theologischer und geistlicher Lehrer auch heute noch von ganzem Herzen zu danken.

Karl Rahner hat nach wie vor etwas zu sagen und regt auch zur Gegenrede an. Es gibt – Gott sei Dank – keinen abwegigen Rahner-Kult, der sich mehr mit seiner Person als mit seinem Werk beschäftigt, so sehr viele Zeitzeugen das Leben und Wirken dieses selbstlos und eher verborgen arbeitenden Ordensmanns noch erhellen können. Karl Rahner ist auch keine Mumie geworden, die nur noch aus historischer Distanz betrachtet und nach allen Richtungen seziert wird. Auch die gegenwärtigen, jungen Generationen, die ihn kaum mehr in seinem persönlichen Wirken kennenlernen konnten, kann er für seine Sache begeistern. Dafür darf man freilich die Anstrengung des Begriffs und das strenge Denken nicht scheuen. Dieser Zugang über die zahlreichen Werke mit den unzähligen Verästelungen des Gedankens, die immer wieder einen neuen, freien Blick auf dieselbe Sache abgeben, ist unersetzlich und vereint auch wieder alle Freunde Karl Rahners.

Gewiß ist es notwendig, die Entstehung und den Verlauf von Rahners Denken durch minutiöse Untersuchungen genau zu verfolgen. Dies ist für viele Fragestellungen im letzten Jahrzehnt immer wieder geschehen: verborgene Anstöße wie zum Beispiel von Maurice Blondel, die nähere Beziehung zu Joseph Maréchal und der Erneuerung des thomanischen Denkens, die Entwicklung der Christologie, die ignatianische Prägung seiner Theologie, das geistliche Amt. Viele Begriffe, die – nicht bei Rahner selbst – in der Theologie der letzten Jahrzehnte eher zum Jargon geworden sind, wie zum Beispiel anthropologisch, transzendental, existential, werden gründlich untersucht. Dabei werden auch – wie sollte es anders sein – neben vielen kostbaren Einsichten Rahners Mehrdeutigkeiten und Brüche in seinen Gedanken festgestellt. Rahners Denken gibt noch viele Rätsel auf. Es sei freilich auch nicht verschwiegen, daß es da und dort, übrigens wie früher, Beschimpfungen und Verunglimpfungen gibt, die sich weniger an Rahner selbst orientieren, sondern theologie- oder kirchenpolitischen Zielen dienen. Man glaubt zum Beispiel Rahner schon erledigt zu haben, wenn man ihn – Bilder genügen schon – zu Denkern wie Hegel, Nietzsche und Heidegger in eine gewisse Nähe bringt. Nichts gegen kritische Analysen und harte Anfragen. Aber an Karl Rahners 90. Geburtstag darf man auch einmal auf solche schändliche und erbärmliche Elaborate hinweisen, die schon sein Andenken in Zweifel zu ziehen versuchen.

Das Gedenken an Karl Rahner erlaubt jedoch nicht nur einen Rückblick. Er steht lebendig in der Kirche und in der Gesellschaft von heute. Wenn man ihn – gewiß auch aus einem Abstand heraus – heute wieder liest, scheint er manchmal unserer Gegenwart noch näher zu sein als früher seiner Zeit. Es gibt gerade im Blick auf die Situation der Kirche heute in vielen Schriften Karl Rahners aus allen Jahrzehnten prophetische, ja geradezu visionäre Elemente, die der Orientierung heute dienen können. Damit ist nicht gesagt, daß man alles kritiklos übernehmen kann. Er hat jedoch zum Beispiel die innere Not einer pluralistischen Gesellschaft, die Notwendigkeit des beständigen und ernsthaften Dialogs, die Christen in ihrer wachsenden Diasporasituation und die Lage eines „Glaubens in winterlicher Zeit" tiefer erkannt

als die meisten Analysen, die heute feilgeboten werden. Es lohnt sich, Karl Rahner als einen unabhängigen Beobachter unserer Situation zu hören, der zugleich ein unbestechlicher, nüchterner Diagnostiker und ein Seelsorger ist, der viel Mut und Zuversicht in einer oft dürftigen Situation ausstrahlt. Wer bei Karl Rahner in die Schule geht, bleibt nicht bei Wehleidigkeit, Selbstbespiegelung und Resignation stehen, sondern läßt sich immer wieder von „Sendung und Gnade" erfassen.

Karl Rahner bleibt darum ein Vorbild für die Theologie und das Leben des Glaubens, weil er immer wieder auf die letzten Grundfragen stößt. Wir haben im arbeitsteiligen Betrieb von Kirche und Theologie so viele sich manchmal schrecklich aufspreizende Spezialitäten, daß man nichts mehr von der Leidenschaft der Suche nach Gott erkennt, die überhaupt der Grund ist, daß Menschen von theologischen Fragen umgetrieben werden. Karl Rahner konnte gerade an dieser Stelle ein abgründiger Schelm sein. Aber es war keine Ironie, wenn er für sich nur den Anspruch des „Dilettanten" reklamierte. Er hatte Respekt vor der unübersehbaren Menge wissenschaftlicher Fachprobleme und fühlte sich manchmal – wie ich meine ganz zu Unrecht – ihnen gegenüber als ein Zwerg; aber er wollte nicht auf die erste Aufgabe verzichten, die einen Theologen beschäftigt, nämlich das immer erneute Fragen und Suchen nach Gott, Jesus Christus und seiner Zusage des Heils für die Welt in den Sakramenten und in der Kirche. Von dieser Passion her, die Karl Rahner auch als einen mystisch begabten Theologen auszeichnet, erscheinen manchmal die konkrete Geschichte und die sichtbare Institution wie aufgezehrt. Karl Rahner hat eine wachsende Sorge bewegt, daß diese nicht Gott selbst verdecken und verhüllen. Heute wissen wir besser, was damit gemeint ist.

Ist dies einmal erkannt und angenommen, dann gibt es gewiß noch viele offene Fragen über das Verhältnis von Gott und Welt, Offenbarung und Geschichte, transzendentalem und kategorialem Moment der Wirklichkeit. Gerade hier muß man wohl philosophisch und theologisch neu einsetzen. Karl Rahner wußte wohl um unvollendete Strukturen und auch um unaufgelöste Aporien seines Denkens. Aber er hat sich gerade im Alter eher in diese Grenzen gefügt, vom Erreichten aus unermüdlich immer wieder überraschende Konsequenzen entfaltet und bewußt die bleibende Offenheit menschlichen Bemühens eingeräumt. Gerade darum hat er – auch außerhalb der dogmatischen Theologie – den Christen von heute, um die es ihm ganz entscheidend ging, unerhört viel zu sagen. Und dies gilt gerade für viele Themen, die heute weniger oder kaum mehr verhandelt, aber zweifellos eines Tages wiederentdeckt werden: von der guten Meinung, der Armut, dem Gehorsam, der Demut, dem Verzicht, der Großmut, dem „Gott suchen in allen Dingen", dem Risiko der Freiheit, der Gegenwart des Todes mitten im Leben, dem Fürbittgebet und der Notwendigkeit der Beichte. Hier gilt es, vieles wieder zu entdecken. Neue Generationen, die freilich eine erste Scheu des Zugangs überwinden müssen, werden hier manche Kostbarkeit finden, die in unserer Zeit verlorenging oder entstellt wurde. Karl Rahner ist ein Mann für übermorgen.

Es gibt ein tiefes Geheimnis der Fruchtbarkeit eines geistig schöpferisch wirkenden Menschen nach seinem Tod. Eine Weile mag es so aussehen, als ob das meiste einer vergangenen Zeit angehörte. Aber vielleicht ist dieser Rückzug vom bloß Aktuellen, das Karl Rahner nie gefangennehmen konnte, der Anfang einer Verwandlung, die den wahren Rang sichtbar macht, daß nämlich das Werk eines Mannes weit über die Gegenwart hinaus denkwürdig bleibt und mitten in aller Endlichkeit etwas vom Glanz der Wahrheit leuchten läßt. Wir sind überzeugt, daß Karl Rahner dieses Licht der Wahrheit, das er ein Leben lang für andere und sich suchte, in Gott gefunden hat. Darin ist er als ein echter Lebe- und Lesemeister bleibendes Vorbild.

Jacob Kremer

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission

Anläßlich der Hundertjahrfeier der Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus" und der Fünfzigjahrfeier der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" wurde am 23. April 1993 Papst Johannes Paul II. von Kardinal Joseph Ratzinger das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" überreicht. Nach vorerst strenger Geheimhaltung wurde der Text nunmehr unverändert der Öffentlichkeit in mehreren Übersetzungen zugänglich[1]. Um die Bedeutung des Dokuments zu erfassen, ist es hilfreich, zunächst auf dessen Stellenwert einzugehen und dann dessen wesentliche Aussagen näher zu beleuchten.

Stellenwert des neuen Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission

In seinem „Geleitwort" erinnert Kardinal Ratzinger, auf dessen Initiative nach Aussage von Johannes Paul II. dieses Dokument zurückgeht (8), daran, daß im Ringen um die neuzeitliche Exegese „das Lehramt der katholischen Kirche mehrmals mit gewichtigen Dokumenten Stellung bezogen" hat (27), wie in den Enzykliken Leos XIII. und Pius' XII. sowie in der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die göttliche Offenbarung" (Dei Verbum) (28)[2]. Er übergeht dabei aber, daß Leo XIII. 1902 durch das Apostolische Schreiben „Vigilantiae" (Wachsamkeit) die Päpstliche Bibelkommission als römische Kongregation (bestehend aus in Rom weilenden Kardinälen und Theologen) einsetzte, die man bald „als eine Art Wachhund für die katholische Bibelwissenschaft" betrachtete[3]. Unter Papst Pius X. wurden ihre Aufgaben neu geregelt. Durch ihre „Responsa" genannten Dekrete sollte sie Anfragen von Katholiken zu biblischen Problemen verbindlich beantworten. Die in den Jahren 1905 bis 1915 erlassenen „Responsa" wiesen die meisten Ergebnisse der neueren Bibelwissenschaft pauschal zurück. „Als Erfolg dieser Dekrete überschattete eine dunkle Wolke von reaktionärem Konservativismus in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts fast die ganze katholische Bibelwissenschaft."[4]

Eine Wende signalisierte die positive Bewertung der neueren Exegese in der erwähnten Enzyklika Pius' XII. (1943) und die darauf sich beziehende Stellungnah-

me der Päpstlichen Bibelkommission zu neueren exegetischen Fragen der biblischen Geschichte in einem Schreiben an Kardinal Suhard (1948). Nach Aussage von Augustin Bea hat Pius XII. übrigens überlegt, die früheren Bescheide der Päpstlichen Bibelkommission aufzuheben[5]. Ihre Geltung wurde dann auch 1955 durch den Sekretär der Bibelkommission Athanasius Miller (OSB) halb offiziell abgeschwächt[6]. Charakteristisch für die erfolgte Öffnung der Bibelkommission war, daß 1963 – während des Zweiten Vatikanischen Konzils – fünf hervorragende europäische Bibelwissenschaftler als Konsultoren berufen wurden (Rudolf Schnackenburg, Ceslas Spicq OP, Xavier Léon-Dufour SJ, Béda Rigaux OFM, Giorgio Castellino).

Das neue Gesicht der Päpstlichen Bibelkommission zeigte bald die „Instructio über die historische Wahrheit der Evangelien" vom 21. April 1964. Hier wurden wichtige Ergebnisse der neueren Evangelienforschung prägnant zusammengefaßt (z.B. über die „drei Zeiten der Überlieferung": Jesu Leben und Reden, die urkirchliche Verkündigung, die auswählende und aktualisierende Redaktion der Evangelisten); diese wurden zum Teil wörtlich in Dei Verbum aufgenommen. Von einer grundsätzlich positiven Bewertung der Ergebnisse neuerer Bibelwissenschaft ist auch das 1983 veröffentlichte Dokument „Bibel und Christologie" (De Sacra Scriptura et Christologia) getragen [7].

Für die rechte Bewertung der jüngsten Erklärung ist noch zu beachten, daß Paul VI. mit dem Motu proprio „Sedula cura" (27. 6. 1971)[8] der Bibelkommission eine neue Gestalt gab: Sie besteht nunmehr nur aus 20 international ausgewählten Theologen und ist nicht mehr eine eigene römische Kongregation, sondern der Glaubenskongregation zugeordnet, so daß Kardinal Joseph Ratzinger zur Zeit ex officio ihr Präsident ist. Deshalb ist sie, wie J. Ratzinger in seinem Geleitwort betont, „kein Organ des Lehramtes, sondern eine Kommission aus Gelehrten, die in ihrer zugleich wissenschaftlichen und kirchlichen Verantwortung als gläubige Exegeten zu wesentlichen Problemen der Schriftauslegung Stellung nehmen und sich dabei vom Vertrauen des Lehramtes getragen wissen" (28). Das heißt aber nicht, daß die Erklärung ohne jede amtliche Relevanz für die ganze Kirche wäre und der einzelne, ob Bischof, Exeget oder Mitarbeiter in Schule oder Seelsorge, sich einfach darüber hinwegsetzen könnte. Dem widerspricht erstens die Empfehlung des Präfekten der Glaubenskongregation, die er diesem „wirklich hilfreichen" Dokument bescheinigt: „Es greift die Linie der Enzykliken von 1893 und 1943 auf und führt sie in einer fruchtbaren Weise weiter" (29). Bedenkenswert ist vor allem das hohe Lob des Papstes für dieses Dokument: „Die Offenheit des Geistes, in dem es abgefaßt ist", sein „Gleichgewicht" und „maßvoller Charakter" sowie die Bezugnahme auf die ständige Bedeutung der Bibel für die ganze Menschheit (19f.). Welche Aktualität und Relevanz diesem neuen Dokument zukommt, erhellt vor allem aus seinem Inhalt.

Zum Inhalt des neuen Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission

In der *„Einführung"* verweisen die Verfasser darauf, daß schon innerhalb der Bibel ihre Auslegung manchmal als Problem empfunden wird (z.B. Dan 9,2; Apg 8,30–35 und 2 Petr 1,20), dieses Problem aber im Lauf der letzten Jahrhunderte an Gewicht gewonnen hat, sei es durch den immer größeren zeitlichen Abstand zwischen dem heutigen Leser und den erzählten, fast zwei- bis dreitausend Jahre zurückliegenden Inhalten, sei es durch die Fortschritte der Geisteswissenschaften mit ihrer Entwicklung wissenschaftlicher Methoden zur Erschließung antiker Texte. Die nach anfänglicher Reserve von der Kirche gewonnene positive Einstellung dazu hat inzwischen zu einem Aufschwung der biblischen Studien und nicht zuletzt zu großem Interesse vieler Katholiken an der Bibel geführt: „All jene, die eine ernsthafte Ausbildung auf diesem Gebiet erhalten haben, erachten es als unmöglich, auf den Stand einer vorkritischen Auslegung zurückzukommen, die sie zu Recht als ungenügend erachten" (32).

Gleichzeitig, so heißt es, wird heute aber auch an der am weitesten verbreiteten Methode – der historisch-kritischen Exegese – vom Standpunkt des Glaubens aus Kritik geübt: Sie bringe manche in Verwirrung und Zweifel, dränge gewisse Exegeten zu Positionen, die dem christlichen Glauben widersprechen, schließlich fördere die wissenschaftliche Exegese (durch ihre „Sterilität") nicht das christliche Leben und mache durch komplizierte Auslegungsmethoden aus der Bibel ein „Reservat für Spezialisten" (34)[9]. Statt dessen plädiere man für „einfachere Zugänge" und eine sogenannte „geistliche" Lesung der Bibel (ebd.)[10]. In diesem Zusammenhang wird auch auf viele Sekten verwiesen: Sie „bieten eine Interpretation als allein wahr an, die sie, so behaupten sie, in einer Offenbarung erhalten hätten" (ebd.).

Im Hinblick auf die skizzierte gegenwärtige Situation geht es dem Dokument darum, ihre verschiedenen Aspekte ernsthaft zu bedenken, „Kritik, Klagen und Hoffnungen aufmerksam anzuhören und die durch die neuen Methoden und Zugänge eröffneten Möglichkeiten zu nützen" (34). Die Verfasser möchten daher, ohne zu allen Fragen der Bibelauslegung (etwa zur Theologie der Inspiration) Stellung zu nehmen, „die Wege aufzeigen, die zu einer dem menschlichen und zugleich göttlichen Charakter der Bibel möglichst getreuen Auslegung führen" (ebd). Diesem Ziel dienen dann die vier Hauptkapitel des Dokuments, besonders die beiden ersten, auf die hier nur auszugsweise eingegangen werden kann.

1. Methoden und Zugänge für die Interpretation. In diesem ersten Kapitel werden kurz die verschiedenen „Methoden" und „Zugänge" (approches) der Interpretation beschrieben und ihre Vorteile sowie Grenzen aufgezeigt[11]. Über die am Anfang ziemlich ausführlich behandelte *„Historisch-kritische Methode"* (A.) wird einleitend gesagt: Sie ist „die unerläßliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung der Bedeutung alter Texte. Da die Heilige Schrift als ‚Wort Gottes in

menschlicher Sprache' in all ihren Teilen und Quellen von menschlichen Autoren verfaßt wurde, läßt ihr echtes Verständnis diese Methode nicht nur als legitim zu, sie erfordert vielmehr ihre Anwendung" (36)[12]. Im einzelnen wird dann die Geschichte dieser Methode dargelegt, ausgehend von „Textkritik" (seit etwa 1800) über „Literarkritik" (etwa im Sinn der Quellenscheidungen im Pentateuch oder der „Zweiquellentheorie" für die Auslegung der Synoptiker), „Gattungskritik" und „Formgeschichte" bis hin zu „Redaktionskritik".

Bei der Bewertung dieser Methode wird zunächst festgehalten: „Wenn diese Methode auf objektive Weise angewendet wird, schließt sie kein *Apriori* in sich. Wenn solche *Apriori* ihre Anwendung bestimmen[13], so kommt dies nicht von der Methode her, sondern von hermeneutischen Optionen, die die Auslegung orientieren und tendenziös sein können" (41). Es heißt dann weiter: „Die Konfrontation der traditionellen Exegese mit einer wissenschaftlichen Methode, die in ihren Anfängen bewußt vom Glauben absah, ihm manchmal sogar widersprach, war gewiß ein schmerzlicher Prozeß; doch später stellte er sich als heilsam heraus: nachdem die Methode endlich von den ihr anhaftenden Voreingenommenheiten befreit war, führte sie zu einem genaueren Verständnis der Wahrheit der Heiligen Schrift (cf. Dei Verbum, 12)" (41). Im Hinblick auf die der Exegese aufgetragene Erforschung des Literalsinns und die dazu unerläßliche Bestimmung der literarischen Gattung (vgl. Divino afflante Spiritu, Ench. Bibl. 560) „ist die Hilfe der historisch-kritischen Methode unentbehrlich" (42).

Als eine Grenze dieser Methode wertet das Dokument den Umstand, daß sie sich auf die Erforschung des Sinnes eines Bibeltextes in den historischen Gegebenheiten seiner Entstehung beschränkt und sich nicht interessiert „für die weiteren Sinnmöglichkeiten, die den späteren Epochen der biblischen Offenbarung und der Kirchengeschichte aufgingen" (42). Angespielt wird auch auf die schon erwähnte Vermischung der Methode mit einem philosophischen System[14], worauf man aber seit langem verzichtet habe. Schließlich wird die Berechtigung des Einschlusses einer synchronen Analyse (d.h. der Untersuchung der vorliegenden Textfassung) anerkannt, doch auch betont: „Die diachrone Rekonstruktion bleibt jedoch unentbehrlich, um die historische Dynamik, die der Heiligen Schrift innewohnt, erfassen zu können" (42)[15].

Im folgenden geht das Dokument auf *„Neue Methoden der ‚Literaranalyse'"* (B.) ein[16], die infolge des Fortschritts der Sprach- und Literaturwissenschaft heute oft angewendet werden: So achtet die *rhetorische Analyse* auf die Gesetze der Rhetorik und die Überzeugungskraft der Sprache. Sie schärft damit den Blick für Nuancen und Gewichtungen der Texte, die sonst leicht übersehen werden. Die *narrative Analyse* „widmet ihre Aufmerksamkeit besonders den Textelementen, auf denen der Spannungsbogen, die Charaktere und der Gesichtspunkt des Erzählers beruhen; sie erforscht die Art und Weise, wie eine Geschichte erzählt wird, um den Leser in ‚die Welt der Erzählung' und ihr Wertsystem miteinzubeziehen" (47). Aufschlußreich ist dabei die leider nur kurz angedeutete Unterscheidung zwischen „informativen" und „performativen" Aussagen; denn die Vernachlässigung dieser Unterscheidung hat in der Kirchengeschichte des öfteren zu fatalen Mißverständnissen geführt, etwa zur Folgerung aus dem nicht als Information gemeinten Wort Mt 7,14, daß die meisten Menschen verloren gehen, oder aus Mk 16,16, daß alle Ungetauften verdammt werden. Die in den letzten 20 Jahren entwickelte *semiotische Analyse*, die zunächst (unter dem Einfluß von F. de Saussure) als „Strukturalismus" bezeichnet wurde, wird vor allem im französischen Sprachraum (unter Berufung auf A. J. Greimas) angewendet. Sie wird hier entsprechend ihrer Beliebtheit in romanischen Ländern ziemlich breit dargelegt (49–52) und gegen die Gefahr einer bloß formalen Erforschung der Texte abgesichert.

Unter der Überschrift *„Auf der Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift"* (C.) wird zunächst der *„kanonische Zugang"* besprochen, der als eine gewisse Reaktion auf die historisch-kritische Exegese vor ca. 20 Jahren in Amerika entwickelt wurde. Diese Methode stützt sich auf die in ihrer heutigen Endgestalt vorliegende Bibel. Jeder Text wird deshalb im Licht des Kanons synchron interpretiert, ohne diachron die Entstehungsgeschichte des Kanons zu berücksichtigen. So wertvoll dieser Zugang ist, so läuft er doch Gefahr, der älteren kanonischen Interpretation, die dem christlichen Osterglauben vorausging, ihre Bedeutung abzusprechen. Im Blick darauf heißt es: „Denn jede Phase der Heilsgeschichte muß auch in ihrem Eigenwert geachtet werden. Das Alte Testament seines Sinnes zu entleeren, hieße das Neue Testament von seinen geschichtlichen Wurzeln abschneiden" (55). Für die Auslegung der Bibel sind darum auch die *„Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition"* von größter Bedeutung: „Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Rangs für die Exegese der beiden Testamente, jedoch unter der Bedingung, daß dieses Wissen sachgerecht eingesetzt wird" (57). Gemeint ist damit, daß eben für das Christentum „der Glaube an den gekreuzigten, auferstandenen und nun lebendigen Jesus, der Messias und Sohn Gottes ist, Fundament der Gemeinschaft ist" (ebd.). Schließlich wird in diesem Abschnitt auch noch der *„Zugang über die Wirkungsgeschichte des Textes"* besprochen, der sich zwischen 1960 und 1970 in den Literaturwissenschaften entfaltete. Die Berücksichtigung der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte erlaubt es, die Sinndimensionen eines Textes (z. B. des Hohenlieds) besser zu erfassen; sie zeigt aber auch „die Existenz von falschen und einseitigen Tendenzen der Interpretation, die unheilvolle Auswirkungen hatten, z. B. wenn sie zum Antisemitismus oder zu anderen Rassendiskriminierungen oder etwa zu millenaristischen Illusionen führten" (59)[17].

Wie bei den zuletzt erwähnten Zugängen beurteilt die Bibelkommission auch die *„Zugänge über Humanwissenschaften"* (D.) im Kern positiv; das gilt für den *„soziologischen Zugang"*, den damit verwandten *„Zugang über die kulturelle Anthropologie"* und auch für *„die psychologischen und psychoanalytischen Zugänge"*. Letztere helfen „den Sinn der kultischen Riten, der Opfer, der Tabus zu erhellen, die bildliche Sprache der Bibel zu entschlüsseln, die metaphorische Tragweite der Wundererzählungen sowie die Triebfeder des in den apokalyptischen Visionen und Auditionen sich abspielenden Dramas zu bestimmen" (64). Mit Recht wird hier auch auf ihre Grenzen aufmerksam gemacht, vor allem „daß man nicht einfach von ‚psychoanalytischer Exegese' sprechen kann, als ob es nur *eine* gäbe" (65).

Unter dem Titel *„Kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift"* (E.), die die Situation des Lesers als weiteren „Kontext" des zu interpretierenden Textes berücksichtigen[18], behandelt die Bibelkommission erstens den *„Zugang zur Schrift im Umfeld der Befreiung"* (approche liberationiste). Ohne den Begriff „Befreiungstheologie" näher zu bestimmen, stellen die Mitglieder der Bibelkommission fest, daß es

keine davon geprägte eigene Methode der Exegese gibt, wohl aber eine Praxis der Bibellesung „von eigenen soziokulturellen und politischen Standpunkten aus" mit Bezug auf die konkreten Bedürfnisse des Volkes: „Der Glaube findet in der Schrift die Dynamik für den Kampf um die integrale Befreiung" (66). Zugrunde liegt die Einsicht: „Gott ist in der Geschichte seines Volkes gegenwärtig und will es erlösen. Er ist der Gott der Armen, der weder Ungerechtigkeit noch Unterdrückung duldet" (67). Darum ist die „Gemeinschaft der Armen... der beste Adressat der Bibel als Wort der Befreiung". Insofern diese Art der Bibellektüre „an eine Bewegung gebunden ist, die noch ganz im Werden begriffen ist", begnügt sich die Bibelkommission hinsichtlich der damit verbundenen Risiken mit einigen kritischen Bemerkungen, die „nur vorläufigen Charakter" haben: Sie gelten für die mitunter einseitige, voreingenommene Konzentration „auf narrative und prophetische Texte, die Unterdrückungssituationen erhellen und eine Praxis inspirieren und so auf eine soziale Veränderung hin orientiert sind" (67f.). Reserve wird auch empfohlen gegenüber einer Gesellschaftsanalyse, die von materialistischen Doktrinen inspiriert war, und einer einseitigen Betonung der irdischen Eschatologie auf Kosten der transzendenten Eschatologie der Bibel.

Als kontextuellen Zugang wertet das Dokument zweitens den *„Feministischen Zugang"*, wie er seit Ende des 19. Jahrhunderts in den USA, im soziokulturellen Kontext des Kampfes für die Frauenrechte, aufkam. Die Verfasser unterscheiden drei Hauptformen heutiger feministischer Bibelhermeneutik: 1. Die *radikale* Form, die die Autorität der Bibel als Produkt von Männern zur Sicherung der Herrschaft über die Frau zurückweist; 2. die *neu-orthodoxe* Form, die die Bibel als prophetisches Buch nimmt und bereit ist, sich ihrer in dem Maß zu bedienen, als sie für die Schwachen, also auch für die Frauen, Partei ergreift; 3. die *kritische* Form, die versucht, die Stellung der Frau innerhalb der Jesusbewegung und der paulinischen Kirchen zu entdecken, im Unterschied zu ihrer späteren Verwischung, „da das Patriarchat und der Androzentrismus immer mehr die Oberhand gewannen" (69). Dabei fügt die feministische Hermeneutik zu den bekannten exegetischen Methoden zwei neue Forschungskriterien hinzu: einmal „die Hermeneutik des Verdachts"; da nämlich die Geschichte regelmäßig von den Siegern geschrieben wurde, kann die Wahrheit nur gefunden werden, indem man auf Indizien achtet, die etwas anderes durchscheinen lassen; zum anderen die soziologische Rekonstruktion der Gesellschaft zur Zeit Jesu und der Urkirche, wo die Frau im Unterschied zur damaligen Umwelt und den folgenden Jahrhunderten den Männern völlig „gleich" war (vgl. Gal 3,28).

Die Bibelkommission führt dann zahlreiche positive Beiträge der feministischen Exegese an und schreibt u.a.: „Die frauliche Sensibilität findet und korrigiert gewisse geläufige Interpretationen, die tendenziös sind und darauf hinauslaufen, die Herrschaft des Mannes über die Frau zu rechtfertigen" (71). Als Bedenken melden die Verfasser besonders die Versuchung an, die biblischen Texte in tendenziöser

und anfechtbarer Weise zu interpretieren; sie bemerken außerdem, daß die feministische Exegese „die Machtfrage in der Kirche" aufwirft, sie aber „der Kirche nur in dem Maße nützlich sein kann, als sie nicht dem Übel erliegt, das sie selbst anklagt" (ebd.). In einer Fußnote wird angemerkt – wohl erstmalig in einem römischen Dokument! –, daß bei der Abstimmung über dieses Kapitel nur 11 von 19 Mitgliedern sich dafür aussprachen, 4 dagegen waren und 4 sich der Stimme enthielten. Dies zeigt, wie brisant das Thema feministische Exegese ist. Eine Folgerung daraus sollte es sein, in Zukunft auch Frauen in die Bibelkommission aufzunehmen.

Unter dem Titel *„Der fundamentalistische Umgang mit der Schrift"* (F.) – statt „approche" steht hier bloß „lecture" – geht die Bibelkommission eindringlich auf „die wortwörtliche (literalistische) Interpretation" der Bibel ein, die unter Berufung auf die Inspiration jede Bemühung, die Heilige Schrift in ihrem geschichtlichen Wachstum und in ihrer Entwicklung zu verstehen, von vornherein ausschließt. Diese Auslegungsweise, daran wird zu Recht erinnert, hat ihren Ursprung in der einseitigen Betonung des „Sola scriptura" in der Zeit der Reformation und ist besonders als Reaktion auf die liberale Exegese in der Zeit der Aufklärung zu verstehen. Die Bezeichnung „fundamentalistisch" wurde 1895 auf dem amerikanischen Bibelkongreß geprägt, wo konservative protestantische Exegeten „fünf Fundamente" festlegten[19]. Diese fundamentalistische Sicht erzeugte später außerhalb Amerikas weitere Spielarten. „In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand der fundamentalistische Gebrauch der Bibel in religiösen Gruppen und Sekten wie auch bei den Katholiken immer mehr Anhänger" (72). Wohl im Blick auf die weite Verbreitung nimmt die Bibelkommission dazu sehr ausführlich Stellung (72–75).

Als „Grundproblem dieses fundamentalistischen Umgangs" erachtet sie, „daß er den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung ablehnt und daher unfähig wird, die Wahrheit der Menschwerdung selbst voll anzunehmen" (73). Der Fundamentalismus „will nicht zugeben, daß das inspirierte Wort Gottes in menschlicher Sprache ausgedrückt und unter göttlicher Inspiration von menschlichen Autoren niedergeschrieben wurde, deren Fähigkeiten und Mittel beschränkt waren" (73)[20]. Ganz auf der Linie der Enzyklika Pius' XII. und der Konzilserklärung Dei Verbum wird den Fundamentalisten vorgehalten, daß sie „den literarischen Formen und der menschlichen Denkart, wie sie in den biblischen Texten vorliegen, keinerlei Beachtung" schenken (73). Wenig weiter heißt es: „Der Fundamentalismus betont über Gebühr die Irrtumslosigkeit in Einzelheiten der biblischen Texte, besonders was historische Fakten oder sogenannte wissenschaftliche Wahrheiten betrifft. Oft faßt er als geschichtlich auf, was gar nie als Geschichte gedacht war... Die Möglichkeit eines symbolischen oder übertragenen Sinnes wird von ihm kaum in Erwägung gezogen" (ebd.).

Bedenkenswert ist auch, daß die neue Veröffentlichung der Päpstlichen Bibelkommission – ganz auf der Linie von Dei Verbum – dem Fundamentalismus be-

treffs der Evangelien vorhält: Er trägt „dem Wachsen der evangelischen Tradition keine Rechnung, sondern verwechselt naiv den Endtext dieser Tradition (das, was von den Evangelisten geschrieben wurde) mit ihrer Erstform (die Taten und Worte des geschichtlichen Jesus). Zugleich vernachlässigt er eine wichtige Dimension: die Art und Weise, wie die ersten christlichen Gemeinden selbst die Wirkung von Jesus und seiner Botschaft verstanden haben" (74). Schließlich können die Autoren dem Fundamentalismus „eine Tendenz zu geistiger Enge" (ebd.) nicht absprechen. Im Blick auf die fundamentalistische Bibelinterpretation in den Sekten wird dargelegt, daß diese „oft antikirchlich" (75) und sogar „gefährlich" ist, da sie Personen anzieht, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen und dann getäuscht werden, „da ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen angeboten werden und nicht gesagt wird, daß die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes Problem bereithält". Mag die scharfe Kritik an einer fundamentalistischen Bibellesung im einzelnen hier und da auch zu pauschal klingen, so lehrt doch ein Blick auf viele gegenwärtige Veröffentlichungen, selbst in der katholischenKirche (wie z.B. der Umgang mit der Bibel im „Weltkatechismus"), wie nachdenklich diese Kritik alle stimmen muß.

2. *Probleme der Hermeneutik.* Das 2. Kapitel bietet eine tiefere Begründung der Ausführungen über die exegetischen Methoden; denn hier werden die Einsichten der zeitgenössischen *„philosophischen Hermeneutik"* (A.) für die Exegese ausgewertet. Grundsätzlich heben diese „die Implikation der Subjektivität im Erkennen, besonders im geschichtlichen Erkennen, hervor" (76).

Die Bibelkommission stellt kurz einzelne *„moderne Perspektiven"* vor: So geht die existentiale Interpretationsmethode von *Rudolf Bultmann* von der kulturellen Distanz zwischen dem 1. und 20. Jahrhundert aus und setzt für jedes Verstehen ein „Vorverständnis" voraus, soll ein aus einer ganz anderen Umwelt stammender Text den heutigen Leser noch ansprechen. *Hans-Georg Gadamer* führt diese Überlegungen weiter: „Das Verstehen ereignet sich in der Verschmelzung der beiden Horizonte, dem des Textes und dem des Lesers (‚Horizontverschmelzung'). Sie ist nur möglich, wenn es eine Entsprechung gibt, d.h. eine grundlegende Verwandtschaft zwischen dem Interpreten und seinem Objekt." Deshalb ist „das Verständnis eines Textes ... immer auch ein erweitertes Selbstverständnis" (77). *Paul Ricoeur* betont aus seiner Sicht den „Vorgang der Distanzierungen": einmal die Distanz zwischen dem Text und seinem Autor; sobald nämlich der Text verfaßt ist, erhält er eine gewisse Autonomie seinem Autor gegenüber; zum anderen die Distanz zwischen dem Text und den jeweiligen Lesern, die die Andersartigkeit der Welt des Textes respektieren müssen. Der Sinn eines historisch-kritischen und literarisch analysierten Textes kann daher „nur dann voll erfaßt werden, wenn er im Erleben der Leser aktualisiert wird" (78). Der Leser darf also nicht an der Sprache des Textes hängenbleiben, sondern muß bis zur Realität vordringen, von der der Text spricht. Im Blick auf die Bibel heißt das: „Die religiöse Sprache der Bibel ist eine symbolische Sprache, die ‚zu denken gibt', eine Sprache, deren Sinnreichtum sich nie erschöpft" (ebd.).

Der *„Beitrag der Hermeneutik zur Exegese"* wird dann eigens hervorgehoben: „Die moderne Hermeneutik ist eine gesunde Reaktion auf den historischen Positivismus und auf die Versuchung, bei der Erforschung der Bibel Kriterien der Ob-

jektivität anzuwenden, die für die Naturwissenschaften Geltung haben" (79). Im Unterschied dazu sind die in der Bibel erwähnten Ereignisse immer „interpretierte Ereignisse", jede Exegese der Erzählungen darüber impliziert daher „die Subjektivität des Exegeten" (79). Nach einer wohl etwas zu einfachen Kritik der von Bultmann vorgeschlagenen existentialen Interpretation und seiner zu weit gehenden Entmythologisierung wird gefordert: „Um dem Subjektivismus zu entgehen, muß eine gute Aktualisierung auf der Untersuchung des Textes beruhen, und die Voraussetzungen der Textinterpretation müssen sich immer wieder am Text selbst überprüfen lassen" (80). Schließlich bleibt zu beachten, daß die biblische Hermeneutik trotz ihrer Zugehörigkeit zur allgemeinen Hermeneutik „ein Sonderfall dieser Hermeneutik" ist, da sie die Heilsereignisse und ihre Erfüllung in Jesus zum Objekt hat. „Die biblische Erzählung dieser Ereignisse kann durch den Verstand allein nicht voll erfaßt werden" (ebd.).

Daß die moderne philosophische Hermeneutik der Exegese ein tieferes Verständnis ihrer Aufgabe ermöglicht, wird in dem Abschnitt „*Sinn der inspirierten Schrift*" (B.) erörtert. Als Reaktion auf die ältere Exegese, die neben dem wörtlichen Sinn einen dreifachen geistlichen Sinn kannte[21], hat die historisch-kritische Exegese mehr oder weniger offen die These eines einzigen Sinnes vertreten, derzufolge ein Text nicht gleichzeitig mehrere Bedeutungen haben kann. Das ganze Bemühen der historisch-kritischen Exegese geht dahin, „*den* genauen Sinn eines biblischen Textes in der Situation seiner Entstehung zu bestimmen" (81). Diese Sicht – das wird hier nicht ausgeführt – geht darauf zurück, daß die Bibelkritik zur Zeit ihre Entstehung sich gegen das einseitige Verständnis des „Sola scriptura" in der protestantischen Orthodoxie richtete und ihrerseits, gleichsam als „papierener Papst", die Wahrheit verbürgen wollte. Eine solche Einstellung prägt bis heute noch die weitverbreitete Erwartung, von der Bibelwissenschaft endlich zu erfahren, „wie es eigentlich gewesen ist" und wer Jesus wirklich war[22]. Die Bibelkommission stellt demgegenüber fest, daß sich diese These angesichts der Einsichten der Sprachwissenschaften und der philosophischen Hermeneutik nicht mehr halten läßt, und erläutert dies durch einige allgemeine, aber bedenkenswerte Grundsätze:

„*Der wörtliche Sinn*" (sensus litteralis) der Texte hat für jede Auslegung eine grundlegende Bedeutung. Allerdings ist er nicht in einem „literalistischen" Sinn aufzufassen, sondern entsprechend den literarischen Konventionen der Zeit. So ist der wörtliche Sinn einer metaphorischen Aussage nicht der buchstäbliche, sondern derjenige, der der metaphorischen Verwendung entspricht. Beachtenswert ist die für manche revolutionär klingende Feststellung: „Handelt es sich um eine Erzählung, so verlangt der wörtliche Sinn nicht unbedingt die Beteuerung, die erzählten Fakten hätten in der Tat stattgefunden. Denn es kann sein, daß die Erzählung nicht der Gattung geschichtlicher Erzählungen angehört, sondern ein Produkt der erzählenden Phantasie ist" (82)[23]. Um den wörtlichen Sinn zu erfassen, ist es daher notwendig, die literarischen Gattungen zu erfassen.

Während im allgemeinen in den Texten nur ein wörtlicher Sinn vorliegt, gibt es nicht wenige Fälle, wo von einem mehrfachen wörtlichen Sinn gesprochen werden kann, z. B. in der Lyrik und vor allem im Johannesevangelium (vgl. besonders die doppelte Bedeutung der Aussage des Kaiphas 11,50). Außerdem ist der dynamische Charakter etwa der Königspsalmen zu bedenken, deren Sinn nicht ausschließlich auf die geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung eingeschränkt werden kann. Mit Recht wird hier auf die schon erwähnte Einsicht der modernen Hermeneutik verwiesen, wonach der geschriebene Text eine Autonomie besitzt und darum in einer neuen Situation eine andere Bedeutung als die ursprünglich vom Verfasser intendierte erhalten kann. Dies trifft in besonderer Weise auf die biblischen Texte zu, da sie ja aufgeschrieben wurden, um auch der kommenden Generation eine Botschaft zu bieten. Darum gilt: „Der wörtliche Sinn ist von Anfang an für spätere Entwicklungen offen, die durch neue Aneignungen (relectures) in neuem Kontext ausgelöst werden" (84). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß einem biblischen Text ein beliebiger Sinn beigelegt werden könne; denn jede Interpretation muß auf der Linie des Sinnes liegen, den die menschlichen Autoren ausdrücken wollten.

Aus dieser Perspektive ist auch *„der geistliche Sinn"* (sensus spiritualis) zu bewerten, wie ihn die Kirchenväter vor allem im Alten Testament ausgesprochen fanden und wie er heute oft empfohlen wird[24]. Die Bibelkommission stellt demgegenüber zunächst grundsätzlich fest: „In der Regel läßt sich der geistliche Sinn in der Perspektive des Glaubens als der Sinn definieren, den die biblischen Texte ausdrücken, wenn sie unter dem Einfluß des Heiligen Geistes im Kontext des österlichen Mysteriums Christi und des daraus folgenden neuen Lebens gelesen werden" (85). Aus dieser Definition werden dann mehrere „nützliche Klärungen" für die Beziehung zwischen geistlichem und wörtlichem Sinn abgeleitet. So darf der geistliche Sinn niemals ohne Bezug zum wörtlichen Sinn bestimmt werden. „Dieser bleibt die unerläßliche Basis" (85). Außerdem darf „der geistliche Sinn nicht mit subjektiven Interpretationen verwechselt werden, die aus Einbildungskraft oder intellektueller Spekulation stammen" (86). Schließlich kann der in der alten Exegese üblichen Methode der Allegorese (etwa in kleinsten Angaben des AT Hinweise auf Christus zu erkennen) heute wegen der veränderten Verhältnisse kein wirklicher Wert mehr beigemessen werden[25]. Der in der Forschung mehrfach vom allegorischen Sinn unterschiedene sogenannte typologische Sinn (etwa die Beziehung zwischen Adam und Christus) besteht nach Ansicht der Verfasser dieses Dokuments im Grund nur in einem von der Heiligen Schrift der Geschichte zugeschriebenen Sinn (etwa Röm 5,14; 1 Petr 3,20f.) und ist darum letztlich ein Aspekt des geistlichen Sinnes[26]. Die kurzen Ausführungen zum „geistlichen Sinn" der Bibel wirken sehr nüchtern, tragen aber wesentlich dazu bei, heute nicht etwas von der geistlichen Bibellesung zu erwarten, was sie nicht zu leisten vermag. Letztlich geht es dabei doch darum, beim Lesen der Bibel im Raum der Kirche (dem Ort des Geistes) auf Gott zu hören, was er uns heute sagt[27].

3. Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpretation. Charakteristik der katholischen Exegese ist nicht eine besondere Methode, sondern ihre Überzeugung, „bewußt in der Linie der lebendigen Tradition der Kirche zu stehen, deren oberstes Anliegen es ist, die Offenbarung zu bewahren, wie sie von der

Bibel bezeugt wird" (89). Deshalb geht sie mit einem Vorverständnis an die biblischen Schriften heran, „das die moderne wissenschaftliche Kultur und die religiöse Tradition, die von Israel und der christlichen Urgemeinde herstammt, eng miteinander verbindet" (ebd.). Dieses Vorverständnis birgt jedoch die Gefahr in sich, „den biblischen Texten einen Sinn zu geben, den sie nicht ausdrücken, sondern der Frucht einer späteren Entwicklung der Tradition ist" (90).

Im einzelnen erörtert die Bibelkommission zunächst *„Die Interpretation innerhalb der biblischen Tradition"* (A.). Mit neueren Untersuchungen verweist sie auf *„Neu-Aneignungen" (relectures)* innerhalb des Alten Testaments, wo spätere biblische Schriften sich auf frühere stützen, diesen aber neue Aspekte abgewinnen (vgl. z.B. die unterschiedliche Wiedergabe der Natansverheißung in 2 Sam 7,12–16; 1 Chr 17,11–14; Ps 89,20.38). Die Verfasser machen darauf aufmerksam, daß die Aussage über Gottes vergeltende Gerechtigkeit (Belohnung der Guten, Bestrafung der Bösen) sich oft an der gegenteiligen Erfahrung stößt, die Bibel daher kräftigen Einwänden Raum läßt (z.B. Ps 44; Ijob 10,1–7; 13,3–28; 23–24) und diesem Geheimnis immer tiefer nachgeht (Ps 37; Ijob 38–42; Jes 53). Die *„Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament"* zeigen, daß für die Verfasser des Neuen Testaments das Alte göttlichen Offenbarungswert besitzt, Jesu Tod und Auferstehung aber zu einem neuen Verständnis des Alten Testaments führten. Dabei wird nicht verschwiegen, daß die Beziehungen zwischen Neuem und Altem Testament innerhalb der christlichen Bibel „komplex" sind (94). Selbst innerhalb des Neuen Testaments stehen verschiedene Perspektiven nebeneinander, ja in Spannung zueinander, etwa die Aussagen über Jesu Gottverlassenheit (Mk 15,34) und seine bleibende Verbindung mit dem Vater (Joh 8,29; 16,32). Diese spannungsvolle Dynamik lädt ein, „Vereinfachungen und geistige Enge zurückzuweisen" (95)[28]. Zu den *Schlußfolgerungen* daraus zählt das Dokument u.a.: Die wiederholte Neuinterpretation (relecture) innerhalb der Bibel zeigt, daß die Auslegung der Heiligen Schrift „nie ohne schöpferische Dimension" (95f.) auskommt.

Unter der Überschrift *„Die Interpretation innerhalb der Tradition der Kirche"* (B.) behandelt das Dokument zuerst *„Die Entstehung des Kanons"*, wie sie aus heutiger Sicht gesehen wird: „Indem die Kirche den Kanon der Schriften erstellte, hat sie ihre eigene Identität erkannt und definiert, so daß die Heilige Schrift fortan wie ein Spiegel ist, in dem die Kirche ihre Identität immer wieder neu überprüfen und durch die Jahrhunderte hindurch die Art ihrer Antwort verifizieren kann, die sie selbst fortwährend auf den Ruf des Evangeliums sowie auf ihren Auftrag als dessen Übermittlerin gibt" (98f)[29]. Sehr positiv wird hier dann *„Die Exegese der Kirchenväter"* bewertet[30].

Zur *„Rolle der verschiedenen Glieder der Kirche bei der Interpretation"* wird eingangs festgestellt, daß die Vertrautheit der Gläubigen mit der Bibel nicht in allen Epochen der Kirchengeschichte gleich war, daß aber gerade das Zweite Vatikanische Konzil die Bedeutung der Bibel für alle betont: „So haben alle Glieder der

Kirche eine Rolle bei der Interpretation der Schriften zu übernehmen" (102). Im einzelnen werden die Bischöfe, die Priester und Diakone angeführt. Wohl erstmals in einer römischen Erklärung heißt es dann: „Die ganze biblische Überlieferung und namentlich die Lehre Jesu in den Evangelien nennen als privilegierte Hörer des Wortes Gottes diejenigen, die von der Welt als *Leute einfacher Herkunft* betrachtet werden" (104). Ihnen zur Seite werden die Armen und Bedrängten als vorrangige Adressaten des Wortes Gottes genannt.

Bei der besonderen Erwähnung der Exegeten heißt es u. a.: „Eine besondere Freude ist heute die wachsende Zahl von *Frauen,* die sich als Exegetinnen ausbilden. Sie bringen in die Interpretation der Schrift neue Einsichten und stellen Aspekte ins Licht, die in Vergessenheit geraten waren" (105). Ein wenig später wird dies spezifiziert mit dem wohl erst nachträglich in den Kontext eingefügten hochschulpolitisch bedeutsamen Satz: „Es ist übrigens wünschenswert, daß die Exegese durch Männer und Frauen gelehrt wird" (109).

Im Sinn von Dei Verbum (Nr. 10) wird die Bedeutung des Lehramts zur Sprache gebracht, dessen Sache es ist, „die Echtheit der Interpretation zu garantieren und gegebenenfalls zu sagen, daß diese oder jene besondere Interpretation mit dem authentischen Evangelium unvereinbar ist" (105 f.)[31]. Dabei wird ausdrücklich gesagt, daß dies in Zusammenarbeit mit den Theologen, Exegeten und anderen Experten geschehen muß.

Auf den *„Auftrag der Exegeten"* (C.) geht die Bibelkommission noch eigens ein und erörtert verschiedene Aspekte ihrer Arbeit: Forschung, Lehre und Unterricht, Veröffentlichungen. Betreffs letzterer schreiben die Verfasser: „Die Exegeten müssen die legitimen Ansprüche kultivierter und gebildeter Personen unserer Zeit in Rechnung stellen und für sie klar unterscheiden, was als zweitrangiges, geschichtlich bedingtes Detail oder als mythische Sprache zu interpretieren und was als eigentlicher historischer und inspirierter Sinn zu betrachten ist" (111). Bei den mehr allgemeinen Bemerkungen über die *„Beziehungen zu den anderen theologischen Disziplinen"* (D.) (111–117) werden die den meisten Fachtheologen vertrauten Einsichten in Erinnerung gerufen, u. a. daß die Bibel nicht mehr wie früher (aber auch noch im „Weltkatechismus") von Dogmatikern als Reservoir von „dicta probantia" verwendet werden dürfe, um ihre Lehren zu bestätigen. Den meisten Dogmatikern wird bescheinigt, daß sie heute „ein geschärftes Bewußtsein des literarischen und geschichtlichen Kontextes und seiner Bedeutung für die richtige Interpretation der alten Texte" haben (116). Wie sie häufig auf die Arbeit der Exegeten Bezug nehmen, sind auch die Exegeten auf die theologisch-systematische Forschung angewiesen (117).

4. Im letzten Kapitel, *„Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche"*, geht die Bibelkommission zunächst auf die schon innerhalb der Bibel belegte *Aktualisierung* (A.) ein. Ihre Voraussetzung ist, daß die Sinnfülle des biblischen Textes diesem einen dauernden Wert für alle Epochen und Kulturen verleiht. Sie hat ihren

Platz in der Tradition der Glaubensgemeinschaften, die in der Nachfolge der Gemeinschaften stehen, in denen die Bibel entstanden ist und überliefert wurde. Beim Hinweis auf die Grenzen und Gefahren einer tendenziösen Anwendung (wie z. B. bei den Sekten) weisen die Verfasser besonders jede Aktualisierung zurück, „die im Widerspruch zur *evangelischen Gerechtigkeit oder Liebe* steht, z. B. jene Aktualisierungen, die Apartheid, Antisemitismus, männlichen oder weiblichen Sexismus aus den biblischen Texten ableiten wollen" (122). Im Blick auf die Kirchengeschichte und die jüngste Vergangenheit wird gesagt: „Mit besonderer Schärfe und ganz im Geist des 2. Vatikanischen Konzils (Nostra aetate 4) muß unbedingt verhindert werden, daß bestimmte Texte des Neuen Testaments so aktualisiert werden, daß sie feindselige Einstellungen gegenüber den Juden wecken oder bestärken können. Die tragischen Ereignisse der Vergangenheit müssen uns im Gegenteil immer wieder eindringlich daran erinnern, daß nach den Aussagen des Neuen Testaments die Juden von Gott ‚geliebt' bleiben, ‚denn unwiderruflich sind die Gnaden und die Berufung, die Gott gewährt' (Röm 11,28 f.)" (ebd.).

Den Bemühungen um Aktualisierung entsprechen jene um *„Inkulturation"* (B.). Die theologische Basis dafür ist „die Glaubensüberzeugung, daß das Wort Gottes die Kulturen transzendiert, in denen es sich ausdrückt, und daß es die Fähigkeit hat, in andere Kulturen einzugehen und in ihnen weiterzuleben, so daß es alle Menschen in ihrem kulturellen Kontext erreichen kann" (123). Grundlegend dafür sind die Aussagen der Bibel über die universale Bestimmung der Menschen (Gen 1,27–28), die Verheißung des Segens für alle Völker (Gen 12,3; 18,18) und die christliche Verkündigung, die sich an alle Nationen richtet (Mt 28,18–20). Eine erste Stufe der Inkulturation besteht in der Übersetzung der Bibel in eine andere Sprache. Eine solche Übersetzung bringt notwendigerweise eine Änderung des kulturellen Kontextes mit sich: die Begrifflichkeit ist nicht dieselbe und die Bedeutung der Symbole ist verschieden. Als weitere Stufe ist die Interpretation zu bezeichnen, „die die biblische Botschaft in eine tiefere Beziehung zu den Denk- und Ausdrucksarten, zur Gefühls- und Lebenswelt setzt, die jeder Lokalkultur eigen sind" (124). Dabei geht es nicht um einen einseitigen Prozeß, sondern um gegenseitige Bereicherung: „Einerseits erlauben die in den verschiedenen Kulturen enthaltenen Reichtümer dem Wort Gottes, von neuem Früchte zu bringen, und andererseits erlaubt das Licht des Wortes Gottes eine Auswahl zu treffen unter dem, was die Kulturen beitragen, um die schädlichen Elemente zu verwerfen und die Entwicklung der wertvollen zu fördern" (124). Diese Betonung des Wertvollen anderer Kulturen unterscheidet sich von einer früher verbreiteten Abwertung alles Heidnischen und Fremden.

Zum *„Gebrauch der Bibel in der Kirche"* (C.) wird positiv die durch das Zweite Vatikanische Konzil erfolgte Aufwertung der Schriftlesungen in der Liturgie angeführt. Dabei wird aber auch angemerkt, daß die gegenwärtige Leseordnung „nur teilweise diesem Ziel" entspricht (126). Mit dem alten Wort *„Lectio divina"* wird

die individuelle oder gemeinschaftliche Lesung der Heiligen Schrift empfohlen. Als individuelle Praxis ist sie im Mönchtum schon früh belegt, von Pius XII. wurde sie allen Klerikern und Priestern empfohlen. Darüber hinaus lädt die Konzilskonstitution Dei Verbum (Nr. 25) „alle an Christus Glaubenden" ein, „durch häufige Lesung der Heiligen Schrift sich die ‚alles übertreffende Erkenntnis Jesu Christi' (Phil 3,8) anzueignen" (127). Die Bibelkommission bemerkt dazu: „Dies ist eine Neuheit!" Zum Gebrauch der Bibel *„in der Seelsorge"* erwähnt das Dokument, daß eines der vorrangigen Ziele der Katechese „die Einführung in ein richtiges Verständnis der Bibel und in ihre fruchtbare Lesung" ist (128). Bezüglich der Predigt wird u.a. auf die notwendige Kenntnis der hermeneutischen Prinzipien hingewiesen: „Wer in dieser Hinsicht nicht genügend vorbereitet ist, verzichtet deswegen meistens darauf, die biblischen Lesungen tiefer zu erfassen und begnügt sich mit moralisierenden Nutzanwendungen oder spricht nur von aktuellen Fragen, ohne diese mit dem Wort Gottes zu konfrontieren" (130). In dem Zusammenhang wird auch gefordert, daß „die Betonung... nicht einseitig auf den Verpflichtungen der Gläubigen liegen" soll, daß vielmehr die biblische Botschaft „ihren Charakter als die Gute Nachricht vom Heil, das Gott uns schenkt, unbedingt bewahren" muß (130). Zuletzt wird noch auf die Bedeutung der Bibel *„in der Ökumene"* aufmerksam gemacht: „Dank der Annahme gleicher Methoden und analoger hermeneutischer Ziele sind die Exegeten der verschiedenen christlichen Konfessionen zu einer weitgehenden Übereinstimmung in der Interpretation der Schriften gekommen, wie es der Text und die Anmerkungen verschiedener ökumenischer Übersetzungen und anderer Veröffentlichungen zeigen" (132).

Als erste der *„Schlußfolgerungen"* aus den dargelegten Ausführungen wird die *„unersetzliche Aufgabe"* der Exegese für die Kirche festgehalten und noch einmal die Lesart der Fundamentalisten zurückgewiesen. Es wird eingeräumt, daß nicht „jeder Christ selbst alle Gebiete der Forschung kennt, die für ein besseres Verständnis der biblischen Texte unerläßlich sind" (ebd.); aber die Exegeten haben die Aufgabe, auf diesem Gebiet für alle zuständig zu sein[32]. Als zweite Schlußfolgerung wird nochmals unterstrichen, „daß die biblischen Texte zu ihrer Interpretation naturgemäß der Anwendung der historisch-kritischen Methode wenigstens in ihren hauptsächlichen Zügen bedürfen" (135). Das heißt aber nicht, daß die historisch-kritische Exegese ein „Monopol" beanspruchen darf und nicht auch ihre Grenzen hat. Vor allem müssen die Exegeten sich vor einer „Betriebsblindheit" (136) hüten, in der sie sich etwa auf Quellenprobleme beschränken.

Leider fehlt hier zum Schluß die Erinnerung an das, was im Dokument nur eben anklingt: Daß die Aufgabe der Exegeten nicht darin besteht, den Sinn eines Textes eindeutig im Sinn der Forderungen von Descartes (idea clara et distincta) zu bestimmen. Viele ihrer Forschungsergebnisse haben nur hypothetischen Charakter, als solche aber eine hohe Bedeutung, insofern sie nämlich dem Leser helfen, seinem heutigen Verstehenshorizont entsprechend durch den biblischen Text das an ihn

und die ganze Menschheit ergehende Wort Gottes zu vernehmen. Am Ende einer biblischen Unterweisung oder einer Bibelpredigt muß darum nicht ein sicheres Wissen stehen, sondern die neue Befähigung des Hörers oder Lesers, die Bibel als an ihn in der Kirche ergehendes Wort Gottes zu vernehmen. Wer diese „dienende Funktion“ [33] jeder Exegese bedenkt, braucht sich durch den beklagten „Dschungel“ an Hypothesen nicht verwirren zu lassen.

Unbeschadet dieses zuletzt genannten Desiderats und einiger kleinerer kritischer Anmerkungen kann der Wert dieses Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission nicht hoch genug veranschlagt werden. Er wird auch nicht wesentlich dadurch beeinträchtigt, daß nicht alle heute anstehenden Probleme kirchlicher Bibelinterpretation (etwa die neue Bewertung des „Ersten Testaments“) ausführlich behandelt werden und der Text hier und da die Spuren von Kompromissen innerhalb der Kommission aufweist. Dem aufmerksamen und kritischen Leser drängen sich am Ende zwei Fragen auf: 1. Ist eine solche Äußerung einer Instanz, die der Glaubenskongregation zugeordnet ist, nicht die der Kirche unserer Zeit entsprechende Lehrweise: keine Indoktrination von oben, sondern zum Nachdenken und Zustimmen einladende und auffordernde Paraklese (Zuspruch, Trost, Zureden und Ermahnung)? 2. Warum wurden bei der Abfassung des „Katechismus der katholischen Kirche“ und der Enzyklika „Veritatis splendor“ nicht die in diesem Dokument dargelegten Prinzipien berücksichtigt?

ANMERKUNGEN

[1] Päpstl. Bibelkommission, Die Interpretation d. Bibel in d. Kirche. Anspr. Johannes Pauls II. u. Dok. d. Päpstl. Bibelk. (Città del Vaticano 1993). Die Veröffentl. war f. d. 18. 11. 1993, den Jahrestag d. Publikation von Providentissimus Deus am 18. 11. 1883, vorgesehen: A. Vanhoye, Il nuovo documento della Commissione Biblica, in: OR 27. 11. 1993, 7. Die dt. Übers. d. franz. Originals weist leider mehrere Fehler auf, die hier z. T. korr. werden; die Seitenang. beziehen sich auf diese Ausg. Der franz. Text auch in: Bib 74 (1993) 451–528.

[2] J. Kremer, Umkämpftes Ja zur Bibelwiss. Aktuelle Erinnerung an d. Konzilskonst. „Über die göttl. Offbg.“, in: Aufbruch d. Zweiten Vat. Konz. heute, hrsg. v. dems. (Innsbruck 1993) 11–45 (leichte Überarb. d. Beitr. in dieser Zschr. 211, 1993, 75–94).

[3] J. Fitzmyer, Die Wahrheit d. Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate“ d. Päpstl. Bibelk. v. 21. 4. 1964 (Stuttgart 1965) 11.

[4] Ebd. 11; vgl. die Anspielung darauf in der Anspr. Joh. Pauls II. bei der Rehabilitierung v. Galileo Galilei: „Hier können wir an eine analoge Krise zu der erinnern, von der wir sprechen. Im vergangenen Jh. und zu Beginn des unseren hat der Fortschritt der hist. Wissenschaften neue Kenntnisse über die Bibel und ihr Umfeld möglich gemacht. Der rationalistische Kontext aber, in dem die Ergebnisse meist dargestellt wurden, konnte sie für den christl. Glauben schädlich erscheinen lassen. So dachten manche, die den Glauben verteidigen wollten, man müsse ernsthaft begründete hist. Schlußfolgerungen abweisen. Das war aber eine voreilige und unglückliche Entscheidung“ (OR 13. 11. 1992, 9).

[5] S. Schmidt, Augustin Bea (Graz 1989) 137.

[6] A. Miller, Das neue bibl. Hb., in: BenM 31 (1955) 49f.

[7] Dt.: P.-G. Müller, Bibel u. Christologie. Ein Dok. d. Päpstl. Bibelk. (Stuttgart 1987).

[8] AAS 63 (1971) 665–669; A. Vanhoye, Passé et présent de la Commission Biblique, in: Gr 74 (1993) 261–275.

[9] Diese Bedenken entsprechen größtenteils d. Ausführungen v. J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit, in: Schriftauslegung i. Widerstr., hrsg. v. dems. (Freiburg 1989) 7–23. Ratzinger beklagt dort auch, „daß sich die Hypothesen immer mehr verzweigen und schließlich zu einem Dschungel voller Widersprüche werden“ (16). Es ist wohl nicht verfehlt, in diesen Ausf. Ratzingers die Gedanken zu finden, die den Präfekten d. Glaubenskongr. dazu bewogen

haben, die Bibelk. zu beauftragen, dazu Stellung zu nehmen. Zur Kritik auch W. Kasper, Prolegomena zu einer Erneuerung d. geistl. Schriftauslegung, in: Vom Urchristentum zu Jesus (Festschrift J. Gnilka, Freiburg 1989) 508–526, bes. 512–514; Th. Söding, Zugang zur Hl. Schrift. Der Ort d. hist.-krit. Exegese im Leben d. Kirche, in: GuL 66 (1993) 47–70, bes. 48.

[10] Ihre Charakteristik als „eine Lektüre, die einzig und allein durch die persönliche, subjektive Eingebung geleitet ist", ist gewiß zu pauschal. Es muß jedoch daran erinnert werden, daß ähnlich wie heute schon 1943 und 1961 die Gegner d. hist.-krit. Exegese ihr d. geistl. Lesung gegenüberstellten.

[11] In einer Fußnote wird erklärt, daß „Methode" die wiss. Vorgehensweise meint, um einen Text zu erklären, „Zugang" (approche) hingegen die Annäherung unter einen best. Gesichtspunkt.

[12] J. Kremer, Kein Wort Gottes ohne Menschenwort. Überlegungen zum „Jahr mit der Bibel 1992", in dieser Zschr. 210 (1992) 75–90.

[13] Vgl. d. Einfluß der Philos. M. Heideggers auf die Exegese v. R. Bultmann. [14] Darüber ausf. Ratzinger (A. 9) 31–34.

[15] Vgl. d. demnächst ersch. Art. d. Verf. „Kirche und Bibel. Überlegungen zu ihrem reziproken Verhältnis u. dessen Bedeutung für d. Exegese", in: Die Kirche als hist. u. eschatol. Größe (FS K. Niederwimmer).

[16] In d. Übers. wird „Analyse litéraire" (43) fälschlich mit „Literarkritik" übers.

[17] Ergänzend ist anzum., daß d. Erforschung d. Wirkungsgesch. auch dazu beitragen kann, die eigene geschichtsbedingte Sicht eines Textes besser wahrzunehmen; vgl. J. Kremer, Geschichte d. Schriftauslegung als Hilfe f. d. heutigen Umgang m. d. Bibel, in: H. J. Fabry u. a., Bibel u. Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um d. Botschaft Gottes (Regensburg 1993) 40–61. [18] Ebd. 56–60.

[19] „Wörtl. Irrtumslosigkeit d. Schrift, Gottheit Christi, seine Geburt von d. Jungfrau, die Lehre von d. stellvertretenden Sühne Jesu u. d. körp. Auferstehung bei d. Wiederkunft Christi" (72).

[20] Zu d. diesbez. Auseinanders. auf dem Konzil, die durch eine Wortmeldung v. Kard. F. König eine Wende erhielt, vgl. Kremer (A. 2) 17f.

[21] Als Beisp. wird d. Distichon d. Dominikaners Augustinus v. Dänemark (13. Jh.) zit.: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia."

[22] J. Kremer, Wer war Jesus wirklich? Orientierungshilfe e. Bibelwissenschaftlers, in dieser Zschr. 209 (1991) 579–596. [23] Vgl. d. entspr. Formul. in DV 12: „in textibus vario modo historicis".

[24] S. o. mit A. 10; vgl. auch W. Kasper, Bibl. Hermeneutik. Überlegungen in systemat. Perspektive, in: Vetus Latina 37 (Beuron 1993) 14–35, bes. 30–34; zum ganzen ders. (A. 9) 519–526.

[25] Im 3. Kap. (101) geht d. Dok. noch einmal darauf ein u. bewertet dort d. allegorische Ausl. d. Kirchenväter etw. positiver; vgl. Chr. Jacob, Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Neue Formen d. Schriftausl.?, hrsv. v. C. Dohmen (Freiburg 1992) 131–163.

[26] Ähnl. bemerkt d. Bibelk. auch zu d. „sensus plenior", d. volleren Sinn (87f.). Dieser wurde in d. jüngeren kath. Apologetik entwickelt, um zu begründen, daß d. spätere Ausdeutung eines alten Textes (z. B. von Jes 7,14 in Mt 1,23) schon von Anfang an d. „vollere", aber nur Gott u. nicht d. Autor bekannte Sinn war.

[27] E. Bianchi, Dich finden in deinem Wort. Die geistl. Schriftlesung (Freiburg 1988); Kasper (A. 9) 522–524.

[28] Es fehlen bei den angef. Belegen für Relectures auffallenderweise die vielen Beisp. im NT, etwa die unterschiedl. Wiedergaben der Wunder Jesu (z. B. Mt 8,5–13 u. Joh 4,46b–53) oder d. abgewandelten Aussagen d. Paulus in Eph u. Kol, bes. in d. Past.

[29] Die erw. Aussage von DV 11 wird hier in dem Sinn verdeutl., daß d. Kirche im „Spiegel" d. Bibel ihre eigene Identität immer wieder neu überprüfen kann (u. wohl auch muß). Vgl. z. Kritik an DV – v. a. aus ök. Sicht – O. H. Pesch, Das Zweite Vat. Konzil (Würzburg 1993) 271–290.

[30] Man muß allerdings fragen, ob die Behauptung, die Allegorie werde dabei bloß aus apologet. Gründen herangezogen, um dem verwandten Vorgehen jüd. u. heidn. Autoren begegnen zu können (100f.), der Väterexegese gerecht wird; vgl. Jacob (A. 25) 154–163.

[31] Beachtenswert ist die Interpretation d. Auss. v. DV durch d. Ök. Arbeitskr. ev. u. kath. Theologen, Kanon – Hl. Schrift – Tradition. Gem. Erkl., in: Verbindl. Zeugnis I, hrsg. v. W. Pannenberg, Th. Schneider (Freiburg 1992) 395: „Dabei bezieht sich d. nach röm.-kath. Überzeugung d. Lehramt d. Kirche verliehene Vollmacht auth. Schriftauslegung nicht in erster Linie auf einzelne Bibelstellen, sondern auf d. Gesamtzusammenhang d. Wortes Gottes."

[32] Diesbz. ist zu ergänzen, daß es zwei Leseweisen d. Bibel gibt: 1. im Gottesdienst u. z. persönl. Andacht, 2. bei d. Verkündigung, Festigung u. Verteidigung d. Glaubens; vgl. J. Kremer, Die Bibel – ein Buch f. alle. Berechtigung u. Grenzen „einfacher" Schriftlesung (Stuttgart 1986) 42–55; Söding (A. 9) 51f.

[33] Vgl. Kremer (A. 12) 86–89; ders. (A. 2) 42; Kasper (A. 9) 513f.

Kurt Remele

Prophetischer Radikalismus und seine Kritiker

Zur bleibenden Aktualität der Debatte über die Brüder Berrigan im US-amerikanischen Katholizismus

Am 17. Mai 1968 drangen neun Friedensaktivistinnen und -aktivisten in das Wehrerfassungsamt von Catonsville, einem Vorort von Baltimore, ein. Um gegen das militärische Vorgehen der US-amerikanischen Regierung in Vietnam zu protestieren, entwendeten sie die Akten von knapp 400 einberufungsfähigen Wehrpflichtigen, warfen sie in mitgebrachte Drahtkörbe und verbrannten sie auf dem nahegelegenen Parkplatz mit selbstgefertigtem Napalm. Die sieben Männer und zwei Frauen stellten sich um das Feuer, beteten das Vaterunser und warteten auf ihre Verhaftung. In einer Erklärung für die Presse, die sie im voraus von der geplanten Aktion informiert hatten, bezeichneten sie sich als „katholische Christen, die das Evangelium ernst nehmen", und legten die Gründe für ihre Aktion dar, die sie als Tat des Zeugnisses, liturgische Zeichenhandlung und Aufschrei gegen den Krieg betrachteten: „Wir sind amerikanische Bürger, die mit den Armen in unseren Ghettos und im Ausland gearbeitet haben. Im Lauf unseres christlichen Dienstes haben wir beobachtet, daß unser Land mehr Opfer produziert, als ein ganzes Heer von uns trösten oder heilen könnte ... Wir alle erklären uns mit den Opfern der weltweiten amerikanischen Unterdrückung solidarisch ... Wir gehen mit Napalm gegen diese Einberufungsakten vor, weil Napalm in Vietnam, Guatemala und Peru Menschen verbrannte und weil es vielleicht eines Tages auch in amerikanischen Ghettos eingesetzt wird."[1]

Die Aktion der „Catonsville Nine" fand großes Medienecho. Es bildete sich ein Unterstützungskomitee von Sympathisanten, aus dem heraus neue Aktionsgruppen entstanden. Die „Milwaukee Fourteen", eine Gruppe, die fast ausschließlich aus katholischen Laien, Priestern und Ordensleuten bestand, verbrannten am 24. September 1968 über zehntausend Einberufungsbefehle mit Napalm. Weitere ähnliche Aktionen folgten, zunächst in Washington, D.C., Los Angeles, Silver Spring und Chicago. Aufgrund seines hohen Anteils an katholischen Mitgliedern setzten sich für jenen Teil der amerikanischen Friedensbewegung, der gegenüber dem Kriegsengagement der USA in Vietnam durch spektakulären zivilen Ungehorsam und Sabotagehandlungen opponierte, die Bezeichnungen „US Catholic Left" und „American Catholic Left" durch. Charles A. Meconis, der Verfasser der gründlichsten Studie der Gruppierung, zählt 232 Personen, von denen 54 Prozent katho-

lisch sind, zum Kern der US Catholic Left, wobei die wesentlich größere Anzahl von Sympathisanten, die sich selbst aber nicht an den mehr als fünfzig direkten Aktionen beteiligten, unberücksichtigt blieb. Als charakteristische Merkmale der US Catholic Left nennt Meconis „ein einzigartiges Verantwortungsgefühl, gegen den Krieg in Vietnam protestieren zu müssen, Ungeduld mit den herkömmlichen Vorgangsweisen der Friedensbewegung und einen Spürsinn dafür, die Aufmerksamkeit der Medien auf sich zu lenken“ [2].

Das Gerichtsverfahren gegen die „Catonsville Nine“ fand im Oktober 1968 in Baltimore statt. Die Strategie der neun Angeklagten und ihrer Verteidiger, die Legalität der amerikanischen Kriegsführung in Vietnam zum Gegenstand des Prozesses zu machen, scheiterte ebenso wie die Versuche, die Geschworenen davon zu überzeugen, daß die Aktion durch die verfassungsmäßig garantierte Freiheit der Rede gedeckt gewesen sei und die Gruppe ohne jeden kriminellen Vorsatz gehandelt habe. Die katholischen Vietnamkriegsgegnerinnen und -gegner wurden in allen Anklagepunkten für schuldig befunden und zu Haftstrafen zwischen zwei und dreieinhalb Jahren verurteilt. Einem der Angeklagten, dem Jesuitenpater Daniel Berrigan, der sich schon als Lyriker einen Namen gemacht hatte, diente die Gerichtsverhandlung als Vorlage zu dem dokumentarischen Schauspiel „Der Prozeß gegen die Neun von Catonsville“ [3]. Daniel Berrigan und sein ebenfalls verurteilter zwei Jahre jüngerer Bruder Philip avancierten durch die Aktion von Catonsville zu „Hohepriestern der katholischen Friedensbewegung“ (Francine du Plessix Gray). Die Berrigans waren zweifellos die dynamischsten Führungspersönlichkeiten, medienwirksamsten Repräsentanten und sprachgewaltigsten Theoretiker der US Catholic Left.

Daniel und Philip Berrigan

In dem Gerichtsverfahren gegen die „Catonsville Nine“ las Daniel Berrigan, der 1939 im Alter von achtzehn Jahren der Gesellschaft Jesu beigetreten war und ihr noch heute angehört, eine von ihm verfaßte Meditation vor, die die Motive der Akteure erklären sollte. Die bekannteste Stelle daraus lautet: „Verzeiht uns, gute Freunde, daß wir gegen die gewohnte Ordnung verstoßen, indem wir Papier verbrennen statt Kinder.“ [4] Gegen die gewohnte Ordnung verstießen der Jesuit und sein Bruder Philip, vor seiner Heirat im Jahre 1973 Mitglied der Josephite Fathers, erneut, als sie ihre Haftstrafe nicht zum gesetzlich festgesetzten Termin antraten, sondern beschlossen, für eine Interimszeit zwischen vorgesehenem und frei gewähltem Haftantritt als „Flüchtlinge vor der Ungerechtigkeit“ – so lautete ihre Selbstbezeichnung – in den „Untergrund“ zu gehen. Philip Berrigan wurde zwei Wochen nach Beginn seiner Flucht vom FBI in Manhattan festgenommen. Daniel aber gelang es, fast vier Monate lang unentdeckt zu bleiben. Wiederholt tauchte er

überraschend und öffentlichkeitswirksam auf. Auf Einladung des Pastors predigte er in einer Methodistenkirche eines Vororts von Philadelphia. „Ich glaube", sagte Berrigan in seiner Homilie, „daß wir in einer Zeit leben, in der es für Christen weitgehend unmöglich geworden ist, dem Gesetz des Landes zu gehorchen und gleichzeitig Christus treu zu bleiben." Er bezeichnete sich und seinen Bruder als „machtlose Kriminelle in einer Zeit krimineller Macht", die „von Kriegsverbrechern als Friedensverbrecher verurteilt werden"[5].

Berrigans unsanfte Moralpredigt enthält zentrale Aussagen des fundamentalopositionellen politisch-theologischen Credos der Brüder, das ihrer Beteiligung an der Aktion in Catonsville ebenso zugrunde liegt wie ihren Widerstandshandlungen gegen atomare Massenvernichtungsmittel („Pflugschar-Aktionen") in den achtziger Jahren. Sie begreifen sich und die ihnen Gleichgesinnten als jene kleine Gruppe der wahrhaft Glaubenden, die sich in völligem Gegensatz zu Staat und übriger Gesellschaft befinden: Wer zu Christus ja sagt, muß zu Cäsar nein sagen, wer nach der Bergpredigt leben will, hat die politische und gesellschaftliche Realität der USA als „schmutziges, verdorbenes System" (Dorothy Day) und „selbstmörderische Unordnung" (Philip Berrigan) kompromißlos zurückzuweisen und durch konfrontative Protesthandlungen anzuklagen.

Ihre politische „Theologie des Widerstands" (Dorothee Sölle), ihr „prophetischer" oder „romantischer Radikalismus" (Avery Dulles), der in der Aktion von Catonsville einen adäquaten Ausdruck fand, spielten in der US-amerikanischen Kirche Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre nicht bloß eine marginale Rolle. Die Berrigans – beide mit römischem Priesterkragen – gelangten auf die Titelseite des Nachrichtenmagazins „Time", und die Liste derjenigen, die sich an der Debatte über die Aktion von Catonsville beteiligten, weist zahlreiche prominente Namen auf. Die Brüder erhielten Zustimmung von so unterschiedlichen Menschen wie Graham Greene, Bischof James Pike von der Episcopal Church, und Albert Speer, dem einstigen Architekten und Reichsminister Hitlers. „Hätte ein deutscher Bischof", erklärte Speer, „in der Art der Berrigans alles riskiert, wäre es für Hitler schwerer gewesen."[6] Konträr dazu sah der katholische Priester und Soziologe Andrew Greeley in Daniel Berrigan „den klerikalen Helden der Neuen Linken"[7], die Neue Linke im Amerika der sechziger Jahre aber verglich er wegen ihrer autoritären Intoleranz mit der aufstrebenden Nationalsozialistischen Partei im Deutschland der dreißiger Jahre.

Greeleys Kritik an Daniel Berrigan wird im folgenden detaillierter dargelegt. Ihr schließt sich die Darstellung der Beiträge von drei weiteren prominenten US-amerikanischen Katholikinnen und Katholiken zur Debatte über die Aktion von Catonsville und die Berrigans an: Dorothy Day, Thomas Merton und Rosemary Ruether.

Andrew Greeley

Andrew Greeley ist einer der bekanntesten und interessantesten, talentiertesten und kreativsten, umstrittensten und streitbarsten katholischen Geistlichen in den Vereinigten Staaten von Amerika. Er ist Professor für Soziologie an der Universität von Arizona und leitet das Nationale Meinungsforschungsinstitut an der Universität von Chicago. Die kaum übersehbare Fülle seiner empirischen Studien, seiner Bücher zu Glaubens- und Partnerschaftsfragen, seiner wissenschaftlichen Artikel und Zeitungskolumnen, Essays und Romane haben ihm den Vorwurf eingebracht, nie einen unpublizierten Gedanken gehabt zu haben. Greeley ist nicht in übliche Schemata einzuordnen: Er fordert die Priesterweihe der Frau und ist in der schriftstellerischen Darstellung von Erotik freizügig, tritt aber gleichzeitig für die Beibehaltung des Zölibats ein. Er verlangt nachdrücklich die Demokratisierung der kirchlichen Strukturen und attackiert Opus Dei und Charismatische Erneuerung, ist jedoch auch ein entschiedener Kontrahent der Befreiungstheologien und des Wirtschaftshirtenbriefs der US-Bischöfe. Er sprach sich gegen die amerikanische Intervention in Vietnam aus, verurteilte indes die konfrontative Taktik der US Catholic Left aufs schärfste.

In seiner 1986 erschienenen Autobiographie „Confessions of a Parish Priest“ [8] behauptet Greeley, daß er den Kult um die Berrigans nach Catonsville zwar als abstoßend empfunden, Daniel Berrigan aber persönlich bewundert habe. Andererseits sah er sich durch Berrigans Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu in seiner Ansicht bestätigt, daß die Jesuiten in den späten sechziger Jahren Vernunft und Anstand zugunsten radikaler Romantik aufgegeben hätten. Zu dieser Zeit bezeichnete er Daniel Berrigan als irrationalen, unzivilisierten Fanatiker und potentiellen Diktator: „Täuschen wir uns nicht. Der selbstgerechte Moralismus, der in den Interviews Berrigans offen zutage tritt, wird die Unmoral jener, die ihm zu widersprechen wagen, nicht tolerieren. Wenn Daniel Berrigan an die Macht käme, würde ich im Gefängnis sitzen; nicht wegen der Zerstörung von Regierungseigentum, sondern weil ich unmoralisch bin.“

Die Berrigans und ihre Anhänger seien nicht daran interessiert, Verbündete zu suchen, Unterstützung zu gewinnen, Koalitionen einzugehen, um auf diese Weise den politischen Druck auf die Regierung zu erhöhen. In einem Artikel in der „New York Times“ kritisierte er die Tatsache, daß die Berrigans und ihre Anhänger weder die Verantwortung für ein konkretes sozialreformerisches Programm noch für eine brauchbare Strategie, diese Reform durchzuführen, übernehmen: „Die ‚Radikalen‘ lehnen Politik und Zweckdienlichkeit ausdrücklich ab. Sie sind vielmehr an ‚moralischen Einstellungen‘ und ‚liturgischen Gesten‘ interessiert.“ Die Angehörigen der Catholic Left wurden von Greeley deshalb als naive romantische Revolutionäre bezeichnet, deren Aktionen kontraproduktiv seien und letztendlich zur Gewalt führen würden. Sie waren nach Greeley „offensichtlich unfä-

hig, den Unterschied zwischen einer Gesellschaft, die böse Dinge tut, und einer Gesellschaft, die grundsätzlich böse und korrupt ist, zu begreifen."

Seit Anfang der achtziger Jahre ist Greeley auch als überaus erfolgreicher Romanautor tätig. In einigen seiner Romane verteilt er Seitenhiebe auf die Friedensbewegung im allgemeinen und die Berrigans im besonderen. In „Lord of the Dance" beispielsweise diskutiert eine der Hauptfiguren, Father John Farell, im Fernsehen mit einem Friedensaktivisten. Dieser wird als „zorniger, haßerfüllter Mann" geschildert, „der Zweifel und Nuancierungen nicht zuließ und für den es ausgeschlossen war, daß jemand, der mit seiner Aufforderung nach sofortiger, totaler und einseitiger amerikanischer Abrüstung nicht übereinstimmt, in gutem Glauben handeln könne"[9]. In „Virgin and Martyr" beschreibt Catherine Collins, eine junge Ordensfrau, die sich gegen den Vietnamkrieg engagiert, eine Vortragsveranstaltung mit Daniel Berrigan wie folgt: „Seine Rede war poetisch. Nicht so sehr rationale Argumente gegen den Krieg als vielmehr eine Ansammlung von Bildern, die uns antreiben sollten, gegen das Töten aufzuschreien ... Er ist bei seinen Vorträgen viel zorniger als in seinen Gedichten, ein dünner kleiner Mann mit brennenden Augen und einem verletzt wirkenden Gesicht."[10] Greeley hat diesem Roman folgende, auf einer Glocke der Holy Trinity Church in Cambridge zu findende Inschrift vorangestellt: „Ehre sei Gott in der Höhe und Verdammung allen Fanatikern."

Greeleys Einwände gegen die „Catonsville Nine" und die Brüder Berrigan sind pointiert bis undifferenziert, überspitzt und außerordentlich polemisch formuliert. Trotzdem enthalten sie einige wichtige und diskussionswürdige Anfragen. In einem Punkt jedoch irrte sich Greeley: Unmittelbar nach Catonsville war er besonders über die seiner Meinung nach viel zu große Zustimmung empört, die die Berrigans aus dem Kreis liberaler Katholiken, auch einiger katholischer Journalisten erhielten. Diese, so beklagte er sich, messen mit zweierlei Maß: „Wenn rechtsgerichteter Klerus die Akten des Finanzamts oder des Sozialversicherungssystems zerstören sollte, würden die liberalen Katholiken ernste Vorträge über die Bedeutung von zivilisiertem Verhalten, Rationalität, Dialog und Offenheit in der Gesellschaft halten. Doch man hört kein einziges Wort der Kritik oder des Zweifels, wenn die Brüder Berrigan das gleiche tun."

So allgemein stimmte diese Aussage nicht: In sogenannten liberalen, progressiven und radikalen katholischen Kreisen, auch innerhalb der Friedensbewegung, in der ziviler Ungehorsam grundsätzlich positiv gesehen wurde, gab es nämlich ein beträchtliches Maß an Kritik an der von den Berrigans gewählten Vorgangsweise, gerade auch von seiten sehr prominenter Vertreterinnen und Vertreter. Die 1980 im Ruf der Heiligkeit verstorbene Dorothy Day, die „Mutter und Lehrerin" (Nancy Roberts) der Berrigans, drückte beispielsweise ganz im Sinn Greeleys ihre Sorge darüber aus, daß Überfälle auf Einberufungsämter gleichartige Vergeltungsmaßnahmen provozieren würden, und führte als Beispiel den Einbruch in die Hauptge-

schäftsstelle der „War Resisters League" an, bei dem das Mitgliederverzeichnis dieser Antikriegsorganisation gestohlen wurde.

Dorothy Day

Dorothy Day gründete 1933 im Alter von 36 Jahren zusammen mit Peter Maurin den „Catholic Worker", eine sozialutopische, anarchistische und pazifistische Laienbewegung, die die bürgerlich-kapitalistische Kultur als unchristlich ablehnt und sich die Errichtung einer gerechten, egalitären und dezentralen Gesellschaftsordnung durch eine gewaltlose, persönliche und kommunitäre Revolution zum Ziel gesetzt hat. Bekannt wurde die Bewegung vor allem durch ihre „Gastfreundschaftshäuser" („houses of hospitality") in zahlreichen Städten der USA, in denen die Armen und Hungrigen mit Nahrung, Kleidung und Unterkunft versorgt werden, und ihre Zeitschrift „The Catholic Worker", die heute achtmal im Jahr erscheint und eine Auflage von über 100 000 Exemplaren erreicht.

Die Beziehung zwischen Dorothy Day und den Berrigans war eng, aber nicht spannungsfrei. Days Beurteilung der konfrontativen, Eigentumszerstörung enthaltenden Antivietnamkriegsaktionen war ambivalent und unterlag einer Entwicklung: War sie zuerst durchweg positiv eingestellt, so wurde sie zunehmend kritischer[11]. Kurz nach der Tat bezeichnete sie die Aktion der „Catonsville Nine" als ein „sehr starkes und phantasievolles Zeugnis gegen die Wehrpflicht", als „liturgische Handlung", „Gebetshandlung" und „Ausweitung der Eucharistie". Sie saß beim Prozeß gegen die Catonsville-Gruppe im Gerichtssaal und gestand bei einer begleitenden Demonstrationsveranstaltung ihre Sympathie für diesen „Akt gewaltloser Revolution" und „friedlicher Sabotage", schärfte ihren Zuhörern jedoch ein, daß sie jede Gewaltanwendung gegen Personen strikt ablehne.

Die Gefahr einer Eskalation der Eigentumszerstörungen in menschenverletzende Gewaltaktionen bereitete ihr zunehmend Sorgen. Die „gewalttätige Geisteshaltung" sei zwar momentan nur gegen „leblose Gegenstände" gerichtet, der nächste Schritt aber, befürchtete Day, sei der nicht mehr zu kontrollierende Einsatz von Bomben. Ein weiteres Defizit der von der US Catholic Left angewandten Methode schien ihr in der mangelnden Offenheit zu liegen, die sich nach Day unter anderem darin äußerte, daß staatliche Stellen über geplante Aktionen nicht benachrichtigt wurden. Day gab auch zu bedenken, daß die Gewissensentscheidung derjenigen, die als Soldaten in Vietnam kämpfen wollten, durch die Zerstörung ihrer Einberufungsunterlagen nicht respektiert würde, und zeigte Verständnis für Schwarze aus den Ghettos, die den Militärdienst als Aufstiegschance betrachteten: „Sie verteidigte die Entscheidungsfreiheit gegen ihre Beeinträchtigung durch einige Radikale der Mittelschicht, die bemüht waren, ihre eigene Reinheit zu bewahren." Die Weigerung der Berrigans, ihre Haftstrafe zum festgelegten Zeitpunkt anzutreten, und

ihre Flucht in den „Untergrund" hielt Day für eine unkluge Entscheidung. Hatte sie Daniel und Philip Berrigan als „großartige Menschen", als „Priester und Propheten" bezeichnet, so sprach sie jetzt von dem Jesuiten als einem „unreifen Romantiker".

Die Ausgabe des „Catholic Worker" vom Oktober 1961 enthielt einen Artikel des Trappistenmönchs Thomas Merton mit dem Titel „The Root of War", in dem er die Christen dazu aufrief, sich für die totale Beseitigung des Krieges einzusetzen. Daniel Berrigan fühlte sich davon stark angesprochen, teilte es Merton brieflich mit und wurde von diesem darauf in seine Abtei „Our Lady of Gethsemani" in Kentucky eingeladen. Es war der Beginn einer Freundschaft, die erst mit Mertons Unfalltod im Dezember 1968 abrupt endete.

Thomas Merton

Thomas Merton ist zweifellos eine der bedeutendsten Gestalten der US-amerikanischen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Nach einer bewegten Jugend- und Studentenzeit wurde der 1915 in der französischen Stadt Prades geborene Merton mit knapp 24 Jahren in New York in die katholische Kirche aufgenommen; drei Jahre später trat er in den Trappistenorden ein. War Merton am Anfang seines Klosterdaseins von der strengen Lebensform, dem strikten Tagesablauf, der nahezu absoluten Unterwerfung unter den Abt angetan gewesen, so wurde er im Lauf der Jahre zu einer kontroversen monastischen Gestalt, die ein Einsiedlerleben führte, sich mit Zen-Buddhismus und Psychologie, Philosophie und moderner Literatur beschäftigte, die sich für Jazz und Protestsongs begeisterte und politische Schriften, vor allem zur Friedensproblematik, verfaßte.

In Mertons Verständnis gewaltlosen gesellschaftsverändernden Handelns spielt der Respekt vor dem Andersdenkenden und dessen Befürchtungen eine entscheidende Rolle. In seinen Schriften zur Friedensthematik[12] forderte er ein „tiefes geduldiges Mitgefühl für die Ängste der Menschen, Bereitschaft, vom Gegner zu lernen, und Respekt für konträre Ansichten". Ziviler Ungehorsam, dem er grundsätzlich positiv gegenüberstand, solle die Gegnerschaft zwischen Menschen nicht verschärfen, sondern Offenheit, Kommunikation und Dialog fördern. Merton wies auf die auch gewaltlosen Protestformen innewohnende Gefahr hin, andere zu provozieren und eigene Tendenzen zur Selbstgerechtigkeit zu bestärken: „Wir wissen, daß unsere unbewußten Motive unsere Gewaltlosigkeit manchmal zu einer Form moralischer Aggression oder subtiler Provokation machen können, die dazu dient (ohne daß es uns bewußt ist), das Böse, das wir im Gegner zu finden hoffen, ans Tageslicht zu bringen und uns auf diese Weise vor uns selbst und in den Augen ‚anständiger Menschen' zu rechtfertigen."

Ein hohes moralisches Ideal birgt nach Merton das Risiko heuchlerischen Den-

kens in sich, Gewaltlosigkeit sei da keine Ausnahme. Dies führe aber zu einer Trennung der Menschen: „Auf der einen Seite das moralisch und sozial hochstehende Selbst und die Elite, der es angehört. Auf der anderen Seite die ‚anderen', die Bösen, die Unerleuchteten, seien es nun Kommunisten oder Kapitalisten, Kolonialisten, Verräter, das internationale Judentum oder Rassisten etc." Merton hegte den Verdacht, daß ausgesprochen provokative Friedensaktionen diese Polarisierung fördern. In einem Brief an den kanadischen Erzbischof George Bernard Flahiff drückte er diese Sorge wie folgt aus: „Es gibt die Versuchung, daß jedermann ‚prophetisch', das heißt spektakulär und dramatisch, sein möchte, und das ist nicht die Antwort, die wir zur Zeit brauchen." [13]

Die eben dargelegten Ansichten Mertons lassen vermuten, daß er mit der Aktion der „Catonsville Nine" Schwierigkeiten hatte. In der Tat: Zwar klingt in einer Tagebucheintragung Mertons kurz nach Catonsville so etwas wie verhaltene Begeisterung für den Mut der Berrigans durch, längere Ausführungen in einem Artikel der Zeitschrift „Ave Maria" [14] hinterlassen aber den deutlichen Eindruck, daß Mertons Skepsis stärker blieb als seine Zustimmung: „Die offensichtliche Verzweiflung der Baltimore nine [sic!] hat ... mehr erschreckt als erbaut." Er meinte, daß die Zerstörung von Einberufungsakten durch die Catonsville-Gruppe in der Geschichte des Vietnamprotests deshalb ein wichtiges Ereignis sei, „weil es auf einen neuen Grenzfall hinzuweisen scheint: Es sieht so aus, als ob die Friedensbewegung ebenfalls nur noch einen Schritt von der Gewalt entfernt ist." Allerdings bewegte sich die Aktion von Catonsville mit ihrer Zerstörung von Regierungseigentum nur am Rand der Gewalttätigkeit und sei deshalb noch zu Recht als „Versuch einer prophetischen gewaltlosen Provokation" zu bewerten.

Mertons Angst, die Friedensbewegung könne sich zunehmend gewaltsamer Vorgehensweisen bedienen, war aber gewachsen. Er plädierte deshalb in dem Artikel für die Beibehaltung gewaltloser Protestformen: „Gewaltlosigkeit ist keine Taktik, die man einmal verwendet und dann aufgibt." Im Gegensatz zur Kritik Greeleys, der den Berrigans mangelndes strategisches Denken vorwarf, und eigenen Äußerungen der Brüder, die eine vorrangige Effizienzorientierung ihres Handelns zurückwiesen, diagnostizierte Merton bei den „Catonsville Nine" eine zu starke utilitaristische Erfolgsorientierung, für die das Bemühen um möglichst große Medienresonanz und möglichst effektive Behinderung der Wehrerfassung seiner Meinung nach entscheidende Anhaltspunkte darstellten.

Mertons Protest und Widerspruch gegen Krieg und Ungerechtigkeit waren primär dialogisch, bewußtseinsbildend, didaktisch und unspektakulär, während die US Catholic Left und die Berrigans eine vorrangig aufrüttelnde, dramatische, anklagende und provokative Taktik wählten. Mertons Unsicherheit und Besorgnis gegenüber der Protestmethode der Catholic Left hatten wohl ihren tiefsten Grund in seiner Überzeugung, daß „Gewaltlosigkeit jede bequeme und fanatische Selbstgerechtigkeit zu vermeiden hat und davon Abstand nehmen muß, sich mit dramati-

schen selbstgerechten Gesten zufriedenzugeben“ [15]. Hierin war sich Merton übrigens weitgehend einig mit der prominenten Theologin Rosemary Ruether, mit der er einen längeren kontroversen Briefwechsel über die Berechtigung monastischen Lebens in der modernen Welt geführt hatte.

Rosemary Ruether

Rosemary (Radford) Ruether, eine der bedeutendsten feministischen Theologinnen, lehrt als Katholikin am Garrett Evangelical Theological Seminary in Evanston, Illinois. Zur Zeit des Vietnamkriegs teilte sie mit den Berrigans das entschiedene Engagement für den Frieden, nicht aber die konkrete Vorgehensweise. Unmittelbar nach der Aktion von Catonsville hatte sie Daniel Berrigan in zwei offenen Briefen in der progressiven katholischen Zeitschrift „National Catholic Reporter“ [16] scharf angegriffen. Einer der Vorwürfe stellte den Kommunikationswert der verwendeten Symbolik und damit die Wirkung der Aktion auf die Öffentlichkeit in Frage: „Wenn diese Aktionen als ernsthafte Sabotage gedacht sind, dann richten sie nicht genug Schaden an. Wenn sie aber ausdrucksstarke Symbole sein sollen, dann gelingt es ihnen nicht, die Botschaft gut genug zu vermitteln.“ Ein anderer Einwand betraf das Selbstverständnis der US Catholic Left, das nach Ruether eine Tendenz zu elitärem, ausgrenzendem Denken aufwies, eine „Art von sektiererischer Gesinnung, die ... den Rest der Menschheit exkommuniziert“. Die aus dieser Mentalität folgenden Verteufelungen seien aber nicht nur gegen die Repräsentanten der herrschenden gesellschaftlichen Machtstruktur, sondern auch gegen die Mitstreiterinnen und Mitstreiter in der Friedensbewegung gerichtet, die die Ziele, nicht aber die Methode teilen. „Dies ist es, was ich mit sektiererisch meinte“, schrieb sie in ihrem zweiten offenen Brief an Daniel Berrigan, „die Unfähigkeit, es für möglich zu halten, daß jemand sich genauso leidenschaftlich wie Du in dieser Frage engagiert und dennoch die Taktik, die Du gewählt hast, für unakzeptabel hält.“ Die Theologin bemängelte zudem, daß der Jesuit sich nicht um eine Analyse politischer Strukturen kümmere, und kritisierte den Persönlichkeitskult, den er um seine Person schaffe. In einem privaten Brief an Daniel Berrigan schrieb sie, daß sie ihre Stimme allein schon deshalb kritisch gegen ihn erhoben habe, „um zu verhindern, daß viele idealistische junge Menschen, die über wesentlich weniger Geldmittel zur Bezahlung ihrer Verteidiger verfügen ..., in der Nachfolge des ‚großen Vorbilds‘ in die Gefängnisse drängen“ [17].

War Dorothy Day mit zeitlicher Entfernung von der Aktion der „Catonsville Nine“ zunehmend reservierter gegenüber den Berrigans geworden, so verlor Rosemary Ruethers Kritik allmählich an Schärfe. In einem Sammelband, der drei Jahre nach Catonsville erschien, attestierte sie dem Zeugnis der Brüder eine bewundernswerte Kompromißlosigkeit und Klarheit. Sie gestand, die Fähigkeit zur pro-

phetischen Konfrontation mit den bösen Mächten dieser Welt selbst ausreichend zu besitzen und auch jene Hochstimmung zu kennen, in der es ihr möglich wäre, ein Einberufungsamt zu überfallen. Dennoch blieben Vorbehalte, vor allem hinsichtlich des konfrontativ-ausgrenzenden Charakters solcher Handlungen.

Sie illustrierte ihre Bedenken anhand einer von ihr selbst geleiteten Protestaktion, bei der eine kleine Delegation von Frauen im US-Justizministerium vorsprach, um ein bestimmtes Vorgehen der Justiz gegenüber der Catholic Left anzuprangern[18]. Der Beamte, der die Gruppe empfing, ein gewisser Francis Xavier Worthington, wurde von Ruether in einer fulminanten Rede scharf attackiert und rhetorisch brillant niedergemacht. Die Sicherheitsmaßnahmen des Ministeriums, Bewaffnung, Abhörwanzen, versteckte Kameras, wurden von Ruether mit einer vernichtenden Bemerkung über die „faschistische, von Verfolgungswahn gekennzeichnete Atmosphäre, die für das Justizministerium typisch ist", kommentiert. Ruether wurde für ihre kämpferische Rhetorik von den anderen Frauen gelobt und bekennt, über ihre Beteiligung an der Protestveranstaltung froh gewesen zu sein. Dennoch, so fügt sie hinzu, sei sie nicht zufrieden gewesen. Denn es sei ihr zwar gelungen, Mr. Worthington anzuprangern und zu verurteilen, nicht aber, näher an ihn heranzukommen, menschlich zu ihm vorzudringen, ihm seine Ängste vor den Friedensaktivistinnen zu nehmen. Die eigentliche Aufgabe gewaltfreien Handelns bestünde aber darin, Ängste bei Menschen, gerade auch bei Gegnern, abzubauen. Dies sei wesentlich wichtiger als moralische Entrüstung und die schroffe Distanzierung gegenüber Andersdenkenden. Es gelte zu erkennen, daß auch jemand wie Francis Xavier Worthington Ideale habe und sich um sein Land sorge: „Wenn es uns nicht gelingt zu verstehen, daß auch Mr. Francis Xavier Worthington ein engagierter und idealistischer Mensch ist, (seinen Erkenntnismöglichkeiten nach) gerade so engagiert wie Daniel Berrigan SJ und Philip Berrigan SSJ, dann werden wir niemals etwas über Mr. Francis Xavier Worthington verstehen."

Rosemary Ruether bekennt, daß es ihr schwerfalle, Ärger durch Mitgefühl in Schranken zu halten, daß es für sie mühsam sei, die unbedingte Achtung vor der anderen Person, ihren Idealen und Werten bei aller Kritik durchscheinen zu lassen. Bei den Berrigans jedenfalls könne sie diese notwendigen Qualitäten, um die sie selbst ringe, nicht entdecken. Dies sei aber der Grund, schreibt sie abschließend, „warum ich mich an der exzellenten ... Rhetorik jener besten der Propheten, Daniel und Philip Berrigan, nicht freuen kann".

Ungnädige Ausgrenzungen

Die US Catholic Left hat Anteil an der Geschichte vom Aufstieg und Niedergang der amerikanischen Linken[19], deren Erforschung gegenwärtig im Fachgebiet der Amerikanistik auf erhöhtes Interesse stößt. Sie ist nur als Teil der New Left der

sechziger Jahre und vor dem Hintergrund der damaligen Aufbruchs- und Umbruchssituation adäquat zu verstehen. Durch die Eskalation des Kriegs in Vietnam verlor die eigene Regierung für viele Amerikaner zum ersten Mal ihre machtpolitische Unschuld. Die Bürgerrechtsbewegung hatte zudem das Handlungskonzept des zivilen Ungehorsams, das in den USA eine lange Tradition besitzt, als Methode zur nachdrücklichen Artikulierung und gar Durchsetzung politischer Forderungen populär gemacht[20].

Die geschilderte Kontroverse über die US Catholic Left und die Brüder Berrigan ist ein lebhaftes und für den amerikanischen Katholizismus klassisches Beispiel dafür, wie Christinnen und Christen um die Frage ringen, auf welche Weise sie ihre Überzeugungen in den öffentlichen gesellschaftlichen Diskussionsprozeß einbringen sollen und wie sie die von ihnen vertretenen Anliegen so artikulieren können, daß Gesellschaft und Regierung sie beachten. Alle an der Catonsville-Diskussion Beteiligten hatten ja dasselbe Ziel: die Beendigung des militärischen Engagements der USA in Vietnam. Gegensätzlicher Ansicht war man nur in der Frage nach der besten Methode, dies zu erreichen.

Die dargelegte Diskussion spricht weitgehend für sich selbst und bedarf nicht unbedingt längerer Erläuterungen. Abschließend werden deshalb die vorgebrachten Argumente weder rekapituliert noch ausführlich kommentiert, sondern lediglich durch einige knappe Bemerkungen ergänzt. Daniel und Philip Berrigan, so ist zunächst einmal festzuhalten, verdienen es, ernst genommen, beachtet und anerkannt zu werden. Andrew Greeleys Etikettierung und Aburteilung des Jesuiten als „unzivilisierten Fanatiker" und seine ungnädige Ausgrenzung der Brüder aus dem Kreis seriöser Gesprächspartner sind deshalb zurückzuweisen. Die Berrigans sind verantwortungsbewußte und in mancher Hinsicht bewundernswerte und vorbildhafte Menschen. Sie betrachten die US-Gesellschaft aus der Perspektive ihrer Opfer, engagieren sich für die Notleidenden und für atomare Abrüstung, leben bescheiden, glaubwürdig und konsequent. Sie bemühen sich, abgestumpfte Menschen aus ihrer Lethargie zu reißen und ihnen die Augen zu öffnen für jene scheinbar „trivialen Greueltaten" (Walker Percy), die auch in ihrer Gesellschaft und im Namen ihrer Regierung begangen werden. Sie gehören zu den „prophetischen Schockminoritäten", deren Aufgabe Jacques Maritain darin sah, „die Menschen aufzuwecken ..., damit sie mehr tun als bloß ihren täglichen Geschäften nachzugehen"[21]. Die Aktion von Catonsville wurde von den Berrigans ja als ein solcher Weckruf und Aufschrei verstanden.

Doch gerade die Protesthandlung der „Catonsville Nine" offenbart auch die problematische Kehrseite des Berriganschen Zeugnisses. Der Soziologe Gordon Zahn[22] wies zu Recht darauf hin, daß die Tat fast ausschließlich bei einer sehr kleinen Gruppe von Anhängern zu einer Mobilisierung und weiteren ähnlichen Widerstandshandlungen führte, jedoch unheimlich viele Menschen, darunter aktive Mitglieder der Friedensbewegung, durch die in ihren Augen übertriebene Form

des Protests abgestoßen wurden. Diese Ablehnung und dieses Unverständnis aber wurden und werden von den Berrigans für weitgehend irrelevant erachtet. Es geht ihnen um prophetische Urteile, um spektakulär inszenierte moralische Empörung, nicht um in einer Demokratie durchsetzbare politische Alternativen.

Den politisch-theologischen Hintergrund dafür bilden ihre anarchistische Überzeugung von der völligen Sinnlosigkeit einer demokratischen Reform bestehender Strukturen und ihr Kirchenbild, das sektiererische Züge trägt. Damit hängt zusammen, daß die Berrigans einen unhinterfragten, of biblisch-fundamentalistisch begründeten Erkenntnisvorsprung für ihr prophetisches Zeugnis reklamieren, der den theologisch-ethischen Diskurs erschwert[23]. Der Einwand, den der amerikanische Sozialphilosoph Michael Walzer[24] gegen Herbert Marcuse erhoben hat, gilt in gewisser Weise auch für die Berrigans: Sie bemühen sich nicht um einen Dialog mit gewöhnlichen, durchschnittlichen Amerikanern und unternehmen kaum Anstrengungen, deren Innenleben zu verstehen oder sich darauf einzulassen. Im Gegenteil: Das Urteil der Brüder über die Mittelschichtbürger und -bürgerinnen der USA steht fest und fällt vernichtend aus: „Wir verhalten uns gerade nicht so", sagte Philip Berrigan vor einigen Jahren in einem Interview zu mir, „wie dies Amerikaner normalerweise gegenüber ihren Mitmenschen tun: lieblos, gewalttätig, ausbeuterisch."

Ein pauschales denunziatorisches Verdikt dieser Art aber, für das übrigens durchaus Entsprechungen in manchen linkskatholischen (und rechtskonservativen!) kirchlichen Kreisen des deutschen Sprachraums zu finden wären, grenzt die überwiegende Mehrheit des eigenen Volkes ungnädig aus. Undifferenzierte und herabsetzende Kommentierungen und Stigmatisierungen sind aber selbst lieblos und verbal gewalttätig. Sie sind empirisch nicht aufrechtzuerhalten[25], unfair und überheblich. Aus kommunikationspsychologischer Sicht[26] vermindert sich dadurch die Chance christlicher Gesellschaftskritik, wirklichkeitsverändernde Resonanz zu finden.

Philip Berrigans Ausgrenzung der „Durchschnittsamerikaner" ist programmatisch für den exklusiven Anspruch und eine gewisse sektiererische Militanz des Berriganschen Welt- und Kirchenbilds. Sie bestätigt, wie berechtigt und notwendig die Kritik Ruethers, Mertons, Days und teilweise auch Greeleys an bestimmten politischen Positionen, an Elitedenken und Rhetorik von Daniel und Philip Berrigan im Anschluß an die Aktion von Catonsville waren. Wer für den Frieden eintritt, sollte bei allem aufrüttelnden gesellschaftskritischen Pathos und aller berechtigten harten Auseinandersetzung in Sachfragen die grundsätzliche Wertschätzung für den Andersdenkenden nicht aufgeben, auf intolerant vorgetragene absolute Wahrheitsansprüche verzichten, nicht schrecklich vereinfachenden Polarisierungen und Deutungsmustern der gesellschaftlichen Realität erliegen und sich darum bemühen, „Wörter zu Pflugscharen"[27] umzuformen. Was Johannes Paul II. im Juli 1991 zu einer Gruppe italienischer Bischöfe sagte, ist für die kirchliche Sozialver-

kündigung im allgemeinen unverzichtbar. Der Papst rief seine Mitbrüder dazu auf, im Dialog mit den Menschen von heute liebend und verständnisvoll zu sein. Polemik oder harte und heftige Verurteilung würden zu nichts führen[28].

ANMERKUNGEN

[1] Press Statement, in: Ph. Berrigan, A Punishment for Peace (New York 1971) 199, 201.
[2] C. Meconis, With Clumsy Grace. The American Catholic Left 1961–1975 (New York 1979) 7.
[3] D. Berrigan, The Trial of the Catonsville Nine (Boston 1970).
[5] Ebd. 93.
[5] D. Berrigan, Sermon from the Underground, in: Witness of the Berrigans, hrsg. v. S. Halpert, T. Murray (Garden City 1972) 141f.
[6] Berrigan Priests could have thwarted Hitler, in: The Catholic Standard, 7.1. 1972, 3.
[7] A. Greeley, Phrenetic?, in: Holy Cross Quarterly Nr. 1, Bd. 4 (1971) 15.
[8] Ders., Confessions of a Parish Priest (New York 1986) 48, 239. Zur weiteren Auseinandersetzung mit den Berrigans: ders., Phrenetic?; ders., Building Coalitions (New York 1974); ders., Divine Disobedience, in: The New York Times Book Review 31. 5. 1970, 2, 13; ders., L' Affaire Berrigan, in: The New York Times, 19. 2. 1971, 37c.
[9] Ders., Lord of the Dance (New York 1984) 223.
[10] Ders., Virgin and Martyr (London 1985) 265.
[11] Zur Auseinandersetzung Dorothy Days mit den Berrigans: D. Day, By Little and By Little (New York 1983); dies., On Pilgrimage: The Sixties (New York 1972); F. du Plessix Gray, Divine Disobedience (^{2}1970); A. Klejment, War Resistance and Property Destruction, in: A Revolution of the Heart, hrsg. v. P. G. Coy (Philadelphia 1988) 272–309; D. MacDonald, Revisiting Dorothy Day, in: The New York Review of Books Nr. 1, 28. 2. 1971, 12–19.
[12] Th. Merton, The Nonviolent Alternative (New York 1980).
[13] Ders., The Hidden Ground of Love (New York ^{3}1986) 249.
[14] Ders., Nonviolence Does Not-Cannot-Mean Passivity, in: Ave Maria, 7. 9. 1968, 9f.
[15] Ders., Alternative 213.
[16] National Catholic Reporter, 5. 6. 1968, 4; 26. 6. 1968, 4.
[17] R. Ruether, Brief an Daniel Berrigan vom 30. 10. 1969 (Department of Rare Books, Cornell University).
[18] Dies., Beyond Confrontation: The Therapeutic Task, in: The Berrigans, hrsg. v. W. Van Etten Casey, Ph. Nobile (New York 1971) 113–120.
[19] J. P. Diggins, The Rise and Fall of the American Left (New York 1992).
[20] K. Remele, Ziviler Ungehorsam (Münster 1992) 78–92.
[21] J. Maritain, Man and the State (Chicago ^{11}1963) 141.
[22] G. C. Zahn, Die Berrigans, radikales Engagement in Person, in: Kreuz kontra Krieg. Die Brüder Berrigan (München 1971) 42.
[23] W. Huber, Konflikt und Konsens (München 1990) 253–271.
[24] M. Walzer, Zweifel und Einmischung (Frankfurt 1991) 256f.
[25] Zum Altruismus der US-Amerikaner vgl. M. Hunt, Das Rätsel Nächstenliebe (Frankfurt 1992) 11–13.
[26] F. Schulz v. Thun, Miteinander reden. Allgem. Psychologie d. Kommunikation, Bd. 1 (Reinbek 1991) bes. 162, 188–192, 214f.
[27] A. Fill, Wörter zu Pflugscharen (Wien 1987); V. Zsifkovits, Ethik des Friedens (Linz 1987) 103–108, 193–196.
[28] KNA 8. Juli 1991.

Paul Konrad Kurz

Ironisches Spiel mit den Tafeln des Moses

Harry Mulischs Roman „Die Entdeckung des Himmels"

Während auf der forciert aufklärerischen Etage gekämpft wird gegen den Mythos und die Mythen, feiern mythische Worte und Bilder auf der poetisch-imaginativen Bühne nicht nur Urständ, sondern lustvoll Auferstehung. Mit Schlüsselworten aus dem Bereich der Religion bauen in jüngster Zeit auffallend viele Autoren ihren Romantitel suggestiv auf; meist ironisch, metaphorisch, satirisch. Nennen wir „Das Gottesprogramm" (John Updike) „Gestürzter Engel" (Per OLov Enquist), „Adam" (Ulla Berkéwicz, Erzählung), „Ausharren im Paradies" (Renate Feyl), „Belial oder die Stille" (Gert Heidenreich), „Die satanischen Verse" (Salman Rushdie), „Der Turm von Babel" (Hans Mayer, Erinnerungen), zuletzt Harry Mulisch mit dem Opus magnum „Die Entdeckung des Himmels".

Ironischer Stil im ironischen Zeitalter

In deutschen Landen sind wir literarisch längst – seit Thomas Mann und Robert Musil – im ironischen Zeitalter angekommen. Autoren reagieren ironisch auf das biblisch oder fundamentalistisch ernst Gemeinte. Sie schütteln es. Sie zersetzen es. Sie bauen die alten Worte und Bilder in ihr Erzählspiel ein. Sie treiben es durch ihr aufgeklärtes, religiös distanziertes Bewußtsein. Es muß dabei nicht blasphemisch zugehn wie bei Salman Rushdie. Adams mythisches Einssein am Uranfang ist bei Ulla Berkéwicz intellektuell und erotisch bewußt, fast mystisch eingesetzt. Insgesamt aber inszenieren Autoren mit den alten Vorstellungen und Bildern ihr postmodernes Spiel. Die Kritiker wissen es längst. Und viele aufgeklärte Leser freuen sich, daß sie verbindlicher Anteilnahme am einst Gesprochenen, Erzählten, Geoffenbarten entbunden sind. Nur einige Bürger und Christen warten noch (immer) auf die höhere Rede, auf den affirmativ religiösen Roman (den es gibt, aber nicht in Reinkultur), auf ihr „Erhabenes", auf das neu-nazarenische Bild, die poetische, vielleicht sogar pathetische Predigt. Ihre adventliche Erwartung wird literarisch meist enttäuscht. Die Enttäuschung bestätigt aber nur vermeintlich ihre „Frömmigkeit". Sie offenbart eher ihren Kontaktverlust mit gegenwärtigen Schreibstilen, Unfähigkeit und Unwillen, komplizierter gebaute, aus Wissen und Spiel vernetzte, mit Erinnerungen, Assoziationen, Anspielungen, Wortwitz arbeitende, spielerisch

sich aufführende größere Texte wahrzunehmen; von moderner Lyrik und Kurzprosa haben sich ohnehin die meisten Leser abgewandt.

Nein, die Autoren ersetzen nicht unser anderswo, nämlich im alltäglichen Produzieren und Konsumieren und im wochenendlichen Freizeitpark, abhanden gekommenes Erhabenes. Sie erfinden nicht mehr eine schöne Fabel zu unserem religiös Geglaubten. Sie kommen unserer Phantasielosigkeit nicht mehr mit ihrer Phantasie zu Hilfe. Sie wollen unser mühsam gefundenes und noch mühsamer tradiertes Credo nicht mehr auf einem ins Literarische verlängerten Laufsteg vorzeigen. Allerdings heben sie vielerorts Religiöses auf, Bruchstücke und Brocken, Alltägliches und Höchstes. Sie schreiben, weil die biblische und kirchliche Überlieferung voller Geschichten und Gestalten steckt. Sie schreiben, um die Leute zu erinnern, zu kratzen oder zu schockieren in ihren Einrichtungshäusern. Die Tradition als Steinbruch, als Tontafel, als Stimmgabel, als Himmelsgewölbe oder mächtiger Supermarkt, als Pfeifton, Orgelklang oder eben als schier unbegrenzte Spielwiese für Sätze, Geschichten, Wörter: sie ist vielen Autoren interessant als kreativer Stachel, als Wortspiel auf mehreren Ebenen, als Rede in mehreren Tönen.

Wenn man überlieferte Sätze und Gestalten aus einer modern freieren, fragenden, nicht mehr ehrfürchtig gläubigen, sondern subjektiv unverbindlichen Perspektive betrachtet, wenn man die alten Geschichten in einen neuen Rahmen stellt, Überliefertes mit Fiktivem und Fiktives mit nachweislichen Realien verbindet, kann daraus ein vergnügliches Erzählspiel werden. Die geistreich wortwitzigen, mehr melancholischen als täterischen Geschichten und ihre Gestalten agieren weder auf einer direkt bejahenden noch auf einer direkt verneinenden Sprachebene. Jeder Erzähler konstituiert sein eigenes Erzählfeld, seine Galerie, sein Parterre, sein Hotelzimmer, seine öffentlichen Plätze, seine privaten Bettkammern und öffentlichen Kapellen. Zu erkennen sind die Spielregeln der Räume und Etagen, der Ein- und Ausgänge. Irgendwie sind die meisten Romanautoren Moralisten und Narren in einem, Weltsucher und Textspieler, desillusionierte Parzivals, melancholische Hamlets, mephistophelische Faustpaktierer, Entertainer mit Kratzbürste, verschämte Kirchenbesucher, theatralische Müllverwerter.

Am Ende unseres Romans „Die Entdeckung des Himmels" entsorgt die städtische Müllabfuhr die in Rom mühsam entdeckten, nach Jerusalem eingeschleusten Tafeln des Moses. Detektivistische Arbeit war notwendig, eine fast kriminalistische Planung, der Einsatz himmlischen Personals, damit ein Abgesandter geboren werde. An seinen ursprünglichen Ort, in die Mitte der Welt, ins Allerheiligste sollten die Tafeln des Moses wieder gelangen. Als härteste „Software" sollten sie wieder Bedeutung erlangen. Aber sie werden – wie eine Diskette – „gelöscht". Umberto Eco, der Groß- und Altmeister des postmodernen Romans, läßt grüßen. Das komödiantische Spiel treibt aus einer Winternacht in Den Haag über Cuba, Auschwitz und Rom vorbei an der Klagemauer Jerusalems in die Al Aqsa-Moschee, dorthin, wo der Tempel stand, der heilige Fels, die Bundeslade. Die Mit-

te der Welt, betreut nicht von Priestern oder Poeten, sondern von der städtischen Müllabfuhr. Aber was der Erzählvorgang an Zeitgeschichte, an Personbeziehungen, an Zuneigung und Konflikten, an Machenschaften und Morden, an Einsichten, Aussichten, Gesprächen und inneren Monologen transportiert, das macht den großen Roman aus: die Erschaffung einer Welt aus Worten, überschaubar natürlich, mit bedenklichen Reibungen von Personen an der sogenannten Wirklichkeit.

Kaum ein Autor in unseren Regionen glaubt – wie weiland Großvater Brecht, der Klassiker ideologischer Verkündigung –, er könne durch Schreiben Wirklichkeit verändern. Nicht verändern, ein Stück ansichtig machen wollen Schriftsteller die Welt, gesellschaftskritisch, zornig oder heiter, meist ironisch. Zuletzt müssen Autor wie Leser aushalten das „Gewicht der Welt", die Macht der Verhältnisse, die Ohnmacht des einzelnen. In der Schweiz, wo die „Wirklichkeit" vielleicht am wenigsten veränderbar war, sprach Max Frisch von der „kombattanten Resignation" des Autors. Jeder Autor will sein und seiner Zeitgenossen Bewußtsein kritisch mit Sprache begleiten. Aber man unterschätze nicht die alte Lust des Erzählens. Moralischer Antrieb und kreatives Wortspiel müssen nicht getrennt sein. Mancher Autor bekennt, daß er der an- und eindrängenden Wirklichkeit nur durch Schreiben standhalten könne. Der Wirklichkeit ausgesetzt, versucht er, sie durch Worte erträglich zu machen. So jüngst Martin Walser in seinem Roman „Ohne einander" (1993). Und wodurch macht er sie erträglich? Durch Anschauen, Bewußtmachung, Sprachsuche, Ironie. Durch Ironie und auch Satire. Das wußte Thomas Mann; das entdeckte Friedrich Dürrenmatt.

Durch Ironie (und Satire) hält ein Autor die schmerzlich erfahrene Wirklichkeit auf Distanz. Durch Ironie entzieht sich der moderne Autor den übermächtigen Systemen, Ideologien, Dogmen, sogar den mythisch fundierten, den theologisch formulierten. Am weitesten in dieser Befreiung, bis zur Loslösung und intendierten Auflösung des Gemeinten, gehen die Dekonstruktionisten. Entschieden weniger aggressiv, sogar humorvoll, meist freundlich und, weil die schöne Einfachheit dahin ist, traurig, erzählen die Autoren der Postmoderne. Die alten Wahrheiten sind ihnen nicht mehr recht faßbar. Sie greifen zu wenig in das Gefüge der Welt und sie erklären diesen an Worten und Zeichen überbordenden Wirrwar zu wenig. Traurig, weil die alten Wahrheiten die Welt nicht mehr zentrieren, traurig über die Teilwelten des Wissens, die sich dezentriert lagern. Die Freundlichen unter den Schreibern praktizieren Gelassenheit; nicht die geringste unter den Tugenden.

Schwierig aber wird ironisches Erzählen, wenn es Glaubensaussagen einschließt, für den biblisch und kirchlich orientierten Menschen – sei er orthodoxer Jude, Christ oder Muslim (siehe den Streit über „Die satanischen Verse" mit anhaltender Todesdrohung für den Autor). Schwierig wird es für den Glaubenden, wenn mit seinen Glaubenssätzen ironisches oder gar satirisches Spiel getrieben wird. Der Glaubende will seine Tradition nicht erschüttert, nicht in Frage gestellt sehen. Schwierig wird es für ihn, wenn biblische Elemente spielerisch in einen un-

biblischen Baukasten versetzt werden. Und dies ist der Fall im Roman „Die Entdeckung des Himmels".

Goethe hat aus seinem Weltverständnis und seiner Weltfrömmigkeit (das Wort wurde von ihm gebildet) gewarnt vor hemmungslos ausgreifender Ironie, die alles Festgefügte erschüttert. Er spürte zutiefst Ehrfurcht vor religiösen Grundüberzeugungen. Der mehr als generationsjüngere Heinrich Heine wehrte sich mit Ironie heftig gegen alle jüdische und christliche „Jehova"-Tradition, gegen die Anmaßung fürstlicher Zensur. Vielleicht war diese ironische Differenz einer der Hauptgründe seiner Abneigung gegen Goethe.

Wir Söhne, Enkel und Töchter des zwanzigsten Jahrhunderts sind literarisch, philosophisch, aber auch politisch weit vorgerückt ins ironische Zeitalter. Wir sehen nicht nur die List, sondern auch die Ironie, sogar zynische Gestalten und Kräfte der Geschichte. Der Glaubende muß sehen, wie er sich darin zurechtfinde, verständige, bewahre. Der Christ muß intensive Bewußtseinsarbeit treiben, um die zynischen Nachrichten, die ironischen Reden, die unterschiedlichsten Botschaften und Botschaftsansprüche zu unterscheiden und von der einen, geoffenbarten „Botschaft" zu trennen. In unserem Bewußtsein versammeln sich gegenläufige Ansprüche. In unserem Hirn häuft sich Widersprüchliches an Wissen, Erfahrung, Nachricht. Die Ideologen wie die Fundamentalisten machen es sich einfach. Sie haben ihre Perspektive gefunden. Sie setzen die Welt auf ihren geschmälerten Nenner. Sie produzieren gewalttätig und ziehen sich auf die innerste, exklusivste Friedens- und Versöhnungsbotschaft zurück. Sie verweigern differenzierte Wahrnehmung, ein differenziertes Geschichts- und Weltbewußtsein. Sie verschleiern und belügen sogar ihr eigenes Bewußtsein. Wer heute als Christ, Jude oder Muslim Literatur liest, der muß sich angestrengter Bewußtseinsarbeit aussetzen, wenn er am biblischen Buch festhalten und die Bücher der Zeitgenossen lesen will. Immer mehr Christen und solche, die sich fromm dünken (manchmal auch bequem), ziehen sich vom literarischen Diskurs zurück – um den Preis, daß literarische und christliche Kultur, die sich einmal nahe waren, immer weiter auseinanderdriften.

Keine Angst vor ironischen Autoren. Anderswo sind wir längst ins zynische Zeitalter vorgerückt[1]: Politische Macht wird zynisch zur Vernichtung von Menschen, Völkern, Städten, ganzen Regionen eingesetzt. Reden wir von den Autoren, die niemand töten, aber ihre Schwierigkeiten haben mit ihrem Erkennen und unserer Unterhaltung. Eingestimmt, ermutigt und gewarnt dürfen wir uns auf den achthundertseitigen Roman „Die Entdeckung des Himmels"[2] von Harry Mulisch einlassen. Mulisch, geboren 1927 in Haarlem, gehört, zusammen mit Hugo Claus und Cees Nooteboom, zu dem Dreigestirn niederländischer Autoren, alle zwischen 60 und 65 Jahre alt. Nooteboom und Mulisch sind in den letzten Jahren weltberühmte Autoren geworden. Auch hierzulande bewundert man ihren Einfallsreichtum, ihre lockere Erzählweise, die Dichte aus Wissen, Erfahrung und sprachlichem Witz, vorgetragen mit tolerantem, ja versöhnendem Humor. Die Frankfurter Buchmesse

hat die Nachbarn vom Niederrhein im Oktober 1993 mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht. Wiederholt haben in diesem Jahrhundert kleinere Länder der europäischen, ja Weltliteratur starke Impulse verliehen. Man denke an Irland mit James Joyce und Bernard Shaw, an Österreich mit Robert Musil, Hermann Broch, Joseph Roth in der ersten Jahrhunderthälfte, mit Thomas Bernhard und Peter Handke in der zweiten. Aber während irische Autoren den englischen Sprachraum, österreichische den deutschen ohne Übersetzung offen hatten, bedurfte und bedarf die niederländische Literatur der Übertragung in andere Sprachen, um Wirkung zu erlangen.

Der Prolog der Himmlischen

Harry Mulisch erzählt seinen Roman „Die Entdeckung des Himmels" auf einer Hauptbühne und von der Galerie herunter. Die Hauptbühne reicht von Den Haag bis Cuba, Auschwitz, Rom und Jerusalem. Für die obere Etage, die Galerie, scheint Goethes „Prolog im Himmel" Pate gestanden zu haben. Dort wird der Herr von den Erzengeln gerühmt für den wunderbaren, unerschütterbaren Gang der Welt. Danach garantiert der Gerühmte die letztunendliche Rettung des von Mephisto versuchten Erdenbürgers Faust. „Gerettet" wird in Mulischs Roman niemand, und auch die in Rom entdeckten Tafeln des Moses nur vorübergehend, ehe sie, in grotesker Manier, von der Müllabfuhr, sei es als „Hardware" in Stein, sei es als „Software" als Programm „gelöscht" werden. Nein, die klassische, ins Metaphysische ausgreifende Rettung ist im ironischen Zeitalter nicht möglich, ein planvolles Vorgehen zumindest im Roman denkbar.

Im Prolog spricht ein oberer Himmlischer (das Wort „Engel" wird tunlichst vermieden) mit seinem Unterengel, fast wie der Chefplaner eines Sicherheitsdienstes, über den „Auftrag". Der auf Erden Agierende soll dafür sorgen, daß die Tafeln des Moses, genannt „Testimonium", aufgefunden und nach Jerusalem zurückgebracht werden. Die Gesetzestafeln vom Sinai begründeten und besiegelten einst den Bund zwischen Gott und den Menschen. Der Verlust, das nicht mehr Bekanntsein der Tafeln, erklärt den desolaten Zustand der Menschen auf Erden. Himmel und Erde, betont der Autor, sind einander durch das Wort verbunden. Auch am Romanende, wenn die Tafeln im Müll verlorengehen, gilt dieser Satz. Was bleibt, ist der Roman, der intelligente, angestrengt-witzige, kaum jemals (wie bei Faust) hochmütige Dialog des Menschen mit dem „Himmel".

Statt Goethes das Leben und dessen Sinn garantierenden Herrn hat es bei Mulisch der Chef so eingerichtet, „daß wir (d. s. die Himmlischen) in unserem Unendlichen Licht für jede Kombination aus einer Samenzelle und einer Eizelle jeweils einen Funken haben". Der höchste Funke ist „der Logos Spermatikos – das Absolut Unendliche Licht!" Bei dieser Evokation bricht der Hochhimmlische (wie

die liturgischen Erzengel) in sein dreimaliges „Heilig" aus. In Goethes Faust-Welt heißt die Gegenkraft Mephistopheles. In Mulischs Faustiade des späten 20. Jahrhunderts (die „Angelegenheit" muß vor dem Jahrtausendende erledigt sein) heißt die Gegenkraft Naturwissenschaft, empirisches, eigenständiges und natürlich auch aufmüpfiges Denken. Die Naturwissenschaft hat die Stelle Mephistos eingenommen, Francis Bacons experimenteller Geist die Stelle des ins Unendliche drängenden Faust („daß ich erkenne, was die Welt/im Innersten zusammenhält"). Ergebnis der neuen Verbindung war kein Homunculus, sondern, so der erfahrende untere Engel, die Entdeckung des DNS, des Trägers der genetischen Information. Nicht mehr die Gebote des Moses, das DNS gilt als Welt-Code. Mit diesem Einfall und der ausdrücklichen Beziehung auf Goethes Faust-Konstellation von Himmel und Erde, gelingt es Mulisch, den Gegensatz von altbiblischem, geglaubtem Weltbild und naturwissenschaftlich aufgeklärtem Denken in eine erzähl-mythische Fabel zu fassen.

Die Romanfabel

Der Roman berichtet von den Auftraggebern und von jenem jungen Mann, der den Auftrag ausführt. Von der äußeren Struktur her ist er in vier Teilen gebaut mit 65 Kapiteln, Prolog, Epilog und drei Intermezzis zwischen den Teilen. In einem Interview stellte Harry Mulisch die Erzählgattungen so vor: „Die ersten beiden Teile bilden einen psychologischen Roman, der dritte Teil ist ein Bildungsroman, und es endet als Abenteuerroman. Auf einer anderen Ebene könnte man es ein Mysterienspiel nennen." [3] Zugleich wird ein Zeitalter besichtigt. Es ist die Zeit der Studentenproteste und des Vietnamkriegs. Politische Verhältnisse und kulturelle Stimmung, Strömungen der niederländischen Nachkriegsgesellschaft bilden den Hintergrund. Nicht nur zeitgeschichtliches, sondern auch autobiographisches Material wird in die erzählte Geschichte realistisch eingeführt, nicht zuletzt als (authentische) Beglaubigung des Erzählten.

Für den zu gebärenden „Abgesandten" entwickelt der Autor – in klassischer Manier – eine Genealogie. Die Vorgeschichte wird begrenzt durch die beiden europäischen Weltkriege. Vorgestellt werden die Großeltern Delius väterlicherseits und die Großeltern Brons mütterlicherseits, kein „Lob des Herkommens", aber eine richtige Familiengeschichte. 1933 wird Sohn Max Delius, der Vater des Abgesandten Quinten, 1946, „am Ende des Babybooms" nach dem Krieg, wird Ada Brons, dessen Mutter, geboren. Für die Zeugung kommen zwei Väter in Frage, Onno, der Ehemann Adas, und Freund Max. Entbunden werden muß „unser Moses" nach dem Autounfall der Mutter mit nachfolgendem Koma durch Kaiserschnitt. Man schreibt das Jahr 1968. „So ein bildhübsches Kind habe ich noch nie gesehen", sagt die Krankenschwester, und „er hat seit der Geburt nicht ein einziges

Mal geschrien". Das Wunderkind ist geboren. Obschon beide „Eltern" für die Erziehung ausfallen, wird es keinen psychischen Konflikt erleiden. Am Ende, wenn das „Testimonium" von ihm gefunden und nach Jerusalem zurückgebracht wird, schreibt man das Jahr 1985. Für zeitliche und örtliche Klarheit hat der auktoriale Erzähler gesorgt.

In einer Winternacht im Februar 1967 verläßt Max Delius eine Party in Den Haag. Auf dem Heimweg wird der Anhalter von Onno Quist im Auto nach Amsterdam mitgenommen. Eine große Freundschaft beginnt. Max, der Astronom, ist von Pflegeeltern katholisch erzogen worden. Onno stammt aus gutbürgerlichem, protestantischem Elternhaus. Er wird ein hochbegabter Sprachforscher, beschäftigt sich mit dem Entziffern alter Schriften. Als überzeugter Sozialist engagiert er sich mit entschiedenen Sympathien für eine neue Linke, eine Zeitlang politisch. Der Vater von Max ist geborener Österreicher. Er hat in den Niederlanden eine Jüdin geheiratet. Während der Besetzung kollaboriert er mit den Deutschen. Seine Frau wurde als Jüdin verhaftet. Die autobiographische Tragödie pulsiert untergründig durch den ganzen Roman. Max Delius macht sich bei seiner Muttersuche auf den Weg nach Auschwitz[4].

Die beiden Freunde Max und Onno sind nicht nur im gleichen Jahr 1933 geboren, sie wurden sogar am gleichen Tag gezeugt. Aus tiefem Erkennen, Einvernehmen und Fühlen ernennen sie sich zu „Zwillingen". „Jeder fühlte sich dem andern unterlegen, jeder war Knecht und zugleich Herr, wodurch eine Art von Unendlichkeit entstand, wie zwischen zwei Spiegeln, die sich ineinander spiegeln. Wegen ihres unzertrennlichen Auftretens auf der Straße und in den Cafés wurde manchmal über sie gesprochen wie über ‚Homo-Intellektuelle'" (44). Obschon Max Frauen liebt, Autos und elegante Kleidung, der kalvinistisch erzogene Onno aber eher ein leidenschaftsloser Typ ist, in seinem Äußeren ungepflegt, gingen sie – ohne Homosexualität – „nahezu symbiotisch ineinander auf". Deshalb verwundert es nicht, daß Ada die Geliebte von Max, aber Onnos Ehefrau wird. Als Ada, die junge Cellistin, nach Cuba eingeladen wird (es ist die große Zeit, als Schriftsteller und Künstler aus aller Welt nach Cuba wallfahrteten, Ernesto Cardenal wie Hans Magnus Enzensberger), wird sie von beiden begleitet.

Die Himmlischen inszenieren nicht nur eine pikante Zeugungsgeschichte, sondern auch Unfälle mit Todesfolgen. Die schwangere Ada fällt nach einem Autounfall im Sturm in ein Koma. Nach siebzehn Jahren Koma stirbt sie (Adas Mutter Sophia hat mitleidend nachgeholfen), ohne ihren Sohn jemals wahrgenommen zu haben. Max, der jahrelang ein verschwiegenes Verhältnis zu Sophia hat, zieht ihn zusammen mit der Großmutter auf. Als Max mit seinem grandiosen physikalischen und astronomischen Wissen, alkoholisiert, die Versöhnung von Quantentheorie und Relativitätstheorie, die beobachteten schwarzen Löcher (Quasare) und die Idee der „Ursingularität" zusammenführen, „die große Unifikation" herbeiführen will, wird er „dank des unglaublichen Zufalls, daß er genau an der Stelle

gesessen hatte", von einem faustdicken Meteoriten erschlagen. Heißt das im Roman, daß die Himmlischen dafür sorgen, daß die Weltformel bis auf weiteres nicht gefunden werden darf? Ist solch faustischer Drang eine Form von Hybris? Oder gehört dieser Tod nach dem äußersten Zugriff auf Erkenntnis zur Ironie des Romans? Vielleicht gar zu der – hier unpathetisch vorgetragenen – Tragödie des Sündenfalls?

Privat und öffentlich sind die siebziger Jahre eine Zeit der Umbrüche. Max, Sohn eines Kriegsverbrechers, machte sich auf die Suche nach seiner ermordeten jüdischen Mutter. Onno, Staatssekretär in einem Ministerium, wurde nach Übernahme der Regierung durch die Christdemokraten und Konservativen auf einen Abgeordnetenstuhl verwiesen. Als ein Ministeramt ansteht und sein Flirt mit Castros Cuba aufgedeckt wird, eine „Macke" in seiner Vita, zieht sich der Mann, der immer auch Bohemien und Abenteurer blieb, zurück. Ada unfalltot, Politik ein heuchlerisches Gerangel um Macht, seine Freundin Helga von einem Drogenabhängigen sinnlos ermordet: es ist zuviel. Ein Mann resigniert. Mit drei Briefen verabschiedet sich Onno von Heimat, Freund, Sohn. Der engelhaft aussehende Quinten wächst in einem alten Schloßgebäude in der Nähe von Amsterdam bei Max (dem vermeintlichen Ziehvater) und dessen Freundin, seiner Großmutter Sophia auf. Quinten ist an Kunst und Natur, aber wenig an der Schule interessiert. Ein Jahr vor dem Abitur schmeißt er die Schule. Er muß den verschwundenen Vater suchen und darüber hinaus seinen Traum, seine alle vorgestellte Wirklichkeit transzendierende Burg, den „Somnium Quinti". Als der Papst am 11. Mai 1985 in die Niederlande flog, fuhr Quinten nach Italien, um seinen Vater zu suchen. Wie daheim im Traum begegnet Quinten in Italien dem „heiligen Moses" mit seinen Gesetzestafeln, zuerst in Venedig.

In Rom sinniert Aussteiger Onno über die „Goldene Mauer", sein Inbild und Inbegriff überrationaler Macht. Für manche ist diese Übermacht Gott. „Die Machtlosen glauben, sie bestehe aus der Stein gewordenen Majestät der Mächtigen, die in manchen Fällen verehrt werden: als Befreier, als König, als Führer" (604). Die Mächtigen aber wollen die Machtlosen gar nicht sehen, sondern ihre Macht erhalten. Mehr noch, in jeder Körperlichkeit, in jeder Lebenszelle steckt und breitet sich Macht aus. Onno, Sprachgenie, Intellektueller, empfindsamer Philosoph, will die Moral neu bewertet sehen, nicht „kausal" (mit der sozialpsychisch attestierten Entschuldigung für fast jeden Mörder), sondern „final". Ein jeder soll verantwortlich sein für das, was er tut und bewirkt.

Auf seinem Suchtrip findet Quinten im Pantheon in Rom den vor vier Jahren spurlos entschwundenen Aussteiger-Vater Onno. Onno zeigt Quinten die Stadt. Alle Wege, alle Zeichen drängen zum Lateran. Der „Sancta-Sanctorum"-Name der Lateran-Kapelle fasziniert Quinten. Der „unerbittliche" Junge entwickelt in einer „Art von Theomanie" die Idee, daß im Altar die Tafeln des Moses verborgen sind. Der Vater läßt sich in der Bibliothek die einschlägige Literatur dazu geben: „Die

römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz", veröffentlicht 1908 von einem österreichischen Jesuiten namens Grisar. Nach Grisars Bericht fanden sich darin zwar einige außergewöhnliche Dinge (wie „die Nabelschnur Christi und ein Stück des Kreuzes"), aber keine Tafeln des Moses. Quinten läßt sich weder abbringen von seiner Idee noch entmutigen. Zusammen mit Onno läßt er sich nachts einschließen, findet die Tafeln und bringt sie per Flugzeug an den Urort der Aufbewahrung, nach Jerusalem. Traum, Intuition, historisierende Argumentation und die Durchführung der Entdeckungs- und Rettungsaktion stehen in einem phantastischen Verhältnis zur widrigen Wirklichkeit. Auf der Phantasieebene siegt der schöne Märchenheld, der mit Hilfe seines Vaters sogar den Hebräerbrief gelesen hat, wo von Christus, vom Neuen Bund und vom Eingang ins Allerheiligste die Rede ist. Wir kennen das Ende des Romans. Quinten hat die Tafeln des Moses an ihren Urort zurückgebracht, aber die städtische Müllabfuhr hat die schmutzig grauen Steine aus dem Kettendom auf die Mülldeponie gefahren.

Ironie des Irdischen? Eine Groteske des Himmels? Oder einfach die Ironie des Erzählers? Der höhere Himmlische kommentiert im Epilog, das „Testimonium sieht aus wie ein umgestürzter Setzkasten", „ein Chaos". „Wie gelöschte Software", meint der auf der Erde tätige Engel. „Das ist der Sprachgebrauch einer Welt, die uns nun gerade nichts mehr angeht", kommentiert der andere. Und resigniert: „Wir haben ausgedient. Die Welt hat ausgedient. Die Menschheit hat ausgedient – nur Luzifer nicht... Der Dekalog war auf Erden der entscheidende Dreh- und Angelpunkt: der Vertrag des Chefs mit der Menschheit, abgeschlossen mit ihrem Verwalter, dem jüdischen Volk, vertreten von seinem Führer Moses in der Rolle des Notars." Aber nein, entgegnet der untere, „vielleicht erscheint auf der Erde jemand, der alles wieder ins Lot bringt". Der obere erinnert an „eine aufgeklärte Person, die in Moskau das Sagen hat". Er sagt den Abbruch der Berliner Mauer voraus. Aber in den befreiten Gebieten beginnt schon wieder der neue, „der größte, blutrünstigste Schwachsinn", Völkerwanderungen, Sarajewo. Das dritte Jahrtausend wird das zweite wiederholen. Und hinzu kommt die „baconianische Beherrschung der Natur" mit ihren Katastrophen. Der Engel, nein Autor, als Prediger, Unheilsprophet, Warner. Und nochmals der Autor in der formalen Funktion: Schluß mit der Sturzflut von bösen Nachrichten. „Finis comoedie". Es hätte ein schönes Ende werden sollen, eine himmlische Komödie, eine des Bundes, in der die Himmlischen fürsorglich die aus dem Gleis gekommene Welt da unten korrigieren. Mit einem letzten Anflug von Hoffnung endet der Roman. Der untere Dienstengel gibt nicht auf, er will sich mit „diesen Emporkömmlingen" da unten weiter auseinandersetzen.

Brechts Epilog aus „Der gute Mensch von Sezuan" hallt nach: „Verehrtes Publikum, los, such dir selbst den Schluß!" Aber während Brecht dem Publikum die Abschaffung der (kapitalistisch) ausbeuterischen Gesellschaftsunordnung empfahl, verweist Harry Mulisch seine Leser auf die unleugbare baconianische Fähig-

keit, daß wir die Welt erkennen, uns ihrer naturwissenschaftlich-technisch bemächtigt haben, aber endlich das Getane ansehen und für unser Wissen und Tun Verantwortung übernehmen müssen. Also doch wieder die Gebote des Moses, ironisch, durch die Hintertür des Erzählers? Die Gebotstafeln nicht in einem verdinglichten Allerheiligsten, nicht als abgelagerte „Hardware", aber vielleicht in einem anderen Sinn „Hardware", nämlich als Gesetzlichkeit, die auch der Computer-Mensch nicht löschen darf, so er selbst weiter leben will?

Der Titel, die Theodizeefrage

Die Titelmetapher ist bewußt mehrdeutig. Der „Himmel", genauer die Himmlischen, entdecken, daß die Menschen sich nicht mehr an die Gebote des Moses halten, das heißt nicht mehr an den Vertrag zwischen Himmel und Erde. Das Einvernehmen von Himmel und Erde ist gestört. Der höhere Engel: „In absehbarer Zeit ist von unserer Organisation nur noch eine Leichenhauskonstruktion übrig, danach wird der Himmel zugeklappt wie ein Buch." Der kundige Leser denkt hier an Brechts „Galileo-Galilei"-Stück: „10. Januar 1610", sagt Galilei. „Die Menschheit trägt in ihr Journal ein: Himmel abgeschafft." Oder an das andere Brecht-Stück „Der gute Mensch von Sezuan". In dieser chinesisch kolorierten Parabel von Oberen und Unteren sind die Götter alt, gebrechlich, nur noch auf Einhaltung ihrer Gebote bedacht. Sie wollen und können den Menschen nicht mehr helfen. Während Brecht für die Einführung einer sozialistischen Gesellschaft als Heilmittel plädiert, macht Harry Mulisch das baconianische Zeitalter, den faustisch naturwissenschaftlichen Geist für das zunehmende Mißverhältnis verantwortlich.

Aber nicht nur der Himmel (subjektiver Genitiv) entdeckt mit neuen Augen die Irdischen, auch die Irdischen entdecken den Himmel (objektiver Genitiv) mit anderen Augen. Max, der Astronom, entdeckt die unendliche Weite des Himmels, die Quasare, die schwarzen Löcher, vielleicht das Desinteresse der Himmlischen ob solcher Entfernung von der Winzigkeit der Menschen. Als Max übermütig über die „große Unifikation", „die lang gesuchte Theorie von allem" spekuliert, wird er von einem Himmelskörper, einem Meteoriten, erschlagen. Der Bucheinband mit dem Liebespaar unter gestirntem Himmel insinuiert auch den Himmel der Liebenden. Max und Onno zelebrieren eine Art Himmel der Freundschaft.

Die Anstrengung des Himmels, durch einen Abgesandten das gestörte Mißverhältnis, wenn nicht zu überwinden, so doch in seinem Zentrum, im mythisch kultischen Allerheiligsten zu korrigieren, endet grotesk. Freilich endet auch die in mythischem Gewand erzählte biblische Sündenfallgeschichte in einem argen Mißverhältnis. Zur Rede gestellt wird im Roman niemand. Kein Cherub verwehrt Gescheiterten die Rückkehr ins Paradies. Der „Cherub" im Roman zieht sich zurück. „Du gehst in Rente", sagt er zu seinem Vollzugsgefährten auf Erden. Der

Mensch muß ohne jeden göttlichen Beistand, ohne messianische Verheißung sich selbst aushalten. Er muß zusehen, wie er bei seinem aggressiv aufgehäuften Wissen seine Gattung und seinen Lebensraum, seine Lebenszeit erhält.

Verinnerlicht, traumhaft, poetisch, entdeckt der junge Quinten seine „Burg" im „Somnium Quinti". Die Burg ist sein Heiliges, der Traum sein Faszinosum, die Ahnung eines anderen, ungetrennten Daseins. Natürlich entdeckt nicht nur Quinten als unschuldig jugendlicher Held, sondern auch sein Autor die alte vertikale Spannung neu, die in das Erzählen eine andere Dimension einbringt. Das Bekenntnis des Engels im Prolog liest man am Ende neu, „daß Leben letztendlich Lesen heißt".

Auf gesellschaftlich realistischer Erzählbasis hat der Autor seine himmlische Antenne ausgefahren. Er hat dieses Luftseil der Gedanken biblisch grundiert, tempel- und kirchengeschichtlich eingefärbt, aber mit aufklärerischem Bewußtsein ironisch bearbeitet. Der Autor liest den von jeder Generation zu entziffernden Text der Welt auf seine Weise. Der Leser liest den Text des Autors. Er vergleicht das Gelesene mit eigenen Erfahrungen, Deutungen, Vorstellungen. Er kann sich als Jünger auf den Meister, als Sympathisant auf den Sprecher, als Mitreisender genüßlich oder als Diskurspartner kritisch auf die Textwelt einlassen. Nicht linear in der Geschehnisabfolge, aber atmosphärisch, läßt uns der Autor wissen, sei das alles auch „eine Evokation der Gralssage" (739).

Wie andere große literarische Texte der Gegenwart zeigt Mulischs Roman Spuren eines Palimpsests. Auf dem biblischen Moses-Pergament werden Spuren der Gralssage eingeritzt, auf beiden die Faustmythe, auf allen dreien diese neue „Entdeckung des Himmels" vor dem bevorstehenden Ende des Jahrtausends. Die erlittene Lebens- und Weltgeschichte wird nicht in Form einer Tragödie vorgestellt, auch nicht anklagend bellend, sondern eben ironisch, weil der bewußte Mensch (wenn er kein Heiliger ist) sie nur so ertragen kann.

Das theologische Baukastenspiel

Durch die locker vorgetragene Erzählfabel geistern Fragen nach der Macht, nach der Unentrinnbarkeit des einzelnen, nach Verantwortung, dem Bösen in dieser Menschenwelt.

Onno: „Die Wirklichkeit war kein Syllogismus à la ‚Sokrates ist ein Mensch – Alle Menschen sind sterblich – Also Sokrates ist sterblich', sondern eher wie ‚Helga ist ein Mensch – Alle Telefonzellen sind zerstört – Also muß Helga (zufällig und sinnlos) sterben'. Oder: ‚Hitler ist ein Mensch – Alle Juden sind Tiere – Also müssen alle Juden sterben'. Diese unbegreifliche Logik, die alles beherrscht, Gutes wie Böses und Wedernoch sollte (der junge) Quinten besser selbst entdecken" (655). Der obere Himmlische: „Das Gespräch über das Vorhandensein des Übels in der Welt wird bis in alle Ewigkeit geführt werden – an der ungeheuerlichen Frage der Theodizee beißt sich die Menschheit seit Jahrhunderten die Zähne aus." (597)

Als der obere Engel sich mit dem Bonmot zufriedengeben will: „Das Getreide braucht nun mal den Dreschflegel, ehe es sich in heiliges Brot verwandeln kann", kontert der untere sarkastisch, „heutzutage wird das ja wohl von Mähdreschern erledigt". Das bestätigt die Sicht des oberen: Es ist genau diese Art Maschine, die Maschine an sich, die das noch viel größere, das Grundübel verkörpert. Dieses technologisch-luziferisch Böse steht eben nicht optimistisch im Dienst des Chefs in der besten aller möglichen „Welten". Mit der Widerlegung des alten Leibniz kommentiert Mulisch die weise Rede des Engels ironisch.

Mulisch setzt – nach Goethe und auch nach Brecht – nochmals einen barocken Guckkasten-Himmel für seine Romankonstruktion ein, ein Weltgehäuse von himmlisch oben und irdisch unten. Aber anders als bei dem „frommen" Goethe garantieren die Oberen nicht mehr den Gang der Welt. Die machen sich zwar noch Gedanken über die Unteren. Aber die biblische Basis des Bundes ist zerbrochen, vergessen, verblichen, aufgekündigt worden. Das heißt für die Romankonstruktion, daß ein veraltetes Weltbild/Himmelsbild mit gesellschaftskritischem, aufklärerisch gegenwärtigem Denken konfrontiert wird. Die Schachfiguren von oben und unten sind ungleich. Liegt es vielleicht auch daran, daß die himmlischen, wenn sie theologisch aufgeklärt gedacht werden, so figürlich nicht mehr vorgestellt, so naiv nicht mehr in einen Kontext eingebaut werden können, weil es in aufgeklärtem Denken um ihre naiv figürliche Anschaulichkeit geschehen ist? Die barocken Himmlischen stehen als Spiel- und Denkfiguren unter der Regie des Autors. Sie sind erzählerisch auch ein Stück weit bequem, marionettenhaft.

Merkwürdig, daß die Gestalt des jesuanischen Christus, des brüderlichsten, bis in den Tod solidarischen Menschen, von Mulisch in den ärgerlichen Kontext des „Führerprinzips", dessen angemaßter und zynisch mißbrauchter Macht, gesetzt wird. Onno:

„Wo wir hinschauen herrscht das Führerprinzip: Macht ist nötig, auch in demokratischen Gesellschaften, und diese Macht kann nur körperlich sein. In der Religion ist das längst bekannt, und der erste, der es formuliert hat, war Johannes: ‚Und das Wort ist Fleisch geworden'. (Zu Quinten:) Weißt du, was Jesus Christus sagte? ‚Nehmet hin und esset, das ist mein Leib'. Hoc est enim corpus meum. Wer das Brot ißt, ißt Gott und wird erlöst: Dieses Superführerprinzip geht noch einen großen Schritt weiter als das von Hitler, ist aber im Kern das gleiche. Denk nur an die Reliquien, die von den Gläubigen durch die Jahrhunderte angebetet werden" (611).

Der Vergleich Hitler–Christus, die Körperlogik Eucharistie–Reliquien ist von einer erstaunlichen Unlogik. Kommunion, Kommunikation durch (Opfer-) Mahl und Gedenken ist etwas sehr viel anderes als ein fetischistischer Führerkult. Und die dingliche, magische Nähe des (der) Heiligen in Form der Reliquien gehört einem Denken und Empfinden früherer Jahrhunderte an. Reliquienkult in dieser Form hat unter bibelkritisch bewußten Christen kaum eine Bedeutung. Von „Anbetung" kann keine Rede sein. Ist die Unterstellung bei Mulisch Verunglimpfung des christlichen Glaubens? Theologisches Unwissen? – oder im figürlichen Schachspiel einfach bequem? Merkwürdig, daß zeitgenössische Autoren, die in

mehrfacher Hinsicht auf der Höhe zeitgenössischen Wissens sind, in ihrem theologischen Wissen so defizient sind und diese Defizienz argumentativ in ihren Erzählvorgang einsetzen. Wo hätte denn die Verehrung des „Zehennagels des Apostels Paulus" in europäischen Landen in dieser Zeit noch eine Basis? Wem nützt solche karikaturistische Übertreibung und Unterstellung? Die Pseudologik mindert die Argumentation des Machtprinzips der „Goldenen Mauer". Mulisch gefällt es, an dieser Stelle Pappfiguren aufzustellen, um sie unter dem Beifall sympathisierender Lese-Kombattanten knallend abzuschießen. Wenn der Roman Schwächen hat, so liegen sie hier, daß Mulisch es sich mit seinen Erzählfiguren manchmal zu leicht macht. Bitte stärkere, kritischere, differenziertere Gegenfiguren in dieser himmelhaften Komödie. Wozu die primitive Polemik?

Mulisch hat auf achthundert Seiten einen einfallsreichen zeitgeschichtlichen Roman geschrieben. Die komödiantische Textur hat einen metaphysischen Zettel. Stark erzählt ist die Freundschaft zwischen Max und Onno. Unterbelichtet bleiben die Wahrnehmungen und Gefühle der Frauen. Quinten, der Erwählte, ist Parzival, Simplizissimus, göttlicher Schelm und traumentschlossener Täter in einem. Ein Stück weit bleibt er Demonstrationsfigur, und als solche bleibt sie hinter den differenzierten „Väter"-Gestalten zurück. Seine Gebärerin Ada versinkt im Koma. Mulisch hat dem Erwählten – anders als die biblische Erzählung dem Erwählten Moses – die Mutter vorenthalten. Insgesamt aber eine intelligent vergnügliche Romanlektüre. Der bibelbewußte Christ muß argumentativ einige Vorbehalte anmelden.

ANMERKUNGEN

[1] Zu den Dekonstruktionisten: Postmoderne u. Dekonstruktion. Texte franz. Philosophen d. Gegenwart, hrsg. v. P. Engelmann (Stuttgart 1990). Eine umfassende Kritik zynischen Denkens hat P. Sloterdijk mit seiner „Kritik der zynischen Vernunft" (2 Bde., Frankfurt 1983) vorgelegt.

[2] H. Mulisch, Die Entdeckung des Himmels. Roman. Aus dem Niederländischen v. Martina den Hertog-Vogt. München: Hanser 1993. 800 S.

[3] Interview mit Max Pam im NRC Handelsblatt v. 16. 10. 1992.

[4] Autobiographisch: Harry Mulisch ist der Sohn eines nach dem Ersten Weltkrieg in die Niederlande geflüchteten österr.-ung. Vaters und einer in Antwerpen geborenen jüd. Mutter. Sein Vater, Direktor eines jüd. Bankhauses, das jüd. Kapital verwaltete, war Kollaborateur. Seine jüd. Mütter wurde verhaftet. H. Mulisch konnte von sich sagen: „Ich verkörpere den Zweiten Weltkrieg." In den sechziger Jahren engagierte sich Mulisch für die revolutionären Ideale Fidel Castros und die Provo-Bewegung in Amsterdam. S. dazu: Die niederländische u. die flämische Literatur der Gegenwart, hrsg. v. F. Ligtvoet u. M. van Nieuwenborgh (München 1963) 45ff.

Ernst Feil

Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewißheit?

Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog

Die gegenwärtige Diskussion um den – notwendigen – Dialog der Religionen und die dafür als erforderlich angesehene Anerkennung vieler Heilswege ruft eine Erinnerung an Karl Rahner wach, der auch diesbezüglich immer wieder zitiert wird. Bei einem Besuch im fundamentaltheologischen Doktorandenkolloquium in Münster, wohl anläßlich der Verleihung des theologischen Ehrendoktorats 1964, ließ er sich wie früher in den eindrucksvollen freien theologischen Kolloquien in Innsbruck während der fünfziger Jahre Fragen stellen, auf die er dann einging, wenn ihn nicht ein dringlicheres Problem beschäftigte. Hier in Münster wollte er sich allerdings auf die Frage nicht einlassen, wie sich sein (religions)philosophisches Konzept „Geist in Welt" (1939) und sein theologischer, das heißt vor allem christologischer Ansatz etwa seit seinem frühen Aufsatz „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis" (1953) nicht nur miteinander vertrügen, sondern auch systematisch vereinbaren ließen. Rahner wehrte ab, das sei eine Frage aus der theologischen Richtung von Johann Baptist Metz. Es handelte sich jedoch um eine Frage, die seine eigene Theologie und Biographie zentral betraf. Denn er hatte nach dem Theologiestudium erneut einen philosophischen Studiengang begonnen, um sich auf eine Professur in der Philosophie vorzubereiten. Nach der Ablehnung seiner Dissertation durch Martin Honecker in Freiburg wechselte er in die Theologie. Geblieben war ihm nicht nur ein Respekt, sondern auch hohes Interesse an der Philosophie und, wenn auch später nicht völlig unbeeinträchtigt, an Martin Heidegger, dessen Student er gewesen war.

Es beschäftigte ihn von daher sehr wohl und auf Dauer der philosophische Einstieg, wie er ihn in der These erarbeitet hatte, daß der begrenzte menschliche Geist als Bedingung seiner Möglichkeit einen absoluten Geist voraussetze. Dann allerdings tat man und auch er sich schwer, Menschwerdung eben dieses absoluten Geistes zu denken. Als Theologe sah er sich jedoch zutiefst auf die Menschwerdung verwiesen, in der das absolute Geheimnis selbst geschichtlich und damit begrenzt geworden war. Philosophisch nicht recht zufriedenstellend, läßt sich diese Glaubenswahrheit nur noch paradox ausdrücken. Schließlich hatte das Konzil von Chalkedon gegen alle philosophische Formulierungsweise die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der einen (gottmenschlichen) Person nur widersprüchlich umschreiben können mit den Bestimmungen „unvermischt, unverän-

derlich, ungetrennt, unteilbar". Daraus resultierte für Rahner, daß sich Theologie nicht in einer spannungsfreien Gesamtsystematik ausdrücken läßt. Nicht von ungefähr hat er spät die Theologie als „das System des Unsystematisierbaren" bestimmt. Die – theologisch unvermeidliche – Paradoxalität christlicher Theologie war ihm theologisch ebenso vertraut, wie sie ihn philosophisch auch irritierte.

Modelle für den Dialog mit den Religionen

Die überlieferte christliche Überzeugung, daß in Jesus Christus und folglich in der Kirche oder mindestens im christlichen Glauben (allein) das Heil der Welt liegt und gewirkt ist, gilt gegenwärtig nicht selten – vorsichtig gesagt – als prekär, will man sich in den Dialog mit den „Religionen" begeben. Man argumentiert, daß doch niemand mehr ernsthaft davon ausgehen kann, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt. Wer an diesem Satz weiterhin festhält, bringt sich um seine Seriosität. Von hierher erscheint es also, um ein gewichtiges Beispiel zu bringen, von vornherein als abwegig, wenn Dietrich Bonhoeffer 1936 gegen die dem Nationalsozialismus verfallene und seines Erachtens somit häretische Deutsche Evangelische Reichskirche für die Bekennende Kirche dezidiert eben dieses „Extra ecclesiam nulla salus" in Anspruch nahm. Schon damals hat er selbst innerhalb der Bekennenden Kirche heftige Kritik erfahren, nicht zuletzt durch den kürzlich verstorbenen Helmut Gollwitzer. War also Bonhoeffer ein Phantast und Schwärmer?

Diese Einschätzung, daß es nur in Jesus Christus bzw. im christlichen Glauben und folglich in der Kirche Heil und dementsprechend außerhalb kein Heil gebe, nennt man inzwischen „Exklusivismus". Wer diese „exklusive Christologie" vertritt, setzt sich von vornherein auch moralischen Verurteilungen aus, er sei intolerant, wenn er die Wahrheit für sich allein in „Anspruch" nehme, er sei überdies unfähig zu jedem Dialog; denn worüber sollte er ernsthaft diskutieren, wenn er die Wahrheit „besitze" und sein Gegenüber folglich in der Unwahrheit lebe.

Man sucht also nach neuen Wegen und geht zu einem „inklusiven" Modell über, in dem man den eigenen Weg zwar für wahr hält, aber auch in anderen Wegen Wahrheit gegeben sieht. Dieser „Inklusivismus" hält daran fest, daß es Wahrheit gibt und daß der eigene Weg dieser Wahrheit folgt und zur letzten Wahrheit führt, daß aber auch andere Wege Wahrheit enthalten und angesichts der Vorfindlichkeit wesentlicher Wahrheiten bis hin zur Erleuchtung und der gleichfalls zu findenden hohen Moralität auch auf ihnen das (ewige) Heil nicht endgültig verfehlt wird. Als Vertreter dieses Weges gilt gegenwärtig insbesondere Karl Rahner.

Dieser inklusive Weg spielt bereits hinüber zu der – idealtypisch formulierten – dritten Position einer konsequenten „Pluralität" der Wege, die sich alle um die eine Wahrheit, genauer: um die Suche nach ihr bemühen. Nach dem Motto, daß allenthalben nicht der „Besitz" der Wahrheit, sondern nur das Suchen nach ihr möglich

ist, können Menschen lediglich feststellen, daß sie und andere auf verschiedene Weise auf der Suche sein können, aber niemand schon am Ziel ist. Somit obliegt allen, die auf der Suche nach der Wahrheit sind, sich selbst auf einen voraussetzungslosen, das heißt von jedem „Wahrheitsanspruch" für die eigene Position freien Dialog einzulassen, um so die gemeinsame Wahrheitsfindung zu fördern.

Auch im Bereich katholischer Theologie konnte dieser Weg vertreten werden, verdeutlicht mit dem Bild, daß die Wege zur Besteigung des Berges, solange sie durch Wälder verlaufen, verschieden, daß sie aber oberhalb der Baumgrenze dieselben sind bzw. in einen Weg münden. Von daher ist es, um das Bild weiterzuführen, grundsätzlich nicht von Belang, auf welchem Weg man die Baumgrenze überwindet. Man wählt normalerweise am besten den Weg, der einem am nächsten liegt, um dann zum selben Ziel zu gelangen.

Von den drei Modellen werden nur die beiden letzten als diskutabel angesehen. Dabei lassen diese sich nicht exakt voneinander trennen. Sie unterscheiden sich – nur – dadurch, daß ein inklusives Verständnis der eigenen Überzeugung von deren grundsätzlicher Wahrheit ausgeht. Daß aber schon für sie ein gewisser Relativismus gilt, nachdem sie die „absolute" Wahrheit auch nicht allein, exklusiv beanspruchen kann und darf, bleibt somit dieser Relativismus das zentrale Problem. Er scheint freilich die Konsequenz zu sein aus der schon rein quantitativen Verbreitung der verschiedenen „Hoch-" bzw. „Weltreligionen".

„Besitz der Wahrheit" – eine fatale Metapher

Die Ablehnung des Exklusivismus beruht auf der Alternative von „Besitz der Wahrheit" und „Suche nach der Wahrheit". Als Kronzeugen für sie kann man Karl Popper anführen, der unter Hinweis auf den Mathematiker und Wissenschaftstheoretiker Alfred Tarski (1901–1983) feststellt: „Wissenschaft ist Wahrheitssuche: Nicht der Besitz von Wissen, sondern das Suchen nach Wahrheit."

Doch sollte man sich die Sache nicht zu leicht machen. Denn zunächst und vor allem ist die Metapher „Besitz" fatal. Sind unsere Bezeichnungen geistiger Sachverhalte grundsätzlich metaphorisch, nämlich aus empirischer Erfahrung auf geistige Wirklichkeit übertragen – Begriff, Einsicht, Standpunkt –, so verwundert nicht, daß wir auch unser Verhältnis zur Wahrheit bildlich von ursprünglich manifesten Bezeichnungen her zum Ausdruck zu bringen versuchen. Aber der Ausdruck „Besitz" eignet sich nicht, um zu bezeichnen, wie eine zumal persönliche Wahrheit uns gegeben und eigen sein kann, handelt es sich bei ihr doch wesentlich um etwas, was sich auf Vertrauen stützt und uns so „bereichert", „beschenkt".

Wie fragwürdig auch die Bezeichnung „Suche", abstrakt genommen, sich darstellt, zeigt der Sachverhalt, daß die völlig voraussetzungslose, das heißt ohne irgendwelche Anhaltspunkte vorgenommene „Suche nach der Wahrheit" orientie-

rungslos wäre und somit keine „Suche" sein könnte, sondern nur im gegebenen Fall ein zufälliges Treffen von Wahrheit ermöglichen würde. Wo liegt der Maßstab dafür, daß man, um auf Popper zurückzukommen, mit einer neuen Hypothese oder gar Theorie der Wahrheit nähergekommen ist (was ja auch eine Metapher ist, die der räumlichen Vorstellung entstammt, man könne die vorher gegebene Entfernung verringern)? Woher aber weiß man, daß diese Theorie nicht nur besser funktioniert? Von hierher würde es sich empfehlen, der neuen „Erkenntnis", besser gesagt, der neuen Annahme zu folgen, obwohl man faktisch nicht angeben kann, daß sie der intendierten Sache tatsächlich näherkommt. Überdies ist die Alternative an mathematischen und naturwissenschaftlichen Vorstellungen entwickelt, geht sie doch von der Vorstellung aus, daß man etwas nicht weiß oder aber weiß oder wenigstens schon einige Erkenntnis-„Schritte" in Richtung auf sie getan hat. Daß aber die persönlich mitgeteilte Wahrheit diesem Modell wenig entspricht, liegt auf der Hand.

Nicht zu leichtmachen darf man sich die Übernahme dieser Alternative von „Besitz" und „Suche" der Wahrheit auch deswegen, weil Popper selbst sie nicht naiv entwickelt hat. Vielmehr verweist er in ihrem Zusammenhang auf Sokrates, und zwar auf den geschätzten Sokrates der platonischen Verteidigungsrede (während er den Sokrates des platonischen Staates wohl sehr viel weniger leiden konnte, hat er doch das Staatskonzept Platons als des Totalitarismus verdächtig entschieden abgelehnt). In der Verteidigungsrede des Sokrates finden wir jenes berühmte Argument vom Nichtwissen, erhebt doch Sokrates den Anspruch, besser gesagt: hat er doch nur die Erfahrung gemacht, weiser als andere zu sein, weil er davon ausgeht, nichts zu wissen, während andere zugeben müssen, daß sie nur vermeintlich etwas wußten; interessant ist, daß Popper den entscheidenden Satz bewußt ergänzt: „Ich weiß, daß ich (fast) nichts weiß", obwohl dieses in Klammern gesetzte „fast" nicht bei Platon steht. Diese Paradoxie, zu wissen, nichts zu wissen, hat Sokrates historisch konkret gegen jenes (Schein-)Wissen der Sophisten formuliert, meinten doch diese, auf alles eine Antwort geben zu können. Doch endeten nach Platon nur die früheren Dialoge des Sokrates in einer Aporie, das heißt in einer Sackgasse. Später suchte der platonische Sokrates weiterführende Antworten zu geben. Platon selbst bringt dann freilich seine Erfahrung zum Ausdruck, daß das Eigentliche nicht aussagbar ist, wie er, diesmal ohne die künstlerische Aussageform der Dialoge, in seinem berühmten 7. Brief direkt dargestellt hat.

Auch die Interpretation des bereits vor Sokrates tätigen Xenophanes, auf den Popper gleichfalls und zu Recht hinweist, kann man nicht einfach so zusammenfassen: „Wir haben kein Wahrheitskriterium, kein sicheres Wissen; aber wir können suchen und, im Verlauf der Zeit, suchend das Wissen finden." Denn diese Paraphrasierung Poppers ist zu frei, bei Xenophanes heißt es nämlich: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Wissen."

Die schlichte, schlagwortartige Alternative zwischen „Besitz" und „Suche" der Wahrheit werden wir also verlassen müssen. Popper hätte konsequent zu seiner Sokrates-Interpretation Xenophanes übrigens sagen lassen müssen: „Wir haben (fast) kein Wahrheitskriterium."

„Absolutheitsanspruch" – ein ungeeigneter Begriff

Als zweite Voraussetzung des Exklusivismus wird der „Absolutheitsanspruch" des Christentums angenommen. Hiermit sind gleich zwei Begriffe zusammengespannt, deren erster, das „Absolute", sich bereits nicht von selbst versteht. Entstanden ist er erst sehr spät im Anschluß an den deutschen Idealismus; die Formulierung und Postulierung des Christentums (!) als „absoluter Religion" durch Hegel war hierfür bestimmend. Auf die hiermit verbundene Problematik, auf die nicht zuletzt Ernst Troeltsch in seinen Überlegungen über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (1902) hingewiesen hat, kann hier nicht näher eingegangen werden. Es muß der Hinweis genügen, daß die Begriffe „das Absolute" und „Absolutheit" im theologischen Zusammenhang abgeleitet, also sekundär sind und daß auch die Aussage, Gott sei „absolut", nicht sehr viel hergibt. Denn schließlich bedeutet „absolut" nichts anderes als „losgelöst". Wer aber sollte dieser Gott sein, der unter dieser Bezeichnung uns deutlich gemacht werden könnte? Auch das Gegenteil, das ausgeschlossen werden soll, nämlich daß Gott als „relativ", das heißt „bezogen" auf die Welt als seine Schöpfung oder auf uns bezeichnet werden soll, führt nicht zu einer zentralen Bestimmung für Gott.

Qualitativ gesteigert wird die Problematik dadurch, daß jemand – man möchte gern wissen, wer – nun einen „Absolutheits*anspruch*" formuliert hat. „Anspruch" dient als (metaphorische) Bezeichnung im Rechtswesen, schuld- und vertragsrechtliche Forderungen erheben und einklagen zu können; darüber hinaus verwenden wir diesen Begriff im ethischen Bereich. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Terminus zur Klärung eines theologischen Sachverhalts auf seiten der Menschen schlecht geeignet erscheint. Der Glaube vermittelt keinerlei „Ansprüche", weder auf das ewige Heil noch gegenüber anderen.

Wer führt mit wem einen Dialog?

In einem Bericht über christliche Bemühungen um Zen-Meditationen fanden sich zwei in unserem Zusammenhang aufschlußreiche Mitteilungen: Einmal wurde auf den Rat eines Hindu bei einem Treffen „25 Jahre Meditationskurse in Benediktinerklöstern" an die Christen verwiesen, sie sollten ihre (eigenen) Wurzeln nicht vergessen. Zum anderen wurde der Brief eines katholischen Priesters und Zen-

Lehrers an die Nachfolger seines verstorbenen Zen-Lehrers zitiert, ob diese akzeptieren könnten, den Weg des Zen mit der Christuswirklichkeit zu verbinden. Ob man sich vorstellen kann, daß ein fernöstlicher Meditationslehrer sich überhaupt für die Verbindung östlicher und westlicher Meditation interessiert und darüber hinaus einen christlichen Abt nach der Legitimität seines Bemühens fragt?

Wenn gegenwärtig der Dialog der „Religionen" und für ihn bestimmte Voraussetzungen und Verhaltensweisen gefordert und gefördert werden sollen, was ja ohne Abstriche zu begrüßen ist, fragt sich gleichwohl, wer die Bedingungen für dieses Gespräch formuliert. Ein Blick in die Literatur zeigt schnell, daß es sich fast ausschließlich um Autoren in den USA handelt, die nun auch hierzulande zu diskutieren seien, wie hiesige Autoren nahelegen oder ausdrücklich sagen. Nun befinden sich die meist angloamerikanischen Autoren in der Situation, daß sie in ihren Universitäten und Institutionen in aller Regel nur noch religionswissenschaftlichen Einrichtungen angehören, in denen alle möglichen Positionen – gleichberechtigt – nebeneinander vertreten sind. Allerdings handelt es sich dabei nur selten um genuine Vertreter dieser Kulturen und Religionen (um „native speakers" und, wie man sagen könnte, um „native believers").

Es ist nun durchaus wünschenswert, daß sich Angehörige der westlichen Traditionen mit den anderen Kulturen und Überzeugungen befassen. Das Problem besteht denn auch eher für die Mitglieder unserer weithin säkularisierten Mentalität und Zivilisation, die ihrer ursprünglichen Konfession nicht mehr oder nicht mehr intensiv angehören und in der unüberschaubaren Pluralität der Positionen sich zurechtfinden müssen. So wird aus einem pragmatischen leicht ein irgendwie normativer Pluralismus. Die Diskussion um den Dialog mit anderen Kulturen und Überzeugungen bestreiten also weithin Vertreter der europäisch-amerikanischen Welt, bestimmt durch einen vor allem in den USA seit Jahrzehnten vertretenen Pragmatismus und Positivismus. Sie stellen auch die Bedingungen für den Dialog, insofern sie von „Toleranz" ausgehen und deren Vereinbarkeit mit der Annahme einer letztverbindlichen Wahrheit eines Dialogteilnehmers gegenüber anderen für unmöglich halten, wovon sie sich einen mindestens pragmatischen Ausweg aus dem (heillosen) Pluralismus versprechen.

Nicht von ungefähr wurde besonders in den USA auch das Bild – es handelt sich hier natürlich um ein Bild – vom „Markt" für das Neben- bzw. Miteinander der verschiedenen Religionen und Denominationen propagiert, auf dem die einzelnen ihr Angebot – mit allen Mitteln der Werbung, versteht sich – feilbieten und auf möglichst großen Verkaufserfolg hoffen. Da es sich bei solchen Sinnangeboten kaum um etwas handelt, was wie Grundnahrungsmittel zum unmittelbaren Erhalt des Lebens notwendig ist, wird man sich freilich keines um die Gefahr oder den Preis des Lebens erwerben. Das Bild vom „Markt der Möglichkeiten" mag somit allenfalls für einen Bereich des Kirchentags gelten, für die Charakterisierung des Miteinanders verschiedener und schließlich letztverbindlicher Überzeugungen

aber nicht. Worum es hier geht, läßt sich nicht auf dem Markt aushandeln, sondern spielt sich in der Kirche ab, die am Markt liegen mag. Das Problem freilich bleibt: Gibt es überhaupt noch etwas, was eine letztverbindliche Bedeutung hat?

Statt also von einem US-spezifischen Pluralismus mit seinem weithin pragmatischen Absehen von der Wahrheitsfrage auszugehen, wird man sich nach anderen Grundlagen eines Gesprächs umsehen müssen. Zu diesen kann jedenfalls nicht der Verzicht auf eine Letztüberzeugung als Voraussetzung für den Dialog zwischen den Kulturen und Überzeugungen gehören.

„Religion" – ein problematischer Begriff

Daß wesentliche Annahmen, die als Voraussetzung des Dialogs formuliert werden, ihrerseits zutiefst euroamerikanisch sind, läßt sich, abgesehen von zuvor genannten Aspekten, vielleicht am besten am Begriff „Religion" selbst demonstrieren. Nicht von ungefähr wurde der Protest Karl Barths gegen ihn so verstanden, daß man nun nicht mehr in einen Dialog mit den anderen „Religionen" treten könne. Barth wollte sich mit diesem Protest allerdings nicht der Konkurrenz mit den anderen „Religionen" entledigen, sondern die eigene Tradition kritisieren. Offensichtlich machen wir uns nicht klar, wie sehr dieser neuzeitliche Religionsbegriff unter ganz bestimmten Bedingungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts im vornehmlich protestantischen Bereich entstanden und inzwischen auch für uns problematisch geworden ist; immerhin hat sich die Möglichkeit, ihn zu bestimmen, noch einmal verschlechtert, da man ihn nicht einmal mehr nur in einer „Formaldefinition", wie Karl Ernst Nipkow vorgeschlagen hat, sondern nur noch in einer „negativen Formaldefinition" erfassen zu können annimmt, wenn man Carsten Colpe folgt. Andere Sprachen und erst recht andere Kulturen haben weder eine genuine Vorstellung noch Bezeichnungen für „Religion". Es ist interessant zu sehen, daß in letzter Zeit zunehmend in Koranübersetzungen „Religion" vorkommt, wo im Arabischen meist „din" (etwa: Recht) zu finden ist.

Hier zeigt sich ein merkwürdiges Phänomen: Einmal wurde in einer zuvor nicht gekannten Universalisierung der Religionsbegriff auf die verschiedensten Kulturen und Bewegungen übertragen; man wendet ihn zuversichtlich und beruhigt ebenso auf Phänomene unserer Gesellschaften, „civil religion" genannt, oder auf die Jugendreligionen an, nachdem der Protest gegen die „Religion" seitens der Dialektischen Theologie inzwischen überwunden erscheint sowie die Diagnose Bonhoeffers von einer kommenden „religionslosen Zeit" sich, wie nicht wenige erleichtert meinen, als erheblicher Irrtum herausgestellt hat. Zum anderen aber erfuhr die „Religion" eine nachhaltige Entleerung: Was „Religion" etwa von 1799 an bis fast in die Mitte unseres Jahrhunderts bezeichnet hat und was als solche erlebt worden ist, wie sich an nicht wenigen bedeutenden Intellektuellen, etwa von Thomas

Masaryk bis hin zu Albert Einstein, zeigen läßt, dürfte heute kaum mehr in dieser Weise geteilt werden, wenn man nicht die höchst problematische Ansicht vertreten will, die sogenannten „Jugendreligionen" seien eben „Religion".

Nicht von ungefähr formuliert man jetzt eine „Religionstheologie". Doch ohne genauere Informationen ahnt man nicht, was dieser Terminus bedeuten soll. Nur zu leicht führt er in die Irre. Denn er soll nicht in Analogie zur „Religionsphilosophie" (einem gleichfalls problematischen Terminus) verstanden werden, sondern zur Bezeichnung theologischer Reflexionen über die verschiedenen Religionen dienen. Deswegen würde er präziser Religionentheologie heißen müssen. Notwendig wäre dieser Terminus überhaupt nicht, selbst wenn man das Anliegen verfolgen will, sich theologisch über die Bedeutung anderer „Religionen" Rechenschaft zu geben, wie dies seit einigen Jahrzehnten besonders durch den Vorschlag von Heinz Robert Schlette geschieht. Denn daß die anderen „Religionen" eine Frage für den christlichen Glauben darstellen, soll nicht bestritten werden.

Um sich freilich mit anderen Kulturen und ihren Heilswegen zu befassen, braucht man den Terminus „Religion" nicht, über den man sich allererst selbst im europäisch-amerikanischen Kontext verständigen und über den man sehr lange mit Angehörigen einer anderen Kultur sprechen muß, um ihnen einigermaßen deutlich zu machen, was er überhaupt meint. Hinzu kommt, daß andere sich nicht ohne weiteres mit diesem Terminus bezeichnen lassen möchten. Nicht von ungefähr haben verschiedentlich Vertreter des Judentums entschieden darauf hingewiesen, daß dieses keine „Religion" sei. Man kann die These formulieren, daß dieser Begriff das Gespräch mit anderen Kulturen und Überzeugungen eher belastet und kompliziert, als daß er interkonfessionell und interkulturell förderlich ist.

Die Wahrheitsfrage – eine unerläßliche Frage

Wenn es bereits bei Informationen und mehr noch bei ethischen Weisungen entscheidend darauf ankommt, daß sie wirklichkeitsgemäß und das heißt wahr bzw. richtig sind, läßt sich erst recht bei einem letztverbindlichen Glauben auf die Frage nach der Wahrheit nicht verzichten. Wie schlecht es aber auch hierzulande mit der Wahrheit bestellt ist, zeigt der Vorschlag, sie als Medium des gesellschaftlichen Subsystems Philosophie (neben Geld für die Wirtschaft, Religion für die Komplexitätsreduktion) zu bestimmen; sie dient hier – lediglich – dem Funktionieren der Gesellschaft, wobei sich Wahrheit als solche nicht mehr annehmen und angeben läßt. Offenkundig liegt hier kein Wahrheitsverständnis mehr vor, für das man mit seinem Leben einzustehen bereit sein könnte.

Wenn freilich derjenige, der sich diesem Modell nicht anschließen kann oder will, als Anhänger einer „alteuropäischen" Vorstellung bezeichnet wird, fragt sich, ob dies nicht eine Auszeichnung sein kann, was auch für den zutreffen mag, der

einen Dialog mit anderen Überzeugungen für notwendig hält, ohne auf die Überzeugung der letzten Wahrheit der eigenen Position zu verzichten und folglich von ihr auszugehen. Diese nicht im Sinn einer Gleich-Gültigkeit mit anderen Positionen einzuschätzen und folglich sich einem „alten" Modell des Dialogs zurechnen lassen zu müssen, braucht deswegen nicht schon veraltet zu sein. Von Grundgegebenheiten christlicher Verkündigung her läßt sich auf die Frage nach der Wahrheit ebensowenig verzichten, wie dem Angehörigen einer anderen Kultur und Überzeugung die Infragestellung seiner Position zur Aufnahme eines Dialogs vorgeschlagen oder gar abverlangt werden kann.

Damit ist natürlich die Frage aufgeworfen, wie sich Wahrheit bestimmen und erst recht, wie sie sich erreichen läßt. Es bedarf keiner näheren Ausführungen, daß sie nicht einfach als satzhafte Wahrheit definiert werden kann. Wenn jemand in einer Wahrheit leben kann, die er reflex nicht eingeholt hat (was adäquat überhaupt nicht gehen dürfte) und über die er verbal vielleicht nicht eben zureichend Auskunft zu geben vermag, wenn – satzhaftes – Wissen über Jesus von Nazaret nicht als Voraussetzung für das Heil genügt und wenn das Gottesverhältnis im Gegensatz zum eigenen Bewußtsein und zu eigenen Aussagen stehen kann, so können diese und andere Probleme nicht nahelegen, die Annahme einer letztverbindlichen Wahrheit sei erläßlich und aufzugeben. Auf die Erörterung eines solchen Antagonismus, etwa zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit, kann hier verzichtet werden. Die Probleme, die angesprochen werden müßten, beziehen sich selbstverständlich auf die bewußte menschliche Erfahrung, die ja ihrerseits nicht identisch sein muß mit der faktischen Befindlichkeit eines Menschen. Plötzliche tiefgreifende Veränderungen in der eigenen Lebenssituation zeigen nur zu deutlich, in welchem Maß wir unsere Lebenswirklichkeit nicht adäquat erfahren.

An der Annahme einer grundlegenden Wahrheit festzuhalten, insinuieren nicht zuletzt zentrale Aussagen der neutestamentlichen Botschaft, soviele Probleme uns diese machen mögen. Daß es in Jesus Christus um das Heil der Welt geht, ist in dieser Botschaft so sehr verankert, daß man zentrale Textstellen schwärzen müßte, wollte man diese Aussage nicht mehr beibehalten.

Daß aber alle, die von Jesus von Nazaret nicht bzw. nicht so hörten, um an ihn glauben zu können, deswegen nicht schon des (ewigen) Heils verlustig gehen, hat Karl Rahner mit seiner Theorie von den „anonymen Christen" zu reflektieren versucht. Wenn man diese nicht als die allumfassende Theorie, sondern als Teiltheorie mit begrenztem Radius interpretiert, wie man Rahners Bestimmung der Theologie als „System des Unsystematisierbaren" weiterführen kann, entfallen die Vorwürfe der Vereinnahmung der anderen Religionen wie der Verharmlosung der Heilsbedeutsamkeit des christlichen Wegs. Nicht von ungefähr hat Hermann Volk als Münsteraner Dogmatiker immer wieder auf die Grenzen und Brüche theologischer Systeme hingewiesen und diese nicht gegebenenfalls als ihre Schwächen, sondern als ihre Stärken hervorgehoben. Schließlich gilt es theologisch nicht, die

Wirklichkeit einem System unterzuordnen, sondern eben diese Wirklichkeit möglichst systematisch zu erfassen. Solche systematischen Brüche gibt es in der Theologie öfter, etwa bei der Definition des Trienter Konzils über die Wesensverwandlung von Brot und Wein in der Eucharistiefeier, wo das Konzil unter generöser Mißachtung der Schulterminologie nicht, dieser folgend, von „Substanz" und „Akzidens", sondern von „Substanz" und „Spezies" spricht.

Die Argumentation, Toleranz, die zum Dialog zweifelsohne unerläßlich ist, sei nur möglich, wenn man auf die Annahme letzter Wahrheit verzichte, kann hier nicht mehr des näheren widerlegt werden. Es muß der Hinweis genügen, daß man sich mit einer solchen These über die erforderliche „Neutralitas" schon im 17. Jahrhundert hat herumschlagen müssen, um für sich deutlich zu machen, eben nicht „neutral", deswegen aber nicht schon unfriedlich zu sein nach dem Motto, daß nur, wer neutral sei, auch Frieden halten könne. Toleranz und Friedfertigkeit hängen ebensowenig an der hier so bezeichneten „Neutralitas", wie sich mit der Vermeidung des Spracherwerbs die Ursprache der Menschen herausstellt; nach der Legende sind die Neugeborenen gestorben, die ohne jede Ansprache aufwachsen sollten, um die Ursprache zutage zu fördern, was nicht erst Friedrich II. im 13. Jahrhundert, sondern nach Herodot schon Pharao Psammetich II. im 6. Jahrhundert v. Chr. versucht hat. Entsprechend läuft auch das Argument der Aufklärung ins Leere, man solle Kinder nicht in einer bestimmten Konfession erziehen und sie auch nicht taufen, sondern – neutral – heranwachsen lassen, bis sie selbst wählen und entscheiden könnten.

Für das Modell der Glaubenswahrheit jedoch, das zu entfalten wäre, könnte die neutestamentliche Auskunft dienen, daß Erlösung und Heil im Kreuz Jesu Christi gewirkt, aber vor dem Ende der Welt noch nicht in ihre eigene geschichtliche Vollendung gekommen sind. Dieses „schon" und „noch nicht" kann auch für jenes Verständnis von Heil und Wahrheit gelten, um das es hier ging.

Inzwischen brauchen wir auch theologisch nicht mehr defensiv jene Angriffe abzuwehren, die im Namen der aufklärerischen Vernunft der Neuzeit immer wieder gegen das „Glauben" unternommen worden sind. Denn auch zur Begründung des Wissens kommen wir nicht ohne „Glauben" aus, wie sich wiederum bei Karl Popper sehen läßt. Schließlich hat er sehr nachhaltig zum Ausdruck gebracht, daß er mit einem „Glauben", den man, wie er sagt, einen „irrationalen Glauben an die Vernunft" nennen kann, von seiner Theorie des „kritischen Rationalismus" überzeugt ist. Inwiefern sollte der Christ seiner eigenen Überzeugung nicht mindestens in dieser Weise anhängen? Mit Karl Rahner gesagt: „Ich hoffe auf Gott, daß sich dieser durch Tradition überkommene Glaube zu meiner eigenen Entscheidung gewandelt hat, daß ich auch in der Mitte meines Wesens katholischer Christ bin, was ja im letzten das Geheimnis Gottes und meiner unreflektierbaren Tiefe bleibt, die ich auch mir selbst nicht aussagen kann." Von hierher wird das Gespräch, der Dialog mit anderen nicht verhindert, sondern allererst freigesetzt.

Rainulf A. Stelzmann

Die Entfremdung der Person

Die Romane Ernest J. Gaines'

Wenn Simone Weil in ihrem Werk über die „Einwurzelung" „die Furcht und Angst, wenn das Fleisch vor dem Tod, dem allzu großen Leid, der äußersten Gefahr zurückschreckt" und sich durch Flucht zu retten sucht[1], als die den Menschen „entwurzelnden" Elemente aufweist, scheint sie die Lage der Farbigen in den Vereinigten Staaten zu beschreiben. Trotz aller sozialen, rechtlichen und politischen Maßnahmen hat sich das Los eines großen Teils dieser Bevölkerungsschicht in den letzten dreißig Jahren nicht wesentlich verbessert. Ernest J. Gaines, der 1933 auf einer Zuckerrohrplantage in Louisiana geboren wurde und dort bis zu seinem fünfzehnten Lebensjahr arbeitete, schildert diese Welt in seinen früheren Werken und vor allem in seinem nach zehnjährigem Schweigen veröffentlichten letzten Roman „A Lesson Before Dying"[2] mit bedrückender Klarheit.

Die Psyche des Unterdrückten

Jedem Besucher amerikanischer Städte wird schon bald der trostlose Zustand der „schwarzen" Stadtteile auffallen, die schon immer verarmt und vernachlässigt erschienen, heute aber durch Gewaltverbrechen, Prostitution und Drogenhandel selbst in den Südstaaten die letzte Spur eines romantischen Scheins verloren haben. Nach den Werken unseres Autors entspricht diesem Zustand die seelische Verfassung der Bewohner, die er am Beispiel Jeffersons, des Helden des letzten Romans, Schicht um Schicht enthüllt.

Auf dem Weg zu einer Kneipe folgt dieser, ohne sich etwas dabei zu denken, der Einladung zweier Kameraden, die dasselbe Ziel haben, in ihrem Wagen mitzufahren. Der Wirt begrüßt den ihm bekannten Jefferson freundlich, behandelt aber die beiden anderen, die ihren Wein auf Kredit kaufen wollen, mit Mißtrauen. Als sie sich der Kasse nähern, fühlt er sich bedroht, erschießt sie und wird selbst getötet. Nur Jefferson überlebt und wird wegen Mordes verhaftet. Obwohl sein Verteidiger darlegt, daß er nichts mit der Tat zu tun hat, sondern nur „zur falschen Zeit am falschen Ort" war, überführen ihn die zwölf weißen Geschworenen des Raubmords. Auch der verzweifelte Hinweis, daß Jefferson geistesschwach ist und wie seine „Vorfahren im tiefsten Urwald des schwärzesten Kontinents" nur spontan

reagieren, nicht aber mit Vorbedacht planen kann, rettet ihn nicht von der Verurteilung zum Tod auf dem elektrischen Stuhl. Der Höhepunkt der Verteidigung ist der verhängnisvolle Satz: „Er ist unschuldig in allen Punkten der Anklage. Aber selbst wenn er es nicht wäre, wie kann es der Gerechtigkeit dienen, sein Leben zu nehmen? Gerechtigkeit, meine Herren? Wohl kaum, ich könnte genausogut ein Schwein in den elektrischen Stuhl setzen wie dies da."

Schon in „A Gathering of Old Men", dem vorigen Roman[3], leiden die Titelhelden, alte Männer aus derselben Gegend Louisianas wie Jefferson, unter Selbstverachtung oder sogar Selbsthaß. Dasselbe gilt von den meisten schwarzen Männergestalten in den Werken Gaines'[4]. Sie können oder wollen nicht mehr „stehen". Unter das Joch der Knechtschaft gebeugt, haben sie ihre Rechte und Handlungsfreiheit aufgegeben oder sich durch Flucht aller Verantwortung zu entziehen versucht. Nach der bekannten Formulierung des Boethius, die die Person als „unteilbaren Selbst-Stand einer geistigen Natur" (naturae rationalis individua substantia) definiert, ist damit ihre personale Würde zerstört.

Schwarz wird zur Farbe des Tierischen, der Helligkeitsgrad der Hautfarbe zum Maß des Menschlichen. Die Gesellschaft der „Farbigen" zersplittert sich im Kampf um Ansehen nach diesem Kriterium. Vivian, die Freundin des fiktiven Erzählers im letzten Roman, wird von ihren Eltern verstoßen, weil sie einen dunkleren Schwarzen geheiratet hat. Aus demselben Grund werden die Mulatten Handwerker. Sie wollen auf keinen Fall mit den „Niggern" auf dem Feld arbeiten. Sie würden ohne Zögern selbst „den Schalter des elektrischen Stuhls drücken", um den sie kompromittierenden Jefferson aus der Welt zu schaffen[5].

Jefferson selbst ist durch das ungerechte Urteil vernichtet. Er fühlt sich von aller Welt verlassen. Die Furcht vor dem Tod, aber vor allem auch der schändliche Vergleich des wohlmeinenden Verteidigers haben den letzten Rest seiner Selbstachtung zerstört. In seiner engen Zelle döst er wie ein gefangenes Tier vor sich hin und verweigert jeden menschlichen Kontakt mit Miss Emma, seiner alten Patentante, die sich ihr Leben lang um ihn gekümmert und für ihn gesorgt hat.

Die Tröstungen der Philosophie

Miss Emma wendet sich um Hilfe an Tante Lou, ihre Freundin, die ihrerseits ihren Neffen Grant Wiggins bittet, sich Jeffersons anzunehmen. Der etwa dreißigjährige Grant ist der einzige an einer Universität ausgebildete Lehrer in der kleinen Arbeitergemeinde einer Zuckerrohrplantage. Miss Emma erwartet von diesem Akademiker so etwas wie ein pädagogisch-philosophisches Wunder, nämlich die Erziehung ihres Patenkinds zum Menschen im Angesicht des Todes: „Ich will nicht, daß se 'n Schwein töten. Ich will, daß ein Mensch auf seinen eigenen zwei Füßen auf den Stuhl geht."

Wie wir im Lauf der Handlung erfahren, wird das englische Wort „man" in dieser Forderung in seiner doppelten Bedeutung gebraucht. Zunächst heißt es, daß Jefferson als *Mensch* mit „einer gewissen Würde" sterben soll. Sodann bedeutet es, daß er wie ein *Mann*, den man achtet und beachtet, der Gemeinde und darüber hinaus der ganzen Welt beweist, daß nicht alle ihre Männer „zerbrochene" Wesen sind, die den Frauen alle lebenswichtigen Aufgaben überlassen haben, alle Verantwortung auf sie abschieben und von ihren Pflichten als „Ehemann, Vater, Großvater" so weit wie möglich „weglaufen". Die Frauen und Mädchen der Gemeinde möchten diesen Teufelskreis durchbrechen. Sie sehnen sich nach einem Vorbild, das ihnen Mut und Hoffnung gibt.

Es soll hier betont werden, daß Gaines wohl ganz bewußt nie den in diesem Zusammenhang in den letzten Jahrzehnten in Amerika üblichen Ausdruck „role model" benutzt. Es genügt ihm offenbar nicht, daß uns wie in einem Hollywoodfilm von einem Schauspieler eine Rolle *vorgespielt* wird, die nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat. Ein Vorbild, so verlangt er, muß ein authentisches Leben mit großen Leistungen *vorleben*, die uns zur Nachfolge begeistern. Bisher, so erfahren wir, gibt es nur zwei Beispiele dieser Männlichkeit in der Welt der amerikanischen Schwarzen, die er beschreibt, der Baseballspieler Jackie Robinson und der Boxer Joe Louis. Sie werden fast wie Heilige verehrt und in verzweifelten Fällen um Hilfe angerufen.

Nur widerwillig übernimmt Grant die schwierige Aufgabe, Jefferson in diesem Sinn auf den Tod vorzubereiten. Zunächst stößt er auf großen Widerstand, da sich der Gefangene bewußt von der Welt der Menschen absetzt und sich wie ein abstoßendes Tier benimmt, dem alles Menschliche fremd ist. In einem auf seiner ungebildeten Aussprache beruhenden Wortspiel antwortet er Grant, der ihm sagt: „Du bist 'n Mensch": „Ich bin 'n altes Schwein ... Ihr-Menschen [youmans = humans] bleibt nicht in so 'nem Stall." Er frißt wie ein Tier und ist so verzweifelt, daß er wünscht, er wäre nie geboren.

Der Durchbruch erfolgt erst nach vielen Wochen, als Grant ihm ein kleines Radio schenkt, das er nun Tag und Nacht hört, um sich von Todesgedanken und Verzweiflung abzulenken. Das Gefühl, in Grant einen Freund gefunden zu haben, der sich selbstlos um ihn bemüht, öffnet ihn für die letzte und schwerste Lehre. Jefferson soll seiner Patin dankbar sein und sie glücklich machen, indem er die von ihr für ihn gekochten Speisen wie ein wohlgesitteter Mensch ißt. Sein Tod ist nicht mehr sinnlos, wenn er sich selbst vergißt, an andere denkt und wie ein Held als ein Vorbild für seine mißhandelten und ausgenutzten Mitmenschen stirbt: „Ein Held ist jemand, der etwas für andere Menschen tut. Er tut etwas, was andere Menschen nicht tun und nicht tun können. Er ist anders als andere Menschen. Er steht über anderen Menschen ... Er tut alles für die Menschen, die er liebt, weil er weiß, es kann ihr Leben besser machen." Jefferson, so versichert ihm Grant, „hat es in sich", ein solcher Held zu sein, der seinen Brüdern neue Hoffnung gibt, indem er durch

seinen tapferen Tod der Welt beweist, daß die Mythe von der „dreifünftel Menschlichkeit" der Schwarzen eine „alte Lüge" ist, mit der die weißen Unterdrücker Sklaverei und Entrechtung zu rechtfertigen suchen. Als Grant bekennt, daß er selbst sich dieser großen Aufgabe nicht gewachsen fühlt, „hebt" Jefferson „sein Haupt", wischt seine Augen „mit den geketteten Händen" und ist willig, die Bürde auf sich zu nehmen.

Die Tröstungen des Glaubens

Trotz dieses heroischen Entschlusses bleibt der Opfertod des Protagonisten fragwürdig. Selbst wenn dadurch die elende Lage seiner Mitbürger verbessert würde, bleibt sein eigenes Leben im Rückblick qualvoll, kurz und freudlos, und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist ein unverbürgter Wunsch, an dessen Erfüllung er in keinem Fall teilnehmen wird, wenn sein Tod das absolute Ende bedeutet.

Grant, der vorgibt, an Gott, nicht aber an eine „andere Welt" zu glauben, muß darum Jeffersons Vorbereitung auf den Tod mit der an Nietzsches Philosophie erinnernden Mahnung zum heldischen Menschsein abschließen. Er leugnet zwar nicht die Möglichkeit des christlichen Glaubens, muß sich aber, wenn er ehrlich bleiben will, entschieden weigern, dem Gefangenen diesen Trost zu bieten. Er überläßt diese Aufgabe Reverend Ambrose, dem Prediger der Gemeinde, dessen Einfluß auf Jefferson wir nur aus dem Ergebnis erschließen können.

Zunächst haben wir mit Grant den Eindruck, daß dieser ungebildete Prediger einen gefühlsbetonten Köhlerglauben vertritt, dessen Liturgie die Gemeinde mit Singen und Beten, Händeklatschen und Zustimmungsrufen von ihrem Elend ablenkt, ohne sie innerlich zu stärken und ohne daß seine Weisheit und sein Vorbild sie zum Guten leitet. Ambrose scheint nicht einmal wie Reverend Philip Martin, einer seiner Vorgänger in einem früheren Roman, politisch aktiv, die Sache der Farbigen auf Freiheitsmärschen, Protestkundgebungen und Versammlungen zu vertreten und deshalb von seiner Gemeinde geliebt und bewundert zu werden. Erst in einem entscheidenden Gespräch mit Grant erfahren wir, daß er weder naiv noch oberflächlich ist. Denn er hat sein Leben lang unter der Qual des Zweifels und der Gottverlassenheit gelitten und weiß, daß die Mitglieder seiner Gemeinde ebenfalls von diesem Zustand bedroht sind. „Sie alle dahinten", so sagt er, „wollten einmal aufgeben." Miss Emma, die bald sterben wird, ist gerade jetzt nahe daran, Glauben und Hoffnung endgültig zu verlieren. Um nicht mehr an ihrem Glauben zu zweifeln, der offenbar nur dazu gedient hat, daß sie von all ihren Mitmenschen, schwarz oder weiß, zeitlebens ausgenutzt wurde, verlangt sie als stärkenden Glaubensbeweis, daß ein gutes Werk *für* sie und nicht mehr wie immer *von* ihr vollbracht wird. Von Grants Bemühungen um die Erziehung Jeffersons zum Menschen und zum Christen erhofft sie sie Erfüllung dieses Wunsches.

Aus diesem Grund bittet Reverend Ambrose Grant, der endlich das Vertrauen des Gefangenen erworben hat, dringend, ihm bei dessen Bekehrung zu helfen. Als Grant wegen seines eigenen Unglaubens diese Bitte verweigert, bezweifelt Ambrose den Stand der Ausbildung und Bildung des jungen Lehrers. Denn, so erklärt er, ein wirklich gebildeter Mensch bemüht sich trotz seiner eigenen Zweifel um das Seelenheil seiner ungebildeten Mitmenschen. Wie Miguel de Unamunos Don Manuel el Bueno in der Geschichte gleichen Titels hat er selbst immer wieder so gehandelt: „Bei Totenwachen, bei Begräbnissen, bei Hochzeiten ... lüge ich, um den Schmerz zu lindern." Er „kennt sein Volk", sein Leid und Elend und seine Hoffnung darauf, „daß einer, den sie alle lieben und dem sie trauen, wiederkommen und helfen kann, die Qual zu erleichtern". Nur indirekt, durch Bilder und Symbole, erfahren wir, wie sehr die letzten Tage und der Tod des Protagonisten diesen Glauben und die Hoffnung der Gläubigen bestätigen.

Gaines sieht offenbar drei Möglichkeiten, die Menschenwürde der Entrechteten und Unterdrückten zu wahren oder wiederherzustellen. In „A Gathering of Old Men" beweist Charlie, eine der Hauptgestalten, durch aktiven Widerstand, in dem er drei seiner grausamen Verfolger tötet, daß er den feigen Sklavengeist des „Niggers" überwunden hat und als Mensch und Mann mit Selbstachtung und Würde sterben kann. Diese Art der Befreiung wird auch in „The Autobiography of Miss Jane Pittman" angedeutet, wenn eine der befreiten Sklavinnen ihre Kinder und sich selbst bis zuletzt verteidigt und einen ihrer Verfolger mit bloßen Händen umbringt.

Eine gemilderte Form dieser Handlungsweise ist die zweite Möglichkeit. Marcus, der Held in „Of Love and Dust"[7] überwindet durch den Tod seine ihn von der Gemeinde entfremdende Eigensucht und Überheblichkeit. Er hat einen anderen Schwarzen im Streit um ein Mädchen getötet. Als er zur Strafe auf einer Plantage arbeiten muß, gefährdet er den Frieden und die Sicherheit seiner Mitmenschen durch ein Liebesverhältnis mit der mißhandelten, seelisch und geistig etwas zurückgebliebenen Frau des grausamen weißen Aufsehers, an dem er sich auf diese Weise rächen will. Doch wird er zum Helden, als er im entscheidenden Augenblick, obwohl er sich selbst hätte retten können, aus Mitleid und Liebe bei der Frau bleibt, um sie zu verteidigen, aber ohne zu versuchen, ihren Mann zu töten, der ihn mit einer Sense niedermetzelt. Sein Großmut und seine Tapferkeit gewinnen ihm die Achtung und Liebe aller, die ihn mit Recht bisher für einen gefühllosen Störenfried hielten.

Die dritte und letzte Möglichkeit jedoch geht selbst über diese Heldentat hinaus. Ned, einer der Lehrer und Führer der Schwarzen in „The Autobiography", stirbt, ohne sich gegen seinen weißen Mörder zu wehren. „Er vergießt sein kostbares Blut" für „Schwarz und Weiß", ohne selbst zur Waffe zu greifen und zu töten. Der Opfertod in der Nachfolge Jesu ist die letzte und wichtigste Leistung des verurteilten Jefferson. Es scheint seine „Bestimmung" zu sein, diesen Weg zu gehen.

Aus der Liturgie der Gemeinde erfahren wir, daß jeder dritte Sonntag im Monat „Bestimmungssonntag" heißt. Jedes Mitglied der Gemeinde steht während des Gottesdienstes einzeln auf, um sein Lieblingslied zu singen und allen anderen dadurch „zu sagen, wohin es bestimmt ist [oder: wo es sich entschlossen hat], die Ewigkeit zu verbringen". Als Beispiel wird bezeichnenderweise das Kirchenlied genannt „Warst Du dabei, als sie meinen Herrn kreuzigten?"

Obwohl Jefferson in seiner Zelle nicht am Gottesdienst teilnehmen kann, scheint auch er seine Bestimmung in ein frommes Lied zu fassen. Seine Wahl ist der erschütternde geistliche Gesang „Und er klagte mit keinem Wort" („And He never said a mumbling word"). Mit diesem Lied erinnert er sich daran, daß der Herr am Karfreitag starb und an Ostern von den Toten auferstand. Als Grant Wiggins ihn zum letzten Mal besucht, erklärt er ihm: „So will ich gehen. Kein Klagewort."

Trotz seiner Vorbehalte kann Grant es bei diesem Besuch nicht vermeiden, die Pflichten eines Seelsorgers zu übernehmen. Um dem Verurteilten zu helfen und ihn seelisch zu stärken, bekennt er seinen eigenen Glauben an Gott: „Ich glaube, es ist Gott, der die Menschen sich umeinander kümmern läßt. Ich glaube, es ist Gott, der die Kinder spielen und die Leute singen läßt. Ich glaube daran, daß Gott geliebte Menschen zusammenbringt. Ich glaube daran, daß Gott die Bäume blühen und unsere Nahrung aus der Erde wachsen läßt."

Er wird aber, so scheint es, von der Seelengröße und Tapferkeit des Gefangenen überwältigt, als dieser ihm erklärt: „Ich, Herr Wiggins, ich. Ich muß das Kreuz nehmen, Ihr Kreuz, der Patentant' Kreuz, mein eigenes Kreuz. Ich, Herr Wiggins. Dieser stolpernde Nigger. Se verlange' viel ... Wer hat je mei' Kreuz getrage', Herr Wiggins, meine Mama? mein Papa? Se habe' mich verlasse', als ich nix war. Weiß immer no' nit, wo se sind diese Minut' ... Geschlage für nix, gearbeitet für nix, gegrinst dazu, um durchzukomme'. Nu' wolle' se all', daß ich besser bin als se all. Wie, Herr Wiggins? Sage Se mir doch." Als Grant endlich aufblickt, sieht er Jefferson unter dem Fenster stehen, „groß und mächtig, und nicht gebückt, als wäre er in Ketten". Mit diesem Eindruck verläßt er ihn, und wir dürfen annehmen, daß das herzzerreißende Vorbild dieses Pfarrkindes des Reverend Ambrose ihn zur Wahrheit führen wird, wie der junge Augustinus durch das Beispiel und die Weisheit des hl. Ambrosius geleitet wurde.

In der zweiten Woche nach Ostern wird Jefferson hingerichtet. Er stirbt wie der Herr „zwischen zwölf und drei an einem Freitag". Paul, ein weißer Gefangenenwärter, mit dem sich Grant während seiner Besuche im Gefängnis angefreundet hat, bringt diesem als Vermächtnis Jeffersons dessen Tagebuch mit seinen letzten Gedanken: „Ich zittere und zittere, aber ich werd' stark sein ... Auf Wiedersehn, herr [sic] Wiggins, sage' se ihnen, ich bin stark, sage' se ihnen, ich bin ein mensch ..." Jefferson, so hören wir von Paul, der der Hinrichtung beiwohnen mußte, „war der Tapferste in diesem Raum heute". Er stirbt so nicht nur als Vorbild und zum Trost der Armen und Unterdrückten, sondern sein Tod ist eine

Mahnung und ein Zeichen für alle, die davon erfahren, schwarz oder weiß, Verfolgte und Verfolger. Er ist ein Zeugnis des Glaubens an die Nachfolge Christi und der Hoffnung auf eine bessere Welt in Zeit und Ewigkeit.

Viele Leser in den Vereinigten Staaten werden die Aussage der Werke Ernest J. Gaines' zunächst nur mit großen Vorbehalten annehmen. Unter seinen eigenen Leuten, wenn man so sagen darf, scheint sich in letzter Zeit gerade die akademisch gebildete Oberschicht immer mehr von traditionellen Bindungen zu lösen und auf soziologisch begründete Massenpolitik und legale Manipulation zu bauen, die oft wenig mit humanen oder christlichen Werten übereinstimmen. Andrerseits haben die im „Getto" lebenden Armen wenig Zugang zu Büchern und nur geringes Interesse am Lesen. Das gleiche gilt mit einigen Einschränkungen von der weißen Bevölkerung. Auf diesem Hintergrund erscheint Gaines' Werk wie ein Licht in der Finsternis, das nur einen kleinen Bereich erleuchten kann.

Trotzdem hinterläßt die Wahrheitsliebe, mit der es die durch Rassenhaß, Angst, Vorurteil, Habsucht und Grausamkeit bedingte Entfremdung der Person und das soziale Elend beschreibt, einen bleibenden Eindruck, der durch das Postulat eines transzendentalen Glaubens am Ende des letzten Romans noch verstärkt wird: „Sie müssen glauben, wenn nur, um den Geist, wenn nicht auch den Körper zu befreien. Nur wenn der Geist frei ist, kann der Körper frei sein." Der befreiende Glaube überwindet die Entfremdung und ist so der Grund des wahren Menschseins.

ANMERKUNGEN

[1] L'entracinement (Paris 1949) 119. [2] New York 1993. [3] New York 1983.

[4] So zweifelt einer der drei Gefangenen in der Erzählung „Three Men" nicht nur an seiner eigenen Menschlichkeit, sondern auch an der der weißen Wärter. Keiner ist ein Mensch, „schwarz oder weiß". Alle leben wie Tiere (Bloodline, New York 1968). Cooper, der Held in „Bloodline", möchte das tierische Verhalten der schwarzen Plantagenarbeiter ändern und ihre durch dreihundertjährige Tradition bedingte Verstumpfung überwinden. Die Weißen glauben nach dem verlorenen Bürgerkrieg, die befreiten Sklaven wie wilde Tiere töten zu dürfen, da sie „keine Menschen", sondern „Gorillas" seien (The Autobiography of Miss Jane Pittman, New York 1971, 1972, 22).

[5] Die aus der Kluft zwischen den „dunklen" Schwarzen und den fast weißen „Kreolen" entstehenden seelischen Spannungen ist eines der Hauptthemen von Gaines' erstem Roman „Catherine Carmier" (New Jersey 1964, 1972).

[6] In My Father's House (New York 1978). [7] New York 1967, 1979.

UMSCHAU

Kindheiten in Deutschland

Immer wieder ist es notwendig, die Stereotype, also die Verallgemeinerungen und Vorurteile in der Öffentlichkeit, einer Kontrolle zu unterziehen; denn sie tragen sonst nicht nur zur Kanalisierung der Wahrnehmung bei, sondern bestimmen auch das Verhalten selbst. Im Sinn einer solchen kritischen Bearbeitung liegt es nahe, daß nach den Handbüchern über Jugend und Familie ein Handbuch über das „Aufwachsen in Deutschland“ [1] erscheint, das den vieldeutigen Titel trägt: „Was für Kinder“. Bei dieser beachtlichen, sich im Layout und Bildausstattung auszeichnenden Veröffentlichung des Deutschen Jugendinstituts (München) ist zuerst der Bericht über Kindheiten in Deutschland interessant. Doch dann verdient auch die Art wissenschaftlicher Wahrnehmung Aufmerksamkeit.

Kindsein in Deutschland wird an diesem „Normalentwurf“ gemessen: „(1) Die Eltern des Kindes sind miteinander verheiratet, (2) das Kind ist ehelich geboren und (3) ein leibliches Kind der Eltern, wobei (4) diese Eltern eine Haushaltsgemeinschaft mit dem Kind bilden.“ Aufgrund des Familiensurvey von 1988 und 1990 kommt die Forschung dann zu diesem Ergebnis: „Mehr als 85 % aller minderjährigen Kinder in Westdeutschland und über 75 % in Ostdeutschland leben in einem Kindschaftsverhältnis, das dem Normalitätsentwurf entspricht. Über 90 % in Westdeutschland werden als Kinder verheirateter, zusammenlebender Eltern geboren, doch reduziert sich dieses Kindschaftsverhältnis mit zunehmendem Alter auf 80 %. In Ostdeutschland wurden dagegen vergleichsweise viele Kinder vorehelich geboren (22 %)“ (225). Diese Daten, die am Ende deutlich von der „Norm“ abweichen, erregen Verwunderung, zumal angesichts der Schlagzeilen über die hohen Raten von Ehescheidungen. Ferner wäre zur Kenntnis zu nehmen, daß bei den berufstätigen Müttern Wunsch und Wirklichkeit fast übereinstimmen: 51 % der befragten westdeutschen Mütter mit Kindern unter drei Jahren meinen, sie sollten ganz zu Hause bleiben und sich der Kindererziehung widmen. Tatsächlich verhalten sich 62 % wie gewünscht (19). Natürlich zeigt sich hier bereits das familienpolitische Desiderat, mehr Betreuungseinrichtungen anzubieten, die Teilzeitarbeit in den Betrieben zu vermehren und auch an den Arbeitsplätzen selbst die Möglichkeit eines mutternahen Aufenthalts von Kindern zu ermöglichen.

Diese guten Nachrichten, vor allem wenn man sich an die Kassandrarufe über das Ende der Familie erinnert, können die Tatsache nicht verdrängen, daß heute das Leben mit Kindern zunehmend unter einen Legitimationsdruck gerät; denn das Leben von Kinderlosen und Singles scheint in einer Zeit des Wertewandels hin zu den Selbstentfaltungswerten einsichtiger zu sein als die Lebensform von Eltern (429). Einen Beweis für diese Vermutung bringt Katharina Rutschky in ihrer „Antwort auf eine Kinderfrage“, in der sie es für einen Fortschritt hält, „daß Kinder endlich Privatsache werden, möglichst vollständig und radikal. Der Irrtum, daß Kinder das ja immer schon sind..., dieser Irrtum ist verbreitet und muß berichtigt werden. Ganz im Gegenteil liegt es im Interesse der Kinder, zur Privatsache ihrer Eltern und Erzeuger zu werden, zu Wunschkindern nämlich ... Jedwede symbolische Verwendung von Kindern hat zu unterbleiben“ (489). Damit scheint der Mensch aus jeder sozialen Bindung herausgenommen und die Individualisierung auf die Spitze getrieben. Wer solcher Meinung ist, erliegt der Suggestion großer Worte. Welche Verbindung wäre da verführerischer als die der Worte von „Wünschen“ und „Kindern“?!

Mit Zitaten aus Statistiken wird der äußere Rahmen der Kindheit in Deutschland abgesteckt. Ausgefüllt wird er im Handbuch durch viele wissenswerte Details: Der Kinderalltag wird zwar, im Spannungsfeld „zwischen Kollektivierung in Kinderinstitutionen und Vereinzelung zu Hause“ hergestellt, doch „trotz sozialer Einbindung

bleibt die individuelle Selbständigkeit, in einem weiten Möglichkeitsraum zu disponieren, gewahrt" (239); die institutionalisierten Freizeitangebote (vom Musikunterricht bis zur Hausaufgabenhilfe) sind teuer und besetzen die Nachmittage der Kinder (250); die Kinderunfälle kosteten im Jahr 1988 359 Kindern unter 15 Jahren das Leben (277) und die radfahrenden Kinder verunglücken am meisten zwischen 16 und 17 Uhr (281), also in ihrer Freizeit oder auf dem Nachhauseweg von ihren Treffen. Es fällt das Wort von den „Kinderreservaten". Man solle sie aufbrechen, indem man neue Verbindungen von Familie, Kindergarten und Nachbarschaft schafft – in der Hoffnung auf mehr Platz und Zeit für Kinder und auf mehr Lebensqualität für Erwachsene (353). Zu den wichtigen Detailinformationen zählen die Ausführungen über den psychologisch sich entfaltenden Lebenslauf von Kindern (78), über die Sexualität von Kindern (182), über die Armut von Kindern im Wohlfahrtsstaat (267). Aufschlußreich sind die interkulturellen Vergleiche, mit Japan und den USA etwa (23). Diese sachlichen Informationen werden durch eingestreute Interviews verlebendigt, so mit Urie Bronfenbrenner (74), mit Benjamin Spock (166), mit Horst-Eberhard Richter (172).

Recht klare Worte findet der Kinderbuchautor Peter Härtling zur „Kinderfeindlichkeit": „Kinderfeindlich? Unsere ganze Umgebung. Alles zu groß für Kinder. Wir sind ja die Mehrheit, wir möchten leben, die Kinder müssen leben. Alle Möbel sind zu groß, die Türklinke viel zu hoch... am schlimmsten die Treppen. Was wir den Kindern vorenthalten, ist Aufmerksamkeit. Wie angestrengt sind Kinder! Wenn ich über die Zeil gehe, und sehe Frau oder Mann mit Zwergchen an der Hand. Ich überlege mir, was dieses Kind sieht, fühlt und riecht. Das wahre Entsetzen! Man wächst auf ..., aber die Welt, in die ein Kind hineinstürzt, ist unsere Welt, nicht seine Welt" (427). Eine realistische Sicht, die offensichtlich nur Ratlosigkeit verursacht – und über sie hilft auch die Fülle des inzwischen angehäuften Wissens aus Psychologie, Soziologie und Sozialgeschichte kaum hinweg. Genau besehen tröstet auch wenig die Einsicht, daß alle früheren zweckrationalen Erwägungen im Hinblick auf Kinder, zumal auf deren Anzahl, angesichts der Renten und Versicherungen und Pensionen obsolet geworden sind. Es heißt: „In unseren Untersuchungen haben wir nach dem intrinsischen Wert von Kindern gefragt. Machen Kinder das Leben intensiver? Vermitteln sie das Gefühl, gebraucht zu werden? Macht es Spaß, Kinder im Haus zu haben und aufwachsen zu sehen? Bringen die Kinder die Partner einander näher? Insgesamt waren es in Ostdeutschland wie in Westdeutschland deutlich mehr Frauen als Männer, die Kinder als Lebenssinn und als Bereicherung des eigenen Lebens interpretieren" (20f.).

Ist diese Erwartung an Kinder zugleich ihre Befreiung von „Zwecken"? Oder stellen sich viel fundamentalere, nötigendere Erwartungen unter den Begriffen „Kinder als Sinnstifter" und „Kinder als Wunschkinder" ein? Früher waren die Erwartungen an Kinder in Zeit und Geld fixierbar. Was ist undefinierbarer als Sinn und Sehnsucht? Wie nun denn: Wenn ohne eine transzendentale Begründung eben ein Kind einen Sinn nicht mehr stiftet? Und wenn ein im Detail vorgestelltes Kind gewünscht wurde, aber ein ganz anderes kam? Obgleich „gewünscht", niemals „wünschenswert"? Die Aussage, daß jedes Kind auch Schicksal ist, wird in Zukunft gültig bleiben, und dies mag nicht allein für behinderte Kinder gelten. Die Suggestion dieser modernen Kategorien der Individualisierung ist so groß, daß die Realität des endlichen Menschen aus dem Blick zu geraten droht. Kind als Schicksal! Ist es nicht immer auch ein Geheimnis? Im Anfang und bei der Entwicklung und in der Reife? Ein Wesen voller Überraschungen und vieler Lernangebote für Eltern, in denen sie so vieles neu oder erstmals über sich selbst erfahren. Leider reflektiert das Buch solche Empfindungen kaum. Daß Kinder auch glücklich machen können, davon ist selten die Rede. Gewiß, Glück ist nur am Rand eine sozialwissenschaftliche Kategorie. Aber aufgrund des sozialwissenschaftlich erhobenen Zusammenhangs zwischen Freiheit und Glück sollte das in voller Freiheit gewünschte Kind viel Glück bringen.

Der eher wissenschaftstheoretische Aspekt: Dem Leser wird auffallen, daß trotz aller „Anstrengung des Begriffs" eine „Philosophie der Kindheit" im Handbuch nicht zu entdecken ist und daß das, was Religion und Glaube kultur- und geistesgeschichtlich (in Vergangenheit und

Gegenwart) zum Thema beitragen könnten, auf die „Erbsünde" (42, 182, 195) und „Hexen, kleine Teufel, Schwererziehbare" (197) zusammenschrumpft. Hier wirken sich Berührungsängste aus, die gerade angesichts der Fülle von Publikationen aus der Geschichte der Kindheit und über den Zusammenhang von Identität und Religiosität nur zu bedauern sind. Gewiß findet sich im Buch ein Text: „Kinder aus christlichen Familien in der DDR" (317). Doch dieser gleicht das Ungenügen nicht aus. Im Gegenteil: Er schildert im wesentlichen die Situation evangelischer Christen. Im Hinblick auf die geschichtliche Wahrheit wird nicht angemerkt, daß katholische Eltern, die ihre Kinder der sozialistisch-atheistischen Indoktrination des Staates entzogen, einem öffentlichen Psychoterror ausgesetzt waren und ihren Kindern eine berufliche Karriere verbauten.

Unbestreitbar wird das Handbuch den Blick derer, die in der Sprache moderner Humanwissenschaften erprobt sind, gespannt und hoffnungsvoll auf das Kind richten. Man kann der Verheißung in der Einleitung nur zustimmen: „Zum ersten Mal in der Geschichte ist der Kinderwunsch gerichtet auf das Kind ‚um seiner selbst willen'. Kinder werden nicht mehr auf dem Acker gebraucht oder zur Altersvorsorge, die Tochter nicht als Magd im Haus, der Sohn nicht, um Betrieb und Namen weiterzuführen. Kinder werden zu ‚Sinnstiftern' im Leben ihrer Eltern. Gesucht wird eine Beziehung zum Kind, gesucht werden Erfahrungen, die man nur im Zusammenleben mit Kindern macht" (13). Wie denn: Werden Kinder also doch „funktionalisiert"? Dennoch: Dieser positiv zu verstehenden Aussage folgen zwei gravierende Eingeständnisse: 1. Man habe bei der Redaktion unterschiedliche Stimmen zu Wort kommen lassen, „auch wenn sie mit einer ‚fortschrittlichen Haupttendenz' nicht immer konform gehen". 2. Man sehe eine Schwäche in der Kindheitsforschung in undeutlichen Fragen und in der Scheu, Positionen zu beziehen. „Im letzten Kapitel haben wir deshalb Frauen und Männer des öffentlichen Lebens... auf ein ‚Podium' eingeladen und sie um ein Statement gebeten zu der einfachen Frage: ‚Was ist kinderfeindlich? Was ist kinderfreundlich?'" (13). Sind das wirklich „einfache Fragen"? Diese beiden Eingeständnisse beschädigen die Verheißungen und Erwartungen an Sinn; denn Sinn hat viel mit Konsens und mit der Wahrnehmung der unteilbaren Realität des Menschen als Kind (also mit einer philosophischen oder theologischen Anthropologie) zu tun.

Roman Bleistein SJ

[1] Was für Kinder. Aufwachsen in Deutschland. Ein Handbuch. Hrsg. v. Deutschen Jugendinstitut. München: Kösel 1993. 524 S. Lw. 44,–.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

Geschichte des Christentums. Hrsg. v. John McManners. Frankfurt: Campus 1993. 743 S. Lw. 198,–.

„Die Autoren der verschiedenen Kapitel dieses Buches gehören zur Zunft der Berufshistoriker der wissenschaftlichen Art." Dieser Bemerkung des Herausgebers der hier anzuzeigenden „Geschichte des Christentums" entsprechend wurde das Werk in einer Rezension (FAZ) gefeiert als die erste wirklich objektive Darstellung der Kirchengeschichte. In einer anderen Rezension (Die Zeit) heißt es nach dem Zitat einiger nicht geglückter Passagen insbesondere hinsichtlich des Judentums: „Die ‚Geschichte des Christentums' wäre besser nicht erschienen." Der Herausgeber hat 17 Gelehrte aus den bekanntesten angelsächsischen Universitäten für die 1990 erschienene „The Oxford Illustrated History of Christianity" versammelt. Bedeutet die eine Rezension eine Unterschätzung der bisherigen Kirchenhistoriographie – ganz abgesehen von der gleichzeitig im Verlag Herder erscheinenden, im Original französischen „Geschichte des Christentums" (s. diese Zschr. 210, 1992, 241–256; 211, 1993, 69f.) –, so ist die andere Rezension ein pauschaler Angriff gegen die zum Teil weithin bekannten Autoren.

Der Herausgeber teilt mit, daß die Mitarbeiter „sich darauf verständigten, als Individuen zu schreiben und sich nicht durch allgemeine Vorschriften... zu binden". Dies ist bei der Lektüre durchaus zu bemerken; aber insgesamt sind alle Texte mehr oder weniger in einer Art kühler Distanz verfaßt. Ausrutscher lassen sich in der Tat finden. Wenn der Missionar Bonifatius den fränkischen Klerus kritisiert, sollte man ihm nicht zuschreiben, er sei „in Ansätzen ein englischer Protestant" gewesen (103). Oder: „Katholischen Historikern und Historikern früherer Generationen" sei das im Hochmittelalter entwickelte „Programm" unantastbar gewesen, und „erst in unserer Zeit, die den Zusammenbruch der Christenheit erlebt hat", habe sich eine Kritik ausgebildet. Die Frage ist es, ob – dieses zeithistorische Urteil vorausgesetzt – das Ressentiment das Verstehen des Mittelalters oft blockiert hat. Manche Raumansätze können kritisiert werden, so wenn Thomas von Aquin mit elf Zeilen abgehandelt wird.

Doch das Gesamtkonzept des Werks ist bemerkenswert, es wird schon deutlich in der Gliederung. Der erste Hauptabschnitt faßt mit 300 Seiten die Zeit „Von den Anfängen bis 1800" zusammen; „Das Christentum seit 1800" wird auf 221 Seiten nach Regionen getrennt behandelt; der dritte Hauptteil mit 95 Seiten stellt „Das Christentum heute" dar (das Kapitel „Die Zukunft des Christentums" hat der Bischof von Winchester, John V. Zaylor, verfaßt). Eine Antiquität ist also das Christentum in dieser Darstellung seiner Geschichte nicht. Der Herausgeber will in seinem eigenen Beitrag über die Aufklärung diese nicht als einen Bruch verstehen. „Das Leben in Europa wurde verweltlicht, die Religion wurde personalisiert, individualisiert. Beide Entwicklungen paßten zusammen und waren voneinander abhängig" (285). Die entschiedene Zäsur ist hier also das 19. Jahrhundert. „Was wird dann aus der Kirche? Vielleicht wird die Zukunft des institutionellen Christentums... im Opfer liegen, indem es vieles, was in der Vergangenheit hochgehalten wurde, aufgibt und sich bemüht, den Geist Christi zu repräsentieren." Diese Bemerkung des Herausgebers in der Einleitung (10) ist maßgebend für die Distanz des Gesamtwerks zu den geschichtlichen Erscheinungen des Christentums.

Ein Vorzug sind die etwa 350 Abbildungen, die nicht nur dem allgemeinen Illustrationsbedürfnis nachkommen, sondern ein überlegter Teil der historischen Darstellung selbst sind. Das Literaturverzeichnis der deutschen Ausgabe trägt sehr viele Titel nach, von denen ein Teil auch im englischen Original zu zitieren gewesen wäre.

O. Köhler

Feldmann, Christian: *Friedrich Spee.* Hexenanwalt und Prophet. Freiburg: Herder 1993. 304 S. Lw. 36,–.

Der Jesuit Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635) und seine Schriften waren in den letzten Jahrzehnten mehrfach Gegenstand von Untersuchungen und Betrachtungen (s. diese Zschr. 208, 1990, 599–615). Insbesondere hat sich der jüngst gestorbene Trierer Domkapitular Anton Arens intensiv mit Spee beschäftigt, dessen Grab in der Trierer Jesuitenkirche 1980 aufgefunden wurde. In diesem literarischen Umfeld stellt die Biographie von Christian Feldmann (geb. 1950, Diplomtheologe, mehrfach Verfasser hagiographischer Schriften) eine sehr beachtliche Erscheinung dar, weil sie das einfühlsam gezeichnete Lebensbild einbaut in die ausführlich dargestellten politischen, kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen und literarischen Umstände seiner Zeit. Die häufigen, vorzüglich interpretierten Spee-Zitate in den Kapiteln „Der Poet" (40–95) und „Der Seelsorger" (96–131) vermitteln dem Leser einen tiefen Eindruck von diesem „Querdenker".

Die meisten Seiten des Buchs (153–259) sind Spees Kritik am Verfahren der Hexenprozesse, der „Cautio Criminalis", gewidmet, unterbrochen durch lange Ausführungen über die Geschichte dieses Wahns und über die zeitgenössischen Kontroversen, so daß die Gestalt des Jesuiten etwas aus dem Blick gerät. Der Verfasser neigt zu der These, daß Friedrich Spee nicht nur das Verfahren verurteilte, sondern auch – wenngleich aus Sicherheitsgründen verdeckt – die Anschauung selbst, daß der Mensch vom Bösen „besessen" sein kann.

Im letzten Kapitel des Buchs begibt sich Feldmann auf das alte hohe Seil der Theologie in der Frage nach dem Bösen. Unter der Überschrift „Wir Menschen sind die Teufel" schreibt er, die heutige Diskussion um die Ewigkeit der Hölle aufgreifend: „Es scheint kaum vorstellbar, daß der so hartnäckig in seine Kreaturen verliebte Weltenschöpfer ein endgültiges Verdammungsurteil aussprechen könnte – selbst wenn sich jemand aus freier Entscheidung von ihm entfernt wie in den alten Geschichten des ‚gefallenen Engels' Luzifer" (293). Am Schluß des Buchs versteht sich der Verfasser selbst als eine Art „Hexenanwalt", indem er von heutigen „‚Hexen', die das Leben lieben" handelt und in etwas schwärmerischen Tönen von deren Sehnsucht spricht, „sich als Teil eines größeren Zusammenhangs und eines sinnvollen Kosmos zu erfahren" – abseits von einem „in müder Bürgermoral erstarrten Christentum" (285f.). *O. Köhler*

Zeitgeschichte

Gruber, Hubert: *Friedrich Muckermann SJ 1883–1946.* Ein katholischer Publizist in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist. Mainz: Matthias Grünewald 1993. LII, 395 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. 61.) Kart. 68,–.

Friedrich Muckermann galt im Dritten Reich als „Staatsfeind Nr. 1" und versuchte im Widerspruch gegen die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, den Bolschewismus und den Nationalsozialismus, wie kaum ein anderer den Zeitgeist zu entlarven und zugleich der Kirche einen Weg aus der Gefangenschaft des 19. Jahrhunderts zu bahnen, und dennoch ist er heute nur Eingeweihten bekannt. Um so verdienstvoller ist es, wenn Hubert Gruber in seinem Buch (aus einer Dissertation entstanden) der bewegten Lebensgeschichte des Jesuiten nachgeht. Zwar liegen seit 1973 die Lebenserinnerungen Muckermanns unter dem Titel „Im Kampf zwischen zwei Epochen" (Hrsg. v. Nikolaus Junk SJ) vor. Doch dieser zwischen 1941 und 1943 zu Papier gebrachte ausführliche Text bedurfte nicht nur einer kritischen Relecture, sondern auch der Aufdeckung jener Hintergründe und Verwicklungen, die Muckermann nur ahnen konnte und die erst heute in Archiven, vor allem des Dritten Reichs, zu entdecken sind.

Friedrich Muckermanns Lebensgeschichte ist untrennbar mit Bolschewismus und Nationalsozialismus verbunden. Diese erkennt er nicht nur für sich als pseudoreligiöse Bewegungen; er geht auch in Wort und Schrift engagiert, oft aggressiv gegen sie vor. Zuweilen scheiden sich an ihm auch innerhalb der Kirche die Geister. Nach der Be-

freiung aus bolschewistischer Gefangenschaft (Dezember 1919) stellt er sich der sozialen Frage. Eine Antwort findet er im „Solidarismus" (54 ff.), wo über den Einfluß von Heinrich Pesch SJ noch weiter zu forschen wäre. Er optiert auf jeden Fall noch für den Kapitalismus – und traut der Kirche zu, eine Antwort auf diese Jahrhundertfrage zu geben, zumal er sich ebenso für einen politischen Katholizismus (77) wie für die sich am Laien orientierende „Katholische Aktion" (86) entscheidet. Die früh einsetzende Konfrontation mit dem Nationalsozialismus zeigt Phasen einer ambivalenten Einstellung (180); er setzt auch Hoffnungen auf Hitler und seine Erklärungen (23. 3. 1933). Die Wende Muckermanns ereignet sich Ende September 1933. Seitdem entwickelt er sich – auch aus Enttäuschung (284, 293) – zum entschiedenen Gegner des Dritten Reichs. Ob in den „Stimmen der Zeit" (1913–1934), im „Gral" (1921–1937), in der „Katholischen Korrespondenz" (1934) oder im „Deutschen Weg" (1934–1940), immer legt er in seinen zahllosen Beiträgen die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Nationalsozialismus offen, kritisiert in scharfen Worten und ermutigt Christen, Farbe zu bekennen und zu widerstehen. Was wunder, daß er am Ende ausgebürgert und verfolgt wird. Stationen der Flucht: Holland, Rom, Österreich, Frankreich. Die rettende Schweiz erreicht er durch einen widerrechtlichen Grenzübertritt am 1. 3. 1943. Als „politischer Flüchtling" eingestuft, stirbt er am 2. 4. 1946 in Montreux.

Muckermann hat den Mitmenschen seiner Zeit Wege gewiesen: im Rückgriff auf die Botschaft Jesu, orientiert an der Lehre der Kirche, in Auseinandersetzung mit den Großen der Geistesgeschichte, Goethe und Solowjew. Sein Lebensweg selbst kann als gültiges Exempel eines unbequemen Christen gewertet werden, der sich für Kirche und Gesellschaft verantwortlich fühlt. Daß auch solche „Pfadfinder" den Irrungen und Wirrungen ihrer Zeit erliegen, beeinträchtigt weder die Größe ihres Muts noch die Qualität ihrer Vorbildlichkeit. Kein Wagnis wird ohne Risiko zu bestehen sein. Muckermanns Biographie erschließt also nicht nur authentische Zugänge zu den Jahren zwischen 1920 und 1945. Sie kann auch zur Korrektur allzu schneller Verdikte über die Kirche in dieser Zeit beitragen; denn die Fülle der Informationen erlaubt neue Sichtweisen und andere Einordnungen. Insoweit sind aus der Lebens- und Wirkungsgeschichte Muckermanns auch Lehren für die heutige Zeit zu gewinnen. Dem Autor sei ausdrücklich für diese präzise Arbeit gedankt. *R. Bleistein SJ*

SCHROEDER, Wolfgang: *Katholizismus und Einheitsgewerkschaft.* Der Streit um den DGB und der Niedergang des Sozialkatholizismus in der Bundesrepublik bis 1960. Bonn: Dietz 1992. 451 S. (Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung. Politik- und Gesellschaftsgeschichte. 30.) Lw. 75,–.

Das wechselvolle und spannungsreiche Verhältnis von Sozialkatholizismus und den im DGB zusammengeschlossenen Gewerkschaften vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis 1960 ist Gegenstand dieser Dissertation (Universität Frankfurt/M.). Die gegenseitige Akzeptanz zwischen Kirche und Einheitsgewerkschaft erscheint heute als fast selbstverständlich. Wie kam es dazu?

In einem ersten Hauptteil wird chronologisch der Konfliktverlauf dargestellt. Es geht vor allem um drei Fragenkomplexe: die Konfliktdynamik zwischen christlich-sozialen Gruppen und den DGB-Gewerkschaften; die innergewerkschaftliche Auseinandersetzung der christlich-sozialen Gruppen und die Wirkungen der Einheitsgewerkschaft auf den Sozialkatholizismus und seine politische Stellung. Wer diese Zeit wach durchlebt hat, wird an manche schon vergessene Ereignisse erinnert, erfährt aber auch viele neue Einzelheiten und Hintergründe.

Im zweiten mehr systematisch-strukturellen Hauptteil werden einzelne Konfliktparteien (z. B. KAB) und Personen (Götz Briefs, Oswald v. Nell- Breuning u. a.) vorgestellt. Die hier zusammengefaßten Charakterisierungen von Institutionen und Persönlichkeiten könnten ohne weiteres auch als eigene Kurzporträts veröffentlicht werden.

Die mit großer Sorgfalt belegte Darstellung ist weniger durch Schuldzuweisungen als durch die Interpretation von Interesse gekennzeichnet. Dabei macht der Verfasser keinen Hehl aus seiner grundsätzlichen Sympathie zum DGB, doch gelingt ihm eine im ganzen ausgeglichene Darstellung. Geduldige Ausdauer im Aufspüren von bis-

her nicht bekanntem historischem Material und sachkundige inhaltliche Charakterisierungen von Personen und Ereignissen machen das Buch zu einem Standardwerk, in dem eine ganze Epoche des deutschen Sozialkatholizismus eine kompetente Würdigung erfahren hat. Wer diese Geschichte kennen und daraus lernen will, wird an ihm nicht vorbeigehen können. *W. Kerber SJ*

ZU DIESEM HEFT

Im März dieses Jahres jährt sich zum 90. Mal der Geburtstag, zum 10. Mal der Todestag Karl Rahners. Karl Lehmann, Bischof von Mainz und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, würdigt das Werk des großen Theologen.

Ende 1993 wurde ein ausführliches Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche veröffentlicht. Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien, analysiert den Text und hebt seine Bedeutung hervor.

Kurt Remele, Assistent am Institut für Ethik und Sozialwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, schildert die Kontroverse um die US Catholic Left und deren wichtigste Repräsentanten, die Brüder Berrigan, die durch spektakulären zivilen Ungehorsam und Sabotagehandlungen gegen den Vietnamkrieg protestierten. Er sieht darin ein klassisches Beispiel des Ringens um die Frage, wie Christen ihre Überzeugungen in die öffentliche Diskussion einbringen sollen.

Paul Konrad Kurz befaßt sich mit Harry Mulischs „Die Entdeckung des Himmels". Das Fazit: Ein einfallsreicher zeitgeschichtlicher Roman, eine intelligent vergnügliche Lektüre.

Ernst Feil untersucht kritisch Begriffe und Methoden des interreligiösen Dialogs auf dem Hintergrund der Wahrheitsfrage. Feil lehrt systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München.

Der amerikanische Schriftsteller Ernest Gaines schildert, vor allem in seinem letzten Roman, die nach wie vor bedrückende Lage der Farbigen in den USA mit großer Klarheit. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida, stellt sein Werk vor.

Neue Aspekte der Bischofswahl

Die überraschend reibungslose Bischofswahl im Bistum Basel am 14. Januar 1994 wirft neues Licht auf die schon seit Jahren diskutierte, durch eine Reihe problematischer Ernennungen belastete Frage nach dem richtigen Verfahren der Bischofsbestellung in unserer Zeit. Die in Basel geltende Ordnung ist neben der ähnlichen, aber nicht ganz so konsequent strukturierten der Diözese St. Gallen weltweit einzigartig. Nach dem Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und den Kantonen des Diözesangebiets aus dem Jahr 1828 hat das Domkapitel das freie Wahlrecht. Die Vertreter der Diözesankantone („Diözesankonferenz") können auf einer vom Domkapitel aufgestellten Sechserliste „minder genehme" Kandidaten streichen. Aus den verbleibenden Namen wählt das Kapitel den Bischof. Bekanntgegeben wird er erst nach der Bestätigung der Wahl durch den Papst. Bei der Ermittlung der Kandidaten stützte sich das Domkapitel jetzt auch auf eine Umfrage in der Diözese, auf die fast 1500 Antworten eingingen und rund 100 Wahlvorschläge gemacht wurden. Allgemein überraschte, daß die Diözesankonferenz seit 1906 erstmals wieder einen Kandidaten ablehnte, während sie bei den vier letzten Bischofswahlen keine Beanstandungen mehr erhoben hatte. Der Bruch mit dieser Tradition ist nicht nur deswegen problematisch, weil keine stichhaltigen Gründe angegeben wurden, sondern vor allem, weil es sich um ein letztes Relikt früherer Staatskirchenhoheit handelt, das in einer Zeit der Religions- und Kirchenfreiheit jede Grundlage verloren hat. Die römische Bestätigung wurde problemlos und schon 14 Tage nach der Wahl erteilt.

Die Vorzüge dieses Verfahrens liegen auf der Hand. Sonst dauert es meist fast ein Jahr, hier vergingen vom Rücktritt des alten Bischofs bis zur Bestätigung des neuen nicht einmal drei Monate. Der Gewählte selbst wurde allgemein akzeptiert. Die Polarisierung, die als Folge römischer Ernennungen bis heute eine Reihe von Bistümern spaltet, wurde im Ansatz vermieden, getreu dem Grundsatz, den schon Papst Leo I. (440–461) als wesentlich für eine Bischofswahl bezeichnete, daß nämlich „niemand gegen den Willen und das Verlangen (der Gemeinde) geweiht wird, damit nicht die Stadt einen ihr unerwünschten Bischof verachtet oder haßt und das religiöse Leben in ihr leidet, da sie nicht den als Bischof haben konnte, den sie wollte". Das Baseler Verfahren wird auch den Forderungen Joseph Ratzingers vom Jahr 1970 gerecht: Amtsbestellungen in der Kirche dürften „nie nur von oben erfolgen"; vielmehr müsse immer der „Subjektcharakter" der Gemeinde „durch die Ermöglichung ihrer eigenen gemeindlichen (‚demokratischen') Aktivität" zur Geltung kommen, natürlich immer in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche, das heißt mit dem Papst.

Die Zustimmung von Klerus und Volk der Diözese und die Mitwirkung der Gesamtkirche waren in der alten Kirche notwendige Bedingungen jeder Bischofsbestellung. Darin kam zum Ausdruck, daß die Ortskirchen keine Verwaltungseinheiten einer zentral geführten Großorganisation sind, sondern in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche in vollem Sinn als Kirchen gelten und die Bischöfe daher nicht als Funktionäre eines Metropoliten oder des Papstes verstanden werden dürfen. Sie stehen ihrer Gemeinde nicht nur als „Stellvertreter und Gesandte Christi" gegenüber, sondern „repräsentieren auch je ihre Kirche", wie es das Zweite Vatikanische Konzil formuliert. So galt es von Anfang an als undenkbar, daß jemand die Gemeinde repräsentieren kann, ohne deren Zustimmung zu haben, aber auch, daß sich die Gemeinde ihren Bischof wählt, ohne daß die Verbindung mit der Gesamtkirche zum Ausdruck käme, was in den ersten Jahrhunderten durch die Mitwirkung der Nachbarbischöfe mit dem Metropoliten bzw. Patriarchen an der Spitze geschah.

Im Lauf der Jahrhunderte verschoben sich die Gewichte. Im frühen Mittelalter hatten die Herrscher den entscheidenden Einfluß. Nach dem Investiturstreit ging das Bischofswahlrecht an die Domkapitel. Dann gewann der Bischof von Rom immer stärkeren Einfluß. Das Ernennungsrecht, das die Päpste vom späten Mittelalter an beanspruchten, konnten sie jedoch nicht durchsetzen. In den deutschen Reichsbistümern wählten weiterhin die Domkapitel, sonst herrschte allgemein das Nominationsrecht der Krone. Völlig frei und ohne jede staatliche Mitwirkung konnte Rom erst im 19. Jahrhundert Bischöfe ernennen, und dann nur in Belgien, den Niederlanden, Großbritannien, den USA, Kanada, Australien und in den eigentlichen Missionsländern. Die allgemeine päpstliche Ernennung der Bischöfe wurde durch das kirchliche Rechtsbuch von 1917 festgelegt, ist also ein Ergebnis unseres Jahrhunderts. Für eine mögliche Weiterentwicklung schaffte der Codex Iuris Canonici von 1983 die Grundlage, indem er neben der freien Ernennung durch den Papst die Bestätigung der „rechtmäßig Gewählten" als gleichrangigen Weg der Bischofsbestellung nennt.

Die Frage bleibt, wie die Entwicklung zum alleinigen päpstlichen Ernennungsrecht – an der, wie Joseph Ratzinger betont, „entschieden Kritik geübt werden" muß – so korrigiert werden kann, daß auch die Ortskirche selbst beteiligt wird. Natürlich ist das Baseler Verfahren nicht das einzig mögliche Modell. Beachtenswert ist nach wie vor der schon 1969 formulierte Vorschlag des heutigen Bischofs von Lugano, Eugenio Corecco. Da die Domkapitel nicht gewählt und daher keine repräsentativen Organe seien, bestehe die „einzige befriedigende Lösung des Problems" in einer Wahlsynode, der Vertreter des Domkapitels, der diözesanen Räte und der Bischöfe der Kirchenprovinz angehören. Doch welches Modell man auch bevorzugt, es müßte neben dem Bestätigungsrecht des Papstes auch die Zustimmung der Ortskirche gewährleisten. In der Baseler Bischofswahl ist dies zur Zufriedenheit aller gelungen. *Wolfgang Seibel SJ*

Peter Neuner

Was muß der Christ glauben?

Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation

Es hat noch nie ein kirchenamtliches Dokument gegeben, das so umfangreich war wie der „Katechismus der katholischen Kirche": im breitesten Umfang eine Zusammenstellung offizieller kirchlicher Lehre und, nicht zuletzt durch seine ausführlichen Register, zugleich ein Nachschlagewerk, in dem nichts ausgelassen wurde, was den katholischen Glauben ausmacht oder mit ihm in Verbindung steht. Ginge es nur nach dem Umfang, könnte man meinen, der Glaube sei noch nie so reich und so breit entfaltet gewesen wie heute. Indes erweist sich gerade dieser Katechismus zugleich auch als Zeichen der Krise, in der die kirchliche Verkündigung steckt. Anlaß für seine Veröffentlichung war die Erkenntnis, daß die Vermittlung des Glaubens insbesondere an die junge Generation gestört ist. Das Glaubenswissen ist weithin mangelhaft, in vielen Regionen der Kirche noch mehr als in den Ländern, die schulischen Religionsunterricht haben. Sowohl die Gläubigen als auch die Kritiker haben oft nur sehr vage und nicht selten auch direkt falsche Vorstellungen von dem, was sie glauben oder was sie bekämpfen.

Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen[1]

Noch beunruhigender ist jedoch das Phänomen, daß viele, die die Glaubenslehre sehr wohl kennen, diese oft nicht mehr in ihrer umfassenden Ganzheit annehmen, sondern eine subjektive Auswahl treffen. Der Glaube scheint sich weithin in der Situation des Marktes zu befinden und damit den Regeln der Selbstbedienung unterworfen zu sein, wo sich jeder mit dem versorgt, was ihm gefällt, was ihm als richtig und hilfreich erscheint, und den Rest auf sich beruhen läßt oder auch dezidiert zurückweist. Das „Auswahlchristentum", von dem Paul M. Zulehner spricht[2], ist nicht mehr mit dem Stigma der Häresie belastet, sondern erscheint weithin als Normalfall christlicher Existenz. Zur Information über den Glauben und um ihn in seiner integralen Fülle festzuhalten, wurde der Katechismus vorgelegt, der sich selbst als „organisches Ganzes" versteht und „die wunderbare Einheit des Geheimnisses Gottes" ungebrochen zum Ausdruck bringen will (S. 32f.).

Auf das Phänomen einer weitgehenden Differenz von amtlichem und subjekti-

vem Glauben wurden die Kirchen zunächst von außen hingewiesen. 1967 veröffentlichte die Hamburger Zeitschrift „Der Spiegel" eine Umfrage mit dem Thema „Was glauben die Deutschen?", die plötzlich die Tatsache ins öffentliche Bewußtsein rückte, daß der persönliche Glaube und die amtliche Glaubenslehre der christlichen Kirchen weit voneinander abweichen, daß auch jene, die sich selbst sehr wohl als Christen und Katholiken verstehen, darum noch keineswegs alle Lehren und Verhaltensweisen akzeptieren oder gar praktizieren, die von der Kirche als verbindlich angesehen werden. Innerkirchliche Untersuchungen, insbesondere die große Befragung der deutschen Katholiken zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode, bestätigten dieses Ergebnis. Dabei wurde auch deutlich, daß diese Differenz von den Betroffenen nicht mehr als schuldhafter Glaubenszweifel empfunden wird, sondern als Konsequenz der Mündigkeit der Laien, die das Konzil propagierte. Die ungebrochene und unterschiedslose Identifikation mit allen kirchlichen Lehren und Verhaltensweisen, bis zum Konzil vorausgesetzt und mit der Autorität der göttlichen Offenbarung begründet, war einer nur noch partiellen Identifikation gewichen, die ganz bewußt Vorbehalte machte – und dies ohne schlechtes Gewissen.

Gleichsam mit Händen zu greifen wurde dies in der Diskussion um die Enzyklika „Humanae vitae" von 1968. Plötzlich wurde deutlich, daß, jedenfalls im Feld der Moral, kirchenamtliche Aussagen und das Bewußtsein der Christen weit auseinanderliegen und daß selbst die Theologen, die diese Lehre begründen und verteidigen sollten, sich von ihr distanzierten. Jedenfalls im neueren Katholizismus hatte es bis dahin kein Beispiel gegeben, daß eine zwar nicht unfehlbar, aber doch mit hohem Verbindlichkeitsgrad vorgetragene Lehre nicht nur bei einigen Außenseitern, sondern bis in die Kerngemeinden hinein auf Skepsis oder offene Ablehnung stieß, und daß auch viele Theologen öffentlich und manche Bischöfe hinter vorgehaltener Hand ihre abweichende Meinung ausdrückten oder erkennen ließen.

Eine neue Phase dieser Problematik begann 1979 mit der Maßregelung Hans Küngs, der aus erkenntnistheoretischen Gründen die Möglichkeit unfehlbarer Sätze in Frage gestellt hatte. Er wurde seines theologischen Lehramts entsetzt, wobei das Problem entstand, daß viele Katholiken der Auffassung Küngs näherstanden als den Argumenten seiner Kritiker oder was sie dafür hielten, und sich insbesondere durch Küngs Schriften in ihrem Glauben gestärkt und getragen fühlten. Es entstand das Wort vom „Recht der Gemeinden auf den ganzen Glauben", vom „schlichten Glauben des einfachen Volkes"[3]. Es diente als Begründung für Maßregelungen von Theologen, die kirchliche Äußerungen kritisierten. Während es in den Gemeinden faktisch gärte und der Widerspruch offen formuliert wurde, gab sich das Lehramt als Hüter des Glaubens der schweigenden Mehrheit aus, jener, die nicht protestieren, sondern getreu glauben, und die vor dem Dissens der Theologen und einiger von ihnen aufgewiegelter Abweichler in Schutz genommen werden müßten.

Während sich die Kontroverse im Anschluß an Hans Küng vorwiegend um das Problem „Unfehlbarkeit" und um die Möglichkeit unfehlbarer Sätze drehte, also um das Dogma im engeren Sinn des Wortes, trat in der Folgezeit in der Auseinandersetzung um moraltheologische Äußerungen immer mehr das nichtunfehlbare, das sogenannte „authentische" Lehramt ins Zentrum. Diese Kontroverse verlief keineswegs weniger scharf. Insbesondere wurde der These widersprochen, nichtunfehlbare Äußerungen seien fehlbar und damit der freien Diskussion und der kritischen Würdigung anheimgestellt. Die verbindliche Lehre könne nicht auf die Dogmen allein begrenzt werden, auch bei anderen „authentischen" Aussagen „ist eine religiöse Zustimmung des Willens und des Verstandes gefordert. Diese darf nicht rein äußerlich und disziplinär bleiben, sondern muß sich in die Logik des Glaubensgehorsams einfügen und von ihm bestimmen lassen."[4] Durch diese Argumentation gerieten auch nichtunfehlbare Äußerungen immer mehr in den Bannkreis einer Quasi-Unfehlbarkeit, die verbindlichen Lehren, denen gegenüber man kein Widerspruch zulassen wollte, wurden immer mehr, der „Glaube" scheinbar immer reicher und umfassender.

Der Katechismus der katholischen Kirche stellt jetzt zumindest einen vorläufigen Höhepunkt in dieser Entwicklung dar: In 2865 Nummern wird der Glaube der Kirche umrissen, und es wird keinerlei Differenz gemacht zwischen bedeutenden und weniger bedeutenden, für die christliche Botschaft konstitutiven, und vielleicht nur von einer innerkirchlichen Schule vertretenen Meinungen. Die traditionelle Lehre von den unterschiedlichen Verbindlichkeitsgraden, die ein breites Spektrum zwischen dogmatischer Verbindlichkeit (de fide divina et catholica) und gerade noch tolerierbarer Sondermeinung (opinio tolerata) kannte, wird einer Präsentation geopfert, in der alles gleich verbindlich, wichtig, weil kirchlichen und damit letztlich göttlichen Ursprungs ist. Man fühlt sich an die Enzyklika „Mortalium animos" von 1928 erinnert, in der Papst Pius XI. die ökumenische Bewegung mit der Begründung zurückwies:

„Außerdem ist es absolut unstatthaft, auf dem Gebiet der Glaubenswahrheiten den ... Unterschied zwischen den sogenannten ‚grundlegenden' und ‚nichtgrundlegenden' Glaubenswahrheiten zu machen, als müßten die grundlegenden von allen angenommen werden, während die nichtgrundlegenden der freien Zustimmung der Gläubigen überlassen werden könnten ... Deshalb müssen alle wahren Anhänger Christi beispielsweise dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter Maria genau denselben Glauben schenken wie dem Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, und sie dürfen die Menschwerdung unseres Herrn nicht anders glauben als das unfehlbare Lehramt des Papstes."[5]

Glaube und Kirche erscheinen wieder unter dem Bild der Burg, aus deren Mauer auch nicht der kleinste Stein herausgebrochen werden darf, damit nicht das ganze Gebäude einstürzt.

Doch gab es auch Gegenbewegungen zu dieser Tendenz einer immer weiteren Ausgestaltung und Anreicherung der Glaubensaussagen und einem quantitativen Verständnis der „katholischen Fülle". Erasmus von Rotterdam klagte zum Beginn der Neuzeit: „Die Glaubensartikel nehmen zu, die Liebe nimmt ab." Die Refor-

mation war bestimmt von der Bemühung um eine Konzentration auf die Mitte, das entscheidend und unterscheidend Christliche, das, was Kirche zur Kirche und den Christen zum Christen macht. Um diese Mitte bemühten sich die Reformbewegungen und die Theologen, die sich angesichts der Fülle von Glaubensaussagen und religiöser Praktiken auf das „Wesen des Christentums" konzentrierten. In dieser Tradition steht ein John Henry Newman, der anläßlich des Ersten Vatikanums dagegen protestierte, daß Dogmen aufgestellt werden sollten, die „ein Luxus übertriebener Frömmigkeit und nicht eine ernste, bittere Notwendigkeit", die immer gefährliche Medizin bei anders nicht überwindbarer Glaubensnot und Glaubensgefährdung seien[6]. Das Zweite Vatikanum sprach von einer „Hierarchie der Wahrheiten", „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (UR 11), der zufolge es nicht darum geht, die Glaubenswahrheiten flächig nebeneinanderzustellen, sondern sie zu gewichten. Schon während des Konzils entstand dabei die Diskussion, ob diese Aussage von der „hierarchia veritatum" nur einer rechten Interpretation der vielfältigen Einzelaussagen dient, oder ob sie nicht gegebenenfalls auch ein Verbindlichkeitskriterium aufstellt und damit so etwas wie eine mögliche Auswahl legitimiert. Insbesondere aus katechetischer und pastoraltheologischer Überlegung entstand nach dem Konzil die Diskussion um die „Kurzformeln des Glaubens", die den Glauben wieder als personalen Akt deutlich machen und ihn nicht in einer Fülle von Einzelaussagen zerfließen lassen wollten. Eine unverdächtige Vorläuferin hat diese Tradition in der überkommenen Lehre von der Fides implicita, vom eingeschlossenen Glauben.

Die Lehre von der Fides implicita

Die Lehre von der Fides implicita geht der Sache nach bis in die Zeit der Kirchenväter und zu der bei ihnen verbreiteten Ansicht zurück, daß Kirche nicht erst mit dem Wirken Jesu, seiner Verkündigung und seiner Auferstehung begann, sondern daß sie seit Abel, dem ersten Gerechten, existierte, ja gegebenenfalls schon präexistent war vor aller Schöpfung. Weil ohne Glaube niemand Gott gefallen, Glaube aber nicht ohne Kirche gedacht werden kann, ist es nach Augustin der gleiche Glaube, der die Gerechten des Alten Bundes und die Heiligen der christlichen Kirche zum Heil führt. „Damals (im Alten Bund) war der Glaube noch verborgen. Denn das gleiche glaubten und das gleiche hofften alle die Gerechten und Heiligen auch schon in dieser Zeit. Nun aber ist der Glaube offenbar."[7] Was im Alten Bund verborgen, dunkel, einschlußweise geglaubt wurde, ist durch Christus geoffenbart und kann nun explizit und klar von jedermann geglaubt werden. Die Lehre von der Fides implicita sollte also ursprünglich das Heil der Menschen gewährleisten, denen ein eindeutiges Bekenntnis zum Glauben noch nicht möglich war.

Später veränderte sich die Problemstellung. Sie richtete sich nach der Konstantinischen Wende auf die vielen Getauften in der nun großen Kirche, die von ihrer geistigen Situation her gar nicht fähig waren, die zunehmend immer komplizierter werdende Glaubenslehre und die in ihren Dienst genommene hellenistische Philosophie zu erfassen. Die Artikel des Glaubensbekenntnisses verlangen zu ihrem rechten Verstehen ein hohes Maß an geistigen Fähigkeiten, und niemand wollte denen, die diese nicht aufbrachten, das Heil absprechen. Was müssen die einfachen Leute, die „Rudes", von der christlichen Botschaft wissen, um recht zu glauben? Welches Maß an Unwissen bzw. an irrigen Vorstellungen ist zulässig, ohne daß damit die Rechtgläubigkeit angetastet und die Grenze zur Häresie überschritten wird? Welchen Glauben muß selbst der Köhler aufbringen, der sein Leben tief in den Wäldern verbringt, abgeschlossen von aller Information und sogar von den Festfeiern der christlichen Kirche, in denen die zentralen Gehalte der Botschaft vermittelt und in der Verkündigung erklärt werden?

Die klassische Antwort auf dieses Problem formulierte Papst *Gregor der Große* in einer Allegorie zu Ijob 1,14, wo es heißt: „Die Rinder waren beim Pflügen, und die Esel weideten daneben". Dazu gab Gregor folgende für uns überraschende allegorische Auslegung:

„Als was sollen wir die Ochsen auffassen denn als Bild für tüchtig arbeitende Menschen, als was die Esel denn als Leute, die in bescheidenen (geistigen) Verhältnissen leben? Treffend heißt es, daß sie (die Esel) neben den Ochsen weiden: weil die geistig schlichten Leute, die Hohes nicht erfassen können, sich dort aufhalten, wo sie durch die Liebe das Gut ihrer Brüder für ihr eigenes halten können. Sie hegen keinen Neid auf fremde Geistesgaben und sondern sich ... keineswegs ab. So stärken sich also die Esel zusammen mit den Ochsen: weil die Einfältigen, mit den Klugen verbunden, sich von deren Einsicht nähren." [8]

Die Ungebildeten und die Laien sind versinnbildet in den Eseln, die geistig arbeitenden Priester und Mönche in den Ochsen. Die Ungebildeten glauben das, was sie nicht selbst zu erfassen vermögen, im Vertrauen auf die Gebildeten und durch deren Glauben. Was die begabteren Brüder erarbeiten, das gehört auch den Einfältigen, den „Simplices", sie teilen implizit deren Glauben. Sie haben keine Veranlassung zum Neid; sie können, wenn auch nur langsam, teilhaben an den Erkenntnissen der Einsichtigen[9]. So glauben sie implizit mit, was diese explizit vor Augen haben und formulieren können. Diese Deutung Papst Gregors und damit das Thema der Fides implicita blieb für die abendländische Kirche fast ein Jahrtausend hindurch verbindlich und wegweisend.

In der mittelalterlichen Theologie wurde dieses Problem insbesondere durch *Thomas von Aquin* weiter bedacht. Implizit glauben heißt bei ihm, einen Artikel in einem anderen glauben, in dem er enthalten, gleichsam eingewickelt ist, oder aus dem er mit Notwendigkeit folgt, ohne daß er als solcher bereits bekannt sein müßte. Explizit und implizit bezieht sich dabei nicht auf verschiedene Glaubensinhalte, sondern auf den gleichen Glauben, der unterschiedlich erfaßt wird: das eine Mal in sich und in seinen Einzelaspekten, das andere Mal eingerollt, in einem anderen. Die

Offenbarung wurde nicht der großen Volksmenge, sondern nur wenigen Auserwählten zuteil. Die meisten Menschen glauben, indem sie sich an die Propheten und Apostel als die Vorbilder anschließen, sie glauben das, was diese geglaubt haben. Der Glaube der einfachen Leute ist in deren Glauben impliziert, sie halten sich an das, was jenen explizit deutlich ist und in allen Einzelheiten umschrieben werden konnte. Dabei wäre es durchaus wünschenswert, daß auch die „Minores" zu einem expliziten und distinkten Glauben kommen und daß sie ihren Glauben in seinen Einzelheiten, Ausfaltungen und Konsequenzen erkennen. Soweit ihnen dies aber nicht möglich ist, genügt es für ihr Heil, wenn sie, ohne Einzelheiten zu wissen, sich dem Glauben der „Majores" anschließen, also glauben, was diese glauben. Im Ausdruck „glauben, was die Majores glauben" fand die Lehre von der Fides implicita ihre zunächst prägnanteste Formulierung.

Diese Grundposition wendet Thomas auf die Frage an, ob „die Glaubensartikel in der Abfolge der Zeiten gewachsen" sind [10]; denn neue Artikel sind dazugekommen und müssen nun geglaubt werden, obwohl sie früher nicht bekannt waren. Dennoch hat sich nach seiner Überzeugung damit der Glaube nicht geändert, weil „in betreff des Inhalts der Glaubensartikel kein Wachstum stattgefunden hat in der Abfolge der Zeiten; denn was immer die Späteren geglaubt haben, war enthalten im Glauben der vorhergehenden Väter, wenn auch einschlußweise (implicite)". Von hier aus findet Thomas eine Erklärung der Dogmenentwicklung: „Was aber die Entfaltung betrifft, so ist die Zahl der Artikel gewachsen, weil einiges von den Späteren ausführlich (explicite) erkannt wurde, was von den Früheren nicht ausführlich erkannt wurde." [11]

Implikation bedeutet nach Thomas darüber hinaus die globale Annahme dessen, was in der Schrift steht. Das, wodurch der Mensch selig wird, muß ein jeder selbst glauben, um zum Heil zu kommen. Aber das ist vom Inhalt her nicht sehr viel. In den beiden Glaubenswahrheiten „daß Gott ist und Vorsehung walten läßt über das Heil der Menschen" [12] sind nach Thomas alle anderen Glaubenswahrheiten bereits mitenthalten. „Hinsichtlich der anderen Glaubensdinge aber ist der Mensch nicht verpflichtet, sie ausdrücklich für wahr zu halten, sondern nur einschlußweise oder in der Bereitschaft des Geistes, insofern er bereit ist, alles zu glauben, was die göttliche Schrift enthält." [13] Schon im Alten Testament haben die Majores, die Patriarchen und die Propheten, Christus vorhergesehen und ihn im Verborgenen verkündigt. Darum ist es nötig, das Alte Testament allegorisch auf Jesus den Christus und seine Heilstaten hin auszulegen. Wegen dieser Implikation haben die alttestamentlichen Schriften eine verborgene, typologische Bedeutung. Sie müssen allegorisch ausgelegt werden, weil sich nur so auch jene Wahrheit erschließt, die der Mehrzahl der Leser und Hörer in ihren Einzelaspekten nicht zugänglich ist, die aber die alttestamentlichen Schriftsteller und die Majores bereits erkannt, vor den Augen der unverständigen Menge aber verborgen gehalten hatten, und die jetzt in der allegorischen Schriftauslegung sichtbar gemacht wird.

Bei Thomas verbinden sich in der Lehre von der Fides implicita also zwei Tendenzen: Auf der einen Seite ist es die Aussage, daß keineswegs jedermann den expliziten und umfassenden Glauben der Kirche kennen und bekennen muß, um zum Heil zu gelangen, daß vielmehr in der Regel ein verborgener, impliziter Glaube genügt. Daneben steht die Forderung, sich den Zeugen des Glaubens, den Majores, anzuschließen und das zu glauben, was sie geglaubt haben, selbst wenn man es im einzelnen nicht zu benennen vermag. Die letztgenannte Tendenz sollte in der Folgezeit vor allem Bedeutung erlangen. Aus der Erkenntnis, daß die Majores in ihren Aussagen keineswegs lückenlos übereinstimmen, daß sich in ihren Schriften Widersprüche finden, trat an die Stelle der Majores die Autorität der Kirche: Nicht die einzelnen Majores, wohl aber die Kirche als ganze kann den rechten Glauben garantieren, sie hat die Verheißung, im Glauben nicht irrezugehen. Damit hat die Lehre von der Fides implicita ihre klassische Gestalt gefunden: Glauben, was die Kirche glaubt: „Credere quod credit ecclesia", „implicite omnes articulos credere", implizit alle Glaubensartikel der Kirche glauben, selbst wenn man sie nicht im einzelnen kennt. Dieser Prozeß einer Verkirchlichung des impliziten Glaubens ging weiter, als aus dem „quod ecclesia credit" ein „quod ecclesia docet", was die Kirche lehrt, und ein „quod papa docet", was der Papst lehrt, wurde. In dieser Entwicklungslinie wurde die Lehre von der Fides implicita zum Inbegriff eines Kirchenglaubens, demzufolge „mit göttlichem und katholischem Glauben all das zu glauben ist, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlichem Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird" [14].

Neben dieser Entwicklungstendenz findet sich in der mittelalterlichen Lehre von der Fides implicita aber auch die gegenläufige Konzeption. Vom Ansatz her brachte sie eine Differenz zwischen dem einzelnen Glaubenden und der offiziellen Lehre der Kirche zum Ausdruck. Man wollte der Tatsache gerecht werden, daß sich der Glaube der Gläubigen nur partiell mit der offiziellen Kirchenlehre deckte, und das mit Recht. Im Alten Testament war dies offensichtlich, aber auch in der christlichen Kirche wichen beide voneinander ab. In der Überlegung, wer als Häretiker bezeichnet werden muß und wer nicht, gab die mittelalterliche Theologie die Antwort, es genüge, die Glaubenslehren, die jemand nicht kennt und die er darum auch nicht explizit bekennen kann, nicht zu bezweifeln. Nach Wilhelm von Auxerre im 13. Jahrhundert ist es für den rechten Glauben hinreichend, einige Glaubensartikel explizit, und die anderen im allgemeinen zu bekennen, wenn man nur keinem in direkter Weise widerspricht. Der Häresie macht man sich erst schuldig bei expliziter Zurückweisung eines Glaubensartikels. Unter Glaubensartikel verstand die Scholastik dabei die Aussagen des Glaubensbekenntnisses, konkret des Apostolikums. Diese dürfen nicht direkt und hartnäckig bezweifelt werden, mehr ist zur Vermeidung der Häresie nicht gefordet.

Nach Albert d. Gr. ist Fides implicita nicht einfachhin die „bloße Bereitwillig-

keit, den ganzen Kirchenglauben anzunehmen“ [15], vielmehr sollen die Gläubigen eine irrige Verkündigung ihrer Priester, wenn sie diese als solche erkennen, nicht annehmen, sondern ruhig bei der Fides implicita bleiben. Albert hält damit eine bedingte oder nur begrenzte Zustimmung zu den kirchlichen Autoritäten für legitim. Nach Thomas muß ein der Häresie angeklagter einfacher Gläubiger nicht alle Artikel des Glaubens explizit kennen, er darf nur nicht „pertinaciter contrario alicuius articulorum“ [16], also hartnäckig und starrsinnig das Gegenteil eines Artikels des Glaubensbekenntnisses behaupten. Wenn er dies nicht tut, darf ihm eine aus Unkenntnis geborene Differenz zum Glauben der Kirche nicht als Häresie angerechnet werden. Rechtgläubig ist, wer keine der katholischen Lehre widersprechende Auffassung explizit und hartnäckig festhält. Als Beweis dafür, daß keine Pertinacia vorliegt, empfiehlt Wilhelm von Occam die „protestatio“, das heißt eine allgemeine Erklärung, daß man nichts gegen den katholischen Glauben lehren oder festhalten wolle. Diese „protestatio“ ist nach Occam in so schlimmen Zeiten, wo aus Haß, Rachsucht, Neid und Bosheit viele von den Besten und Weisesten der Häresie angeklagt werden, ein viel gebrauchtes und probates Mittel, seine Rechtgläubigkeit zu erweisen. „Protestant“ war zur Zeit Occams, das heißt rund zweihundert Jahre vor Luther, wer allgemein erklärte, den Glauben der Kirche festhalten zu wollen, und dies im Gegensatz zum Häretiker, der mit vollem Wissen und hartnäckig eine verbindliche Glaubenslehre explizit leugnet [17].

Occam eröffnete damit das Recht zur bloßen Fides implicita nicht allein den Ungebildeten, sondern auch den Theologen. So wollte er selbst die Lehre von der Transsubstantiation nur implizit glauben (obwohl er sie natürlich kannte), weil er andere Arten der Gegenwart Christi nicht ausschließen könne. Da er sich aber generell zum Glauben der Kirche bekenne, dürfe ihm dies nicht als Häresie, sondern höchstens als unverschuldeter Irrtum angelastet werden. Occam berief sich dabei auf eine Interpretation Papst Innozenz' III., der den Abt Joachim von Fiore trotz unbestreitbarer Irrtümer in der Trinitätslehre vor dem Vorwurf der Häresie in Schutz genommen hatte, weil dieser sich in einem Brief mit der Überschrift „Protestatio abbatis Joachim“ aus dem Jahr 1200 generell der römischen Kirche unterworfen und erklärt hatte, nichts als den Glauben der Kirche lehren zu wollen [18]. Hier wird das Recht zu einem „nur“ impliziten Glauben nicht nur den Ungebildeten, sondern auch den Theologen zugestanden, die mit der offiziellen Glaubenslehre leichter in Konflikt kommen können als die Köhler.

Das Maß, in dem der Glaube explizit bekannt sein muß, richtet sich nach dem kirchlichen Stand des Glaubenden. In einer immer wieder als verbindlich erachteten und häufig zitierten Entscheidung hat es Papst *Innozenz IV.* (gest. 1254) als für jedermann notwendig bezeichnet, zu wissen und zu bekennen, daß Gott ist und daß er das Gute vergilt. Alle anderen Glaubensaussagen müssen die Einfältigen und alle Laien nur implizit glauben. Dies genügt auch für die niedrigen Kleriker, die „Meßpriester“, die arm sind, ihren Lebensunterhalt mit Handarbeit verdienen

müssen und sich deshalb nicht dem Studium widmen können. Lediglich hinsichtlich des Altarsakraments, mit dem sie täglich umgehen, sollen sie zusätzlich explizit glauben, daß darin der wahre Leib Christi hervorgebracht wird. Sollten sie aber Mittel für das Studium haben, sind sie verpflichtet, die Wissenslücken zu schließen. Auch begabte Laien tun gut daran, sich eingehender mit der Glaubenslehre zu beschäftigen, moralisch dazu gehalten sind sie aber im Gegensatz zu den Klerikern nicht; für sie genügt es, wenn sie die guten Werke eines christlichen Lebens verrichten, dadurch werden sie selig. Die Pfarrer aber, die Seelsorge treiben (praelati ecclesiarum), haben das Glaubensbekenntnis auswendig zu kennen. Die Bischöfe sollen zusätzlich noch wissen, was die einzelnen Artikel des Credo bedeuten, oder zumindest sollten sie jemanden kennen, der es ihnen notfalls zu erklären vermag. Wo sich diese Forderungen nicht erfüllen lassen, kann der Papst in Einzelfällen dispensieren[19].

Die Kritik der Reformatoren

Die Lehre von der Fides implicita diente zwei zueinander in Spannung stehenden Anliegen: einerseits legitimierte sie eine Differenz zwischen dem Glauben des einzelnen und dem offiziellen Glauben der Kirche, andererseits führte sie zu einer zunehmenden Verkirchlichung des Glaubens und barg die Gefahr einer Entmündigung der Laien, die sich nur der Kirche unterwerfen und nicht eigenständig glauben und kritisch prüfen sollten. An dieser zweiten Argumentationsfigur, die sich im Spätmittelalter immer mehr durchgesetzt hatte, entzündete sich die Kritik der Reformatoren. Adolf von Harnack urteilte gar: „An diesem Punkte war das Verderben vielleicht am größten; denn die Fides implicita, die bloße Unterwerfung, wurde jetzt gewissermaßen dogmatisches Grundprinzip."[20] Sie wurde zu einem zentralen Kritikpunkt der Reformatoren an den Altgläubigen[21].

Nach *Martin Luther* ist die Fides implicita kein heilswirksamer Glaube, er führt vielmehr geradewegs zur Hölle[22]. „So wenig ein anderer für mich in die Hölle oder in den Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben."[23] Luther unterscheidet zweierlei Arten von Glauben. „Es ist zu merken, daß auf zweierlei Weise geglaubt wird. Die eine Art ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube. Die andere Art, der Glaube, der allein einen Christenmenschen macht, ist das Vertrauen, das es auf Gott wagt im Leben und Sterben."[24] Nur diese zweite Art ist ein Glaube, der zum Heil führt. In ihm hat die Fides implicita keinen Ort, diese kann nur in einem Für-Wahr-Halte-Glauben angesiedelt werden, und der macht keinen Christen. Darüber hinaus war Luther überzeugt von der Klarheit und der Suffizienz der Schrift: Alle Artikel des Glaubens können klar und eindeutig aus der Bibel erhoben werden[25]. Darum müsse man nichts implizit glauben. Nicht zuletzt durch seine Übersetzung sei die Schrift jetzt für jedermann offen und

zugänglich, niemand sei mehr auf ein Lehramt angewiesen, das sich zwischen ihn und die Offenbarung stellt. „Es ist eine greuliche, große Schmach und Lästerung wider die Heilige Schrift und alle Christenheit, so man sagt, daß die Heilige Schrift finster sei und nicht so klar, daß sie jedermann mag verstehen." [26] So diene die Lehre von der Fides implicita lediglich dazu, daß Rom immer neue menschliche Traditionen erfindet und sie den Gläubigen als verpflichtende Glaubenssätze auferlegt. Auf diesem Weg könne jeder Aberglaube legitimiert werden, wenn er nur den Plänen der Papisten dient.

Noch schärfer als Luther äußert sich *Johannes Calvin* gegen die Fides implicita:

„Mit diesem Namen zieren sie (die Römer) die gröbste Unwissenheit und täuschen so das arme Volk auf die verderblichste Weise. Ja, dieses Gerede ... begräbt nicht allein den wahren Glauben, sondern zerstört ihn von Grund auf. Heißt das denn noch glauben, wenn man keinerlei Erkenntnis hat und seinen Sinn bloß gehorsam der Kirche unterwirft? Nein, der Glaube ruht nicht auf Unwissenheit, sondern auf Erkenntnis; und zwar handelt es sich dabei nicht bloß um die Erkenntnis Gottes, sondern auch um die des göttlichen Willens. Wir erlangen nämlich das Heil nicht dadurch, daß wir bereit sind, alles, was die Kirche uns zu glauben vorschreibt, als wahr anzunehmen, oder ihr die Aufgabe zuschieben, zu forschen und kennenzulernen, sondern nur dann, wenn wir erkennen, daß Gott um der Versöhnung willen, die durch Christus geschehen ist, uns gnädiger Vater ist, und daß Christus uns zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zum Leben gegeben ist. Durch diese Erkenntnis, sage ich, und nicht durch Unterwerfung unseres Sinnes, erlangen wir den Zutritt zum Himmelreich." [27]

Diese Kritik der Reformatoren wurde in der Aufklärungstheologie aufgegriffen. Ihr erschien die Fides implicita als pauschale Übergabe des Glaubens an die Autorität der Kirche und damit an ein fremdes Subjekt, und genau das war der Inbegriff unaufgeklärten Verhaltens. So war die protestantische Theologie im 19. und 20. Jahrhundert von einer ungebrochenen Kritik an der Lehre von der Fides implicita bestimmt. Allerdings war man sich dabei kaum bewußt, damit nur einen Strang der Argumentation zu treffen.

Eine ökumenische Strategie?

Dennoch wurde nie völlig vergessen, daß am Ursprung der Lehre von der Fides implicita die Differenz zwischen dem offiziellen Glauben der Kirche und dem der Gläubigen stand. Insbesondere *Karl Rahner* hat verschiedentlich darauf hingewiesen, daß dem Christen beispielsweise bei der Lehre von den Ablässen oft nicht viel anderes übrigbleibt, „als eine solche unverstandene Wahrheit – vergraben zwischen den Aktendeckeln der fides implicita – auf sich beruhen zu lassen. Er hat das Gefühl: es mag damit schon recht sein und etwas auf sich haben; aber er könne damit ‚nichts anfangen'." [28] Mit Recht schieben die Christen für sie unverständliche Glaubensaussagen „auf die Seite, an den Rand des Denkens und Lebens, ins Unterbewußtsein, würde man heute sagen, in den Bereich der fides implicita, hätte man früher gesagt" [29]. Dabei könne die Lehre von der Fides implicita, „die früher für

evangelische Ohren wie ein Greuel klang", das genuin reformatorische Anliegen zum Ausdruck bringen, nämlich daß Glaube primär nicht ein Für-Wahr-Halten von Sätzen ist, sondern daß er „immer als Übergabe an den unbegreiflichen Gott, als Annahme des Unverfügbaren, als Haben des Unübersehbaren – als wirkliches Haben! – (und das meint eigentlich fides implicita) erst zu seinem eigentlichen Wesen kommt" [30]. In diesen Streifbemerkungen hat Karl Rahner auf Aspekte der Lehre von der Fides implicita zurückgegriffen, die unter dem Eindruck der Kontroverstheologie fast völlig vergessen worden waren.

Unmittelbar in die ökumenische Problematik führte er sie ein in den zusammen von ihm und *Heinrich Fries* zur Diskussion gestellten Thesen „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit" [31]. So besagt die These 2, daß angesichts der fortschreitenden Spezialisierung auch der Fachmann immer weniger vom Gesamtwissen selbst seines Fachgebiets versteht, im Verhältnis zum Gesamtumfang des Wissens also zunehmend weniger informiert ist. Immer mehr ist der einzelne darauf angewiesen, zu vertrauen, daß andere in ihrem Fach zuverlässig gearbeitet haben und daß die von ihnen vorgetragenen Ergebnisse richtig sind. In dieser Situation muß er sich damit zufriedengeben, daß er in vieler Hinsicht nicht zu einem eigenständigen und differenzierten Urteil fähig ist, daß er gar nicht explizit zustimmen oder auch zurückweisen kann, weil er die Sache nicht genügend versteht. Dies gilt, wie für alle anderen Gebiete, auch für die Theologie. Auch der Theologe wird durch die zunehmende Spezialisierung angesichts des Ganzen seines Fachs „immer dümmer". Was in der mittelalterlichen Theologie als „Köhlerglaube" abgehandelt wurde, gilt heute auch für den aufgeklärten Christen und weithin auch für den Theologen, der sich außerhalb seines meist eng begrenzten Spezialbereichs nur im Glauben an das anschließen kann, was andere (hoffentlich zuverlässig) bearbeitet haben.

Angesichts dieser Situation muß sich jedermann redlicherweise damit begnügen, daß er manche Aussagen „nicht positiv ablehnt, aber auch noch nicht explizit bejaht" (44). Das bedeutet: „Nicht alle Wahrheiten, die von der Kirche gelehrt werden, müssen vom einzelnen explizit bejaht werden" (44). Rahner spricht in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von der Fides implicita, aber er macht deutlich, daß nach seiner Überzeugung nicht alles und jedes explizit angenommen und geglaubt werden müsse; daß es hinreichend sei, manche Glaubensaussagen nicht direkt zu bezweifen, sich eines negativen Urteils zu enthalten, ohne diese Artikel oder die auf sie gestützte Praxis zu übernehmen. Diese Vorstellung, die in der frühen und der mittelalterlichen Kirche für die Rudes, die Köhler entwickelt wurde, gilt heute, wenn auch in modifizierter Form, auch für die Theologen und die kirchlichen Amtsträger, deren Wissensbereich immer enger und deren Raum des Nichtwissens immer breiter wird.

Es darf aber, wie die Dogmengeschichte zeigt, niemand als Häretiker bezeichnet werden, der nicht eine verpflichtende Glaubensaussage explizit und pertinaciter

leugnet. Ein respektvolles Auf- sich-Beruhenlassen trennt nicht von der Kirche, zu diesem Verhalten ist der Christ ermächtigt, damit haben sich die Kirchen immer zufriedengegeben. Wenn nicht mit zweierlei Maß gemessen wird, kann eine solche Praxis, angewandt auf die Ökumene, auch nicht die Kirchenspaltung legitimieren. Die Einigung der Kirchen ist bereits dann möglich, wenn keine der Kirchen etwas explizit und letztverbindlich verwirft, was eine andere Kirche ebenso explizit und letztverbindlich lehrt. Wo dies nicht geschieht, besteht bereits eine wahre Gemeinschaft im Glauben, und damit ist die Kirchenspaltung überwindbar.

Wer gegen diesen Vorschlag den Vorwurf des Glaubensminimalismus und Reduktionismus erhebt[32], sollte beachten, daß beispielsweise für Thomas von Aquin der Glaube bereits dann vollständig und explizit ist, wenn die Aussagen der Schrift und die Artikel des Glaubensbekenntnisses, und zwar des Apostolikums, gewußt und angenommen werden; Fides implicita bedeutet bei ihm also, daß diese nur einschlußweise und nicht ausdrücklich gewußt und bejaht werden. Demgegenüber fordern Fries und Rahner von allen christlichen Kirchen die explizite Anerkennung der Schrift, des Apostolikums und des Nizäno-Konstantinopolitanums; lediglich bei Glaubensaussagen späterer Zeit erachten sie ein explizites Bekenntnis nicht als Voraussetzung für die Einheit der Kirchen. Sie bleiben damit sogar hinter der „Liberalität" der mittelalterlichen Lehre von der Fides implicita zurück. Unbeschadet dieser Differenz aber wird in den Thesen von Fries und Rahner eine Tradition fruchtbar gemacht, die heute dazu dienen könnte, das unveräußerliche Recht des glaubenden Individuums innerhalb der Kirche und gegenüber der amtlichen Lehre ihrer Repräsentanten zu begründen und zugleich die ökumenische Diskussion und die Wiederherstellung einer Einheit in Vielfalt neu zu befruchten.

Angesichts der Tendenz, katholische Fülle primär als Vielzahl von Artikeln zu verstehen und Rechtgläubigkeit als Vollständigkeit und Konformität gerade auch in abgeleiteten Glaubensaussagen zu umschreiben, kommt der Konzentration auf die Mitte des Glaubens neue Bedeutung zu. Ohne diese Bewegung hin auf das Zentrum und seine strukturierende Kraft könnte der Umkreis sonst leicht zum Rand verkommen.

ANMERKUNGEN

[1] Unter dem Titel „Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen" haben F. Haarsma, W. Kasper u. F. X. Kaufmann aus religionssoziol. u. dogm. Sicht eine Reflexion über das Problem der partiellen Identifikation veröffentlicht (Freiburg 1970). Schon damals bezeichnete W. Kasper eine Problemverweigerung, die diese zweifellos beunruhigenden Fakten nicht zur Kenntnis nimmt oder sie überspielt, als „nicht nur dumm, sie ist überdies theologisch falsch, denn die Sichtbarkeit der Kirche und ihrer Sendung in der Welt als Glaubensartikel zu behaupten und empirischen Untersuchungen der Situation dieser Kirche prinzipiell zu mißtrauen, ist ein Widerspruch in sich und Ausdruck eines halbherzigen Glaubens" (41); vgl. auch J. Gründel u. a., Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche (Regensburg 1993).

[2] P. M. Zulehner stellt in seiner Untersuchung „Leutereligion" (Freiburg 1982) fest, der Haupttyp heutiger Kirchenmitglieder seien „Auswahlchristen" (67); vgl. auch P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie (Frankfurt 1980). Neben die „Auswahl" ist inzwischen auch eine „Ergänzung" getreten. Manche Vorstellungen der „New-Age-Bewegung" oder auch von östl. Religionen, wie die Reinkarnationslehre, scheinen vielen mit der christl. Botschaft durchaus vereinbar zu sein, ungeachtet kirchenamtl. oder auch theol. Bedenken.

[3] Zur Funktion dieses Arguments s. Kasper 41.

[4] So die „Instruktion über die kirchl. Berufung des Theologen" v. 1990, Nr. 23.

[5] Zit. n. A. Rohrbasser, Heilslehre d. Kirche (Freiburg 1953) 407f.

[6] J. H. Newman, Briefe u. Tagebuchaufzeichnungen aus d. kath. Zeit seines Lebens (Werke II/III, Mainz 1957) 543; zu Newmans Bewertung d. Fides implicita, die er als Vorstufe zu Indifferenz bzw. zum Aberglauben wertet, s.: Polemische Schriften (Werke IV, Mainz 1959) 292.

[7] Contra Faustum 1.19, 14.

[8] Gregor d. Gr., Moralia in Job II 49: Sources chrétiennes, Bd. 32b ([2]1975) 328.

[9] Vgl. dazu G. Hoffmann, Die Lehre v.d. Fides Implicita, Bd. 1 (Leipzig 1903) 41.

[10] S. th. II 2, q. 1, a. 7. [11] Ebd. [12] Ebd.

[13] S. th. II 2, q. 2, a. 5. [14] I. Vat. DH 3011.

[15] Nach R. M. Schultes, Fides implicita (Regensburg 1920) 64.

[16] De ver. q. 14, a. 11 ad 5. [17] Vgl. dazu Schultes 146f.

[18] Vgl. Hoffmann 65.

[19] Der Text ist dokumentiert bei Schultes 40f.

[20] A. v. Harnack, Lehrb. d. Dogmengeschichte, Bd. 3 (Tübingen [4]1910) 651.

[21] „Rom hat es sich ja zum Grundsatz gemacht, die Laien am Gängelbande zu halten, und ist niemals ernstlich gewillt gewesen, ihnen eine zureichende Einsicht in die letzten Gründe des Glaubens oder eine fruchtbare Anleitung zu selbständiger Charakterbildung zu gewähren, und solange es diese Dinge meidet, muß es sich bei dem Durchschnittschristen mit einem sehr bescheidenen Maße bewußter, auf persönlicher Überzeugung beruhender und von wirklicher Erkenntnis durchhauchter Frömmigkeit zufrieden geben. Rom muß den guten Willen des Menschen, die allgemeine Bereitschaft, zu glauben, schon für den Glauben selbst nehmen und jeden als Christen gelten lassen, der sich im voraus und auf jeden Fall dem Urteil der Kirche ein- und unterordnet." So Scholz in einer Artikelfolge „Von mancherlei Art des Glaubens", in: Die Christl. Welt 6 (1892) 1094.

[22] In einer Erörterung über die Fides implicita, gestaltet als Gespräch zwischen einem Gelehrten und einem Köhler, kommt Luther zu dem Ergebnis: „Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht viel. Denn wo diese nicht anders als so geglaubt haben, so haben sich beide, Gelehrter und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt" (WA 30,3,562).

[23] WA 11, 442. [24] WA 12, dt. n. Schultes 10.

[25] P. Neuner, F. Schröder, Luthers These von der Klarheit der Schrift, in: ThGl 74 (1984) 39–58.

[26] WA 8, 236. [27] Calvin, Institutio III 2,2.

[28] K. Rahner, Schr. z. Th., Bd. 2 (Köln 1961) 185. [29] Ebd. 211.

[30] Ebd. Bd. 5 (1962) 49; vgl. auch 155 u. 389.

[31] H. Fries, K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg 1983).

[32] S. hierzu H. Fries, Zustimmung u. Kritik. Eine Bilanz, in d. v. H. Fries besorgten Sonderausg. d. Buchs (Freiburg 1985) 157–189.

Albert Gerhards

Die Künste und die Kirche

Anmerkungen zu einem spannungsvollen Dialog aus liturgiewissenschaftlicher Sicht

Wenn wir im Kontext von Kunst und Kirche von einem spannungsvollen Dialog sprechen, so liegt historisch betrachtet der Schwerpunkt zunächst auf spannungsvoll. Bekannt sind die kunstkritischen Äußerungen der Kirchenväter, die sich bei ihrer Ablehnung der paganen Kultur gern auf das Bilderverbot des Pentateuch beriefen. Im Grunde ging es danach und durch die Kirchengeschichte hindurch um die Abgrenzung gegenüber einer als christentumsfeindlich empfundenen Welt und ihren kulturellen Äußerungen. In einem 1870 in zweiter Auflage erschienenen Handbuch des Regensburger Domvikars G. Jakob mit dem Titel „Die Kunst im Dienste der Kirche" heißt es:

„Das Christenthum kam und erlösete den Menschen, brachte die Wahrheit, die Tugend, eine völlig neue, schöpferische Kraft in die finstere, verkommene, erstorbene Welt. Auch die Kunst ward so erlöst, bekam vom Christenthume ihr verlorenes, längst ersehntes und erstrebtes Ideal, die Wahrheit wieder, die wahre Schönheit und eine schöne Wirklichkeit, sie wurde christliche Kunst, und diente dem Christenthume und dem durch das Christenthum vergeistigten, geweiheten Leben. Dem sogenannten rein menschlichen, das heißt unerlösten, vom christlichen Inhalte nicht erfüllten Leben dienen, ist der christlichen Kunst unwürdig."

Christliche Kunst ist für den Autor kein undifferenzierter Sammelbegriff, sondern hat eine klare hierarchische Ausrichtung:

„Der vollste, ungetrübteste Inhalt des Christenthums aber lebet und entfaltet sich fort und fort in der Kirche, und vor allem in dem Centrum, von dem aus alle Erlösung von Finsterniß und Sünde und Unvermögen gehet, im Opfer, um den Altar herum. Die Kirche also, und zwar zunächst und am vollendetsten in ihrer obersten Lebensthätigkeit und gleichsam in ihrem innersten Schatze, in der Liturgie, kann der Kunst allein auch die höchste Wahrheit und Schönheit und Tüchtigkeit verleihen. Die Kunst, die der Kirche dienet, die kirchliche, ist die höchste Kunst, die vorzugsweise wahre Kunst." [1]

Hinter diesen Worten verbirgt sich ein Kirchenbild, das in der Terminologie des Pastoraltheologen Paul M. Zulehner durch „Indoktrination" gekennzeichnet ist[2]. Hier steht die Kirche einer in sich schlechten, gottlosen und permissiven Welt gegenüber. Sie allein ist im Besitz der Wahrheit und hat in einem ständigen Monolog die Wahrheiten zu lehren. Äußerungen, die nicht ihrer Kontrolle unterliegen, sind zumindest suspekt, wenn nicht gefährlich. In dieser latent dualistischen Weltsicht ist ein gewichtiger Grund für den permanenten Bilderstreit durch die Kirchengeschichte hindurch zu sehen. Der Kunsthistoriker Hans Belting beschreibt in

seinem Buch „Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst“[3] dieses Spannungsverhältnis in dem Kapitel „Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen“:

„Die Theologen haben immer wieder versucht, materiellen Bildern ihre Macht zu entreißen, wenn diese im Begriff waren, zuviel Macht in der Kirche zu gewinnen. Bilder waren unerwünscht, sobald sie größeren Zulauf erhielten als die Institutionen selbst und ihrerseits im Namen Gottes zu agieren begannen. Ihre Kontrolle war mit verbalen Mitteln ungewiß, weil sie wie die Heiligen tiefere Schichten berührten und andere Wünsche erfüllten, als es die lebenden Kirchenmänner konnten. Deshalb lieferten die Theologen in Bilderfragen immer nur die Theorie einer schon bestehenden Praxis nach. Niemals führten sie die Bilder aus freien Stücken ein, aber sie verboten sie um so lieber. Nur wenn andere sie verboten hatten und damit gescheitert waren, führten sie die Bilder wieder ein, weil sie in den Wünschen der Gläubigen präsent geblieben waren. Ihre Zulassung konnte man dann an Bedingungen knüpfen, die garantierten, daß man den Überblick behielt. Wenn sie die Bilder ‚erklärt‘ und den Zugang zu ihnen reguliert hatten, waren die Theologen zuversichtlich, die Dinge wieder in der Hand zu haben.“

Es ist hier nicht möglich, die spannungsvolle und spannende Geschichte von Bild und Theologie im Lauf der Jahrhunderte darzustellen. Aus dem bisher Gesagten wird aber hinlänglich deutlich, daß wir in einer Tradition stehen, die das Bild – allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz – als eine Gefahr für Theologie und Glauben ansieht, da es auf andere Weise wirkt als das Wort. Es läßt sich nicht domestizieren und definieren, da es im Betrachtenden Kräfte freisetzt, die rational nicht zu steuern sind. Mir geht es nun darum, aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers einen anderen Zugang zum Bild und einen neuen Umgang mit der Kunst aufzuzeigen, wie ich dies in meiner „Werkstatt“ versuche. Die Ausführungen sind somit notgedrungen subjektiv geprägt und sicherlich nicht repräsentativ für die Liturgiewissenschaft allgemein. Jedoch gibt es, wie wir sehen werden, gerade in Fragen des Künstlerischen einen gewissen Konsens, der, wie ich meine, hoffen läßt für eine positive Entwicklung des Verhältnisses von Kirche, Theologie und Künsten.

Der neue Ausgangspunkt: Das „Inkulturationsmodell“

Dem eingangs erwähnten Indoktrinationsmodell setzt Paul M. Zulehner das Inkulturationsmodell entgegen. Hier wird die dualistische Sicht aufgegeben und die Weltgeschichte als Heilsgeschichte angesehen, wenn auch gebrochen an der unvollkommenen Freiheit des Menschen. In dieser Perspektive ist die Kirche nicht im exklusiven Besitz der Wahrheit. Daher ist sie nicht nur Lehrende, sondern auch Lernende, ihre Kommunikationsstruktur ist dialogisch[4]. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist immer wieder zu diesem Dialog aufgefordert worden. Im ersten Jahr seines Pontifikats rief Paul VI. den zu einer Audienz versammelten Künstlern zu: „Kehrt zu uns zurück. Wir haben etwas gemeinsam. Wir müssen nach vorn

schauen“[5]. Noch weiterreichend sind die Aussagen Papst Johannes Pauls II. 1980 in München, in denen er die Autonomie der Welt als Gottes eigene Schöpfung anerkennt[6]. Damit sind die künstlerischen Äußerungen, insofern sie Ausdruck von Welt sind, potentielle Orte der Gotteserfahrung und damit Loci theologici. Für die Theologie bedeutet dies, daß sie sich aus der bequemen Selbstbeschränkung eines binnenkirchlichen Gettos herauszubegeben und in Dialog zu treten hat. Zugleich wird die „Welt“ zum Prüfstand für authentische Theologie.

Möglicherweise liegt die derzeitige Krise von Kirche und Theologie auch darin begründet, daß wir die „Welt“ als Dialogpartnerin nach wie vor nicht ernst nehmen. Immer noch meinen wir, gegenüber der „Welt“ allein als Lehrende auftreten zu sollen. Dabei haben wir das Hören und Schauen, das Tasten und Schmecken verlernt. Die Theologie, besser gesagt die Theologinnen und Theologen, müssen in die Schule der Künste gehen, wenn das theologische Salz wieder Geschmack erhalten soll. Im Grunde haben wir noch immer das Programm zu absolvieren, das Romano Guardini in seinem Konzept der „liturgischen Bildung“ vor rund siebzig Jahren entwickelt hat. So forderte er ein „verständnisvolles Hinhorchen auf die Lebens-, Denk- und Kunstäußerungen all derer, die schon irgendwie an der Pforte der ‚neuen Weltepoche‘ stehen“. Nur wer erfüllt ist vom Geist der Zeitwende, „kann ... an der Kultur, die wird, als lebendig schaffendes Glied teilnehmen“[7].

Die Stellung der Liturgiewissenschaft im Dialog von Kunst und Theologie

In der klassischen Liturgiewissenschaft hatte die Kunst einen klar definierten Ort. Als historische Wissenschaft ging es ihr um die Erforschung der sakralen Kunst, Architektur oder Kirchenmusik. Im 19. Jahrhundert diente die Geschichte mehr und mehr zur Legitimation einer Disziplinierung der Künste in zentralistischer Perspektive. Dies ging bekanntlich bis zur genauen Festlegung von Stilmerkmalen in Architektur, bildender Kunst und Kirchenmusik. Die eigentliche Dimension des Geistlichen trat dabei mehr und mehr in den Hintergrund[8].

Die heutige Liturgiewissenschaft versteht sich mit unterschiedlicher Gewichtung zugleich als historische, systematische und praktische Disziplin, wenngleich sie aus guten Gründen überwiegend im praktischen Bereich der Theologie angesiedelt ist. Eine aktuelle liturgiewissenschaftliche Untersuchung wird daher nicht nur rein historisch die Entwicklungslinien einer „gewordenen Liturgie“ nachzeichnen, sondern auch über die jeweiligen Bedingungen theologischer und gesellschaftlicher Art reflektieren, um möglicherweise daraus Einsichten für die gegenwärtige Praxis zu erzielen. Die Wahrnehmung des heute Notwendigen setzt dabei eine wache Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen kulturellen Phänomenen voraus. Damit ist auf seiten der Liturgiewissenschaft Treibenden eine hohe Kompetenz und Vielseitigkeit gefordert, außerdem gestaltet sich die Präzisierung einer liturgie-

wissenschaftlichen Methode als äußerst schwierig. Die jahrzehntelangen Bemühungen um eine solche Methode geben darüber Aufschluß. Tatsächlich läßt sich nur mit einer Methodenvielfalt operieren, die freilich nach einer bestimmten leitenden Perspektive ausgerichtet sein muß. Um in diesen durchaus heterogen zu beantwortenden Fragen einen gewissen Konsens zu erzielen, haben sich die Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler in Deutschland in den letzten Jahren um eine „Standortbestimmung" bemüht, die 1991 verabschiedet und publiziert werden konnte[9].

Die Standortbestimmung macht sich ausdrücklich das „Inkulturationsmodell" zu eigen. Der Prozeß der Inkulturation ist auch für Mitteleuropa nicht als abgeschlossen zu betrachten, wie dies in den kirchlichen Dokumenten teilweise noch der Fall zu sein scheint, sondern er setzt sich stetig fort:

„Hat die klassische Liturgiewissenschaft die Vielfalt der Traditionen in der Ökumene aufzeigen können, so geht es heute zusätzlich um die Beobachtung und Analyse eines sich in der Liturgie ständig neu vollziehenden Inkulturationsprozesses. Dieser wird anhand der geschichtlichen (teilweise auch von außerchristlichen Einflüsssen mitbestimmten) Paradigmen dargestellt und gedeutet mit dem Ziel, seine Realisierung in der Gegenwart kritisch begleiten zu können." [10]

Zur Beschreibung und Analyse dieses komplexen Phänomens bedarf es, wie schon erwähnt, einer Vielfalt von Methoden, wobei eine Reihe von Wissenschaften der Liturgiewissenschaft hier als Hilfswissenschaften dienen. Neben den schon in der älteren Liturgiewissenschaft herangezogenen Nachbardisziplinen Christliche Archäologie, Hymnologie und Religiöse Volkskunde werden weitere genannt, vor allem solche, „die sich aus unterschiedlicher Perspektive und anhand verschiedener Methoden mit dem Menschen und seinen Ausdrucksformen befassen", zum Beispiel Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Semiologie, Religionswissenschaft, Musik- und Kunstwissenschaft, Philosophie, Psychologie, Soziologie. Der heutigen Liturgiewissenschaft geht es darum, „die Gesetzmäßigkeiten individueller und kollektiver Äußerungen zu erfassen und auf das gottesdienstliche Ereignis zu beziehen" [11].

Die Komplexität des Grundvollzugs Leiturgia ergibt sich aus ihrem Wesen als in Wort und Handlung vollzogenes Heilsgeschehen. Theologisch ausgedrückt ist Liturgie „Ausdrucksgestalt der Heiligung des Menschen durch Gott und der Verherrlichung Gottes durch den Menschen". Damit ist die Liturgie eine Art Schnittstelle zwischen der Theologie und der Kultur. Insofern die Liturgiewissenschaft hauptsächlich über den Grundvollzug Leiturgia reflektiert, hat sie innerhalb der Theologie eine koordinierende und integrierende Funktion, indem sie den doxologischen Ursprung und das doxologische Ziel aller Theologie immer neu in das Gespräch bringt[12]. Um diesem Anspruch zu genügen, ist von den Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftlern eine Kompetenz im künstlerischen Bereich gefordert. Die Reichweite dieser Kompetenz wird zwar unterschiedlich gesehen, doch einigte man sich auf folgende Formulierung:

„Will die Liturgiewissenschaft den christlichen Gottesdienst in seinem Wesen als eine lebendige Ausdrucksform des Glaubens in den Blick nehmen, so ist sie in starkem Maße auch auf die ästhetisch-gestalterischen Bereiche wie Sprache, Musik, darstellende und bildende Kunst, Symbolkommunikation verwiesen. Jeder bzw. jede im Fach Liturgiewissenschaft Lehrende wird von daher ein waches Interesse für all diese Bereiche aufweisen müssen." [13]

Die Standortbestimmung will deutlich machen, daß für heutige Liturgiewissenschaft die Gestaltfrage nicht eine bloß äußerliche Betrachtungsweise darstellt. Die Ästhetik im Sinn von Aisthesis (Wahrnehmung) bildet in der zwischenmenschlichen Kommunikation die einzige Möglichkeit zur Weitergabe und zum Empfang des Glaubens. Die Ästhetik des Gottesdienstes ist also nicht eine bloße Verpakkung von Glaubensinhalten, sondern die notwendige und einzige Weise der Glaubensvermittlung in der liturgischen Feier. Um die Liturgiereform in die Tiefendimensionen hineinzuführen, die sie nach dem Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils erreichen soll, ist eine konstruktive Liturgiekritik mit dem Ziel der Befähigung zu liturgischem Handeln gefordert. Dies erfordert Gestaltungskompetenz, die einerseits aus der aktiven Mitfeier von Gottesdiensten stammt und andererseits zur bewußteren und vertieften Feier hinführt. „So verstandene Liturgiewissenschaft steht im Dienst der ‚ars celebrandi', die das Suchen und Fragen heutiger Menschen mit Gottes definitivem Heilsangebot verbindet." [14]

Schritte auf dem Weg zum Dialog von Liturgiewissenschaft und Künsten

Die Standortbestimmung macht deutlich, daß die Dimension des Künstlerischen in allen Bereichen liturgiewissenschaftlicher Tätigkeit präsent ist. Sie ist bereits im Vorfeld als eine Ermöglichung der Wahrnehmung von Wirklichkeit unabdingbar, bildet den Gegenstand liturgiewissenschaftlicher Untersuchung und steht letztlich in der Zielperspektive einer anzustrebenden „ars celebrandi". Dies erfordert eine vielfältige Befassung mit der Materie des Künstlerischen. Am intensivsten geschieht dies in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit Kunstwerken, sei es durch Ausstellungsbesuche, durch Besichtigung von Kirchenräumen oder durch Teilnahme an Konzerten, Theater- oder Filmvorführungen. Innerhalb der klassischen Veranstaltungsformen an der Universität gewinnt die Dimension des Visuellen zunehmend an Bedeutung, hier vornehmlich durch Einsatz von Medien. Das Themenspektrum von Seminarveranstaltungen berührt oder betrifft den künstlerischen Bereich auf vielfältige Weise. So werden Themen aus dem traditionellen Bereich der Kirchenmusik oder der „sakralen" Kunst und Architektur berührt, aber auch neue, bis dahin nicht übliche Themen aus dem „säkularen" Kunstbetrieb. Diese Verlagerung der Perspektive zeigt sich zunehmend in Abschlußarbeiten, die nicht mehr ausschließlich aus dem klassischen Repertoire von kirchlich gebundener Kunst stammen.

Die Schwerpunkte werden sicherlich unterschiedlich gesetzt. Das Bonner Seminar für Liturgiewissenschaft zählt den Bereich „ästhetische Dimension" der Liturgie zu den Forschungsschwerpunkten:

„In Fortführung der Tradition des Lehrstuhls bildet der Kirchenbau und seine liturgischen sowie künstlerischen Einrichtungen einen Schwerpunkt in Bonn. In Forschung und Lehre sowie auf Arbeitstagungen werden Fragen wie moderner Kirchenbau, liturgie- und denkmalpflegegerechte Restaurierung von Kirchen, Kunst im Kirchenraum, Kleidung im Gottesdienst, aber auch Fragen der darstellenden Kunst wie Ausdruckstanz in der Liturgie behandelt. Schließlich bemüht sich die Liturgiewissenschaft um einen intensiven Dialog mit der Kirchenmusik. Diese soll als integrierender Bestandteil liturgischen Handelns erfahren werden." [15]

Die Angebote im Bereich der Lehre werden verschränkt mit längerfristigen außeruniversitären Aktivitäten, wobei hier vor allem der Gesprächskreis Musik und Kirche[16] sowie die Arbeitsgruppe Kirchliche Architektur und Sakrale Kunst (AKASK) der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz zu nennen sind. Die Arbeitsgruppe hat 1988 „Leitlinien für den Bau und die Gestaltung von Kirchenräumen" vorgelegt, die eine außerordentliche Breitenwirkung erzielt haben[17]. Zur Zeit bereitet die Arbeitsgruppe eine ähnliche Handreichung zum Thema Liturgie und Bild vor. Daneben laufen Bemühungen um die Erneuerung des liturgischen Gewandes, so etwa die Beteiligung an der Ausstellung „Casula" (Kunst-Station St. Peter Köln). Die Arbeitsgruppe befaßt sich zudem mit der Entwicklung neuer liturgischer Gewänder, besonders auch für Frauen[18].

Die Gestaltung des traditionell spannungsvollen Verhältnisses von Kirche und Künsten zu einer spannenden, fruchtbaren Beziehung kann nur von allen Verantwortlichen in der theologischen Aus- und Fortbildung gemeinsam geleistet werden. Es steht wohl außer Zweifel, daß die „Rahmenordnung der Priesterbildung" hierzu noch kein genügendes Fundament bietet. Den Regenten der bayerischen Priesterseminare ist es jedoch hoch anzurechnen, daß sie bereits in den achtziger Jahren einen Revisionsantrag vorlegten, der ein Kontingent von zehn Semesterwochenstunden für Ergänzungslehrveranstaltungen vorsah, „insbesondere für christliche Kunst bzw. Fragen der ästhetischen Dimension der Theologie und Fragen des Grenzbereiches zwischen Naturwissenschaft und Theologie". In der Begründung heißt es: „Das Plädoyer für christliche Kunst und die erweiternde Frage der ästhetischen Dimension der Theologie überhaupt ergibt sich aus der Tatsache, daß – wie in der Geschichte – auch in der Gegenwart die Kunst eine besondere Ausdrucksform für religiöse Wirklichkeiten werden kann und daß weiterhin vielen Priestern große religiöse Kunstwerke anvertraut werden[19]. An Erkenntnis fehlt es also nicht – sie muß nur in die Tat umgesetzt werden.

ANMERKUNGEN

[1] G. Jakob, Die Kunst im Dienste d. Kirche. Hb. f. Freunde d. christl. Kunst (Regensburg [2]1870) 2.
[2] P. M. Zulehner, Die Lage d. Christentums in Europa: Konsequenzen für d. neue Evangelisierung, in: KBl (1993) 533–556.
[3] (München 1990) 1. [4] Zulehner 533–537.
[5] Zit. n. CiG 43 (1991) 24. [6] Verlautb. d. Ap. Stuhls 25 (Bonn 1980) 185.
[7] W. Zahner, „Wir stehen an der Wende von zwei Kulturen", in: Guardini weiterdenken, hrsg. v. H. J. Schuster (Berlin 1993) 219.
[8] A. Gerhards, Liturgisch – Geistlich. Wandlungen d. Kirchenmusik-Anschauungen im 20. Jh., in: KMJ 25 (1991) 3–10.
[9] Standortbestimmung d. Liturgiewiss., in: KNA Dok. 1, 24. 7. 1991; HID 45 (1991) 165–168; A. Gerhards, B. Osterholt-Kootz, Komm. z. „Standortbest. d. Liturgiewiss.", in: LJ 42 (1992) 122–138; zit. n. dieser Ausg.
[10] Ebd. 2 B, 125. [11] Ebd. 3 B, 126.
[12] Ebd. 4 A/B. [13] Ebd. 5 B (1) 127. [14] Gerhards, Osterholt-Kootz 137.
[15] A. Gerhards, Liturgiewiss. – ein theol. Fach vor neuen Aufgaben, in: Univ. Bonn, Forschungsber. 1987–1989, 6.
[16] W. Bretschneider, A. Gerhards, Neue Musik und erneuerte Liturgie. Einladung zu einer Wiederbegegnung, in: Musica Sacra 112 (1992) 445–452.
[17] Die Dt. Bisch., Liturgiekomm. 9 (Bonn 1989); A. Gerhards, Die „Leitlinien f. d. Bau u. d. Ausgest. v. gottesdienstl. Räumen", in: LJ 40 (1990) 120–126; ders., Lit.reform am Kirchenraum vorbei? Zur Rezeption der „Leitlinien", in: KuKi 4 (1993).
[18] A. Gerhards, Fragen an d. kath. Paramentik, in: KuKi 4 (1992) 275–277; W. Hahne, Auf der Suche. Kleidung im Gottesdienst, in: Gottesdienst 27 (1993) 145–147; 156f.; 172f.; 180f.
[19] Frdl. Hinweis v. Prof. R. Kaczynski, München.
Vortr. bei d. Vorstellung d. Arbeitsh. „Kunst u. Kultur in d. theol. Aus- u. Fortbildung" d. DBK 5. 10. 1993; Konkretisierung d. Beitr. d. Verf. „Die Künste u. d. Kirche" (ebd. 9–14).

Eberhard Schockenhoff

Die verdrängte Gewalt

Theologisch-ethische Überlegungen zum Verständnis der Bergpredigt

Die Eruption der Gewalt gegen ausländische Mitbürger und die neue Welle des Fremdenhasses in unserem Land treffen uns alle unvorbereitet. Sie passen in keines der sozialethischen und pädagogischen Konzepte, an die wir uns in den letzten Jahrzehnten gewöhnt haben. Ein solcher Ausbruch der Barbarei mitten im Herzen Europas, in einer modernen zivilisierten Gesellschaft, die eben noch in ihrer wiedererlangten staatlichen Einheit den Sieg der Demokratie über die Diktatur und die Überlegenheit moralischer Werte wie Menschenwürde, Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung feierte, versetzt uns alle in einen Erklärungsnotstand. Einseitige Schuldzuweisungen und eine bloße Wiederauflage vergangener Debatten um das Für und Wider der antiautoritären Erziehung vermögen ihm nicht abzuhelfen. Es ist nicht einfach die antiautoritäre Saat, die vor 25 Jahren von der 68er-Generation im Aufbegehren gegen bürgerliche Ordnung und überkommene Moralvorstellungen ausgestreut wurde und jetzt in den Flammen von Hoyerswerda, Rostock, Mölln und Solingen aufgeht. Es sind auch nicht einfach die gesellschaftlichen Verhältnisse und die in ihnen wirksame strukturelle Gewalt, deren Opfer rechtsradikale Jugendliche in Elternhaus, Schule und Berufsausbildung waren, bevor sie selbst zu mordenden und brandschatzenden Tätern wurden.

Wer nicht durch ideologische Wahrnehmungsverzerrung behindert ist, kann leicht erkennen, daß die bislang gelieferten *Deutungsmuster* und die einfachen *Ursache-Formeln* zur Erklärung nicht ausreichen[1]. Es sind nicht nur die Kinder eines aufgeklärten Bildungsbürgertums, denen von ihren antiautoritären Eltern der Aufstand gegen bürgerliche „Sekundärtugenden" wie Pflicht und Gehorsam, Respekt und Anständigkeit von Kindesbeinen an anerzogen wurde. Die Zentren der jugendlichen Gewalt sind eher in den unteren Sozialmilieus und in den bildungsfernen Schichten der Gesellschaft zu suchen, die selbst mit einem antiautoritären Erziehungsstil nicht in Berührung kamen. Sofern gewaltbereite Jugendliche aus den neuen Bundesländern kommen, liegt das Versagen solcher monokausaler Erklärungsmuster ohnehin auf der Hand.

Andererseits stehen aber auch der umgekehrten These, die in den jugendlichen Gewalttätern vor allem die Opfer gesellschaftlicher Unterdrückung durch Arbeitslosigkeit, fehlende Zukunftsperspektiven und materielle Existenzangst sieht, harte Fakten entgegen. Die Mehrzahl der jugendlichen Gewalttäer war zum Zeitpunkt

ihrer Tat nicht arbeitslos; viele entstammen weder zerrütteten Familienverhältnissen noch bedrückender materieller Armut. Seitdem die Gewalt auch auf westdeutsche Großstädte übergegriffen hat, wissen wir, daß es auch nicht allein der kleinbürgerliche Mief einer autoritären DDR-Erziehung gewesen ist, in dem solche barbarischen Exzesse heranwachsen konnten. Blickt man nicht nur auf die spektakulären Gewaltexzesse gegen ausländische Mitbürger und jüdische Friedhöfe, sondern bezieht man auch die immer zahlreicher werdenden Fälle alltäglicher Gewalt in Schule und Elternhaus, gegen Mitschüler und Eltern, gegen alte und behinderte Menschen mit ein, so zeigt sich erst recht: Rücksichtslosigkeit, latente Gewaltbereitschaft, einseitige Konsumorientierung und schwindende Solidarität verweisen auf einen tieferliegenden Krankheitszustand unserer Gesellschaft, der für unser aufgeklärtes zivilisatorisches Bewußtsein wenig schmeichelhaft ist.

Erschrecken vor der Gewalt: Die Reaktion einer unvorbereiteten Gesellschaft

Entsprechend radikal fielen auch die *Zeitdiagnosen* und *Therapievorschläge* aus, die in den Leitartikeln renommierter deutscher Blätter angeboten wurden. Selbst der „Spiegel" beklagt in einer Titelgeschichte den „Kältetod der Menschlichkeit" in unserer Gesellschaft und macht dafür vor allem den Orientierungsdschungel verantwortlich, in dem die jungen Menschen von heute ohne klare Maßstäbe von Gut und Böse aufwachsen müssen. In der „Zeit" verlangt *Theo Sommer* von der intellektuellen Bildungselite unserer Gesellschaft Sinneswandel und Bußbereitschaft; eine Wende zum Guten sei nur in Sicht, wenn wir in Gemeinwohlorientierung und wertbezogener Erziehung, in bürgerlicher Tugend und individueller Haltung, kurz: in Anstand, Verläßlichkeit und Treue wieder die moralische Substanz entdecken, ohne die auch eine demokratische Gesellschaft nicht leben kann. Das nicht gerade einer rechtskonservativen Untergangsprophetie verdächtige „Kursbuch" fordert in seiner 113. Ausgabe „Deutsche Jugend" gar einen erneuerten „Contrat social", eine Anstrengung der gesamten zivilen Gesellschaft, welche die Anerkennung grundlegender moralischer Werte aus der privaten Beliebigkeit in einen gesellschaftlichen Konsens zurückholt.

Was folgt aus dieser Zustandsbeschreibung unserer Gesellschaft für das Selbstverständnis handlungsbezogener Wissenschaften wie Sozialpädagogik, Sozialethik und Gesellschaftsphilosophie? So sehr monokausale Erklärungen zu kurz greifen, die die Ursache der Gewalt nur in gesellschaftlichen Verhältnissen oder in pädagogischen Versäumnissen der Vergangenheit sehen, so wenig kann die Aufgabe eines gesellschaftlichen Einstellungswandels einfach an soziale Institutionen wie Schule und Kirchen, Gewerkschaften oder politische Parteien delegiert werden. Vor allem die Schule ist nicht nur ein sozialtherapeutischer Reparaturbetrieb der Gesellschaft, sondern in vielem das Spiegelbild der Einstellungen, Überzeugungen und

Werte, die in dieser Gesellschaft gelebt oder eben nicht gelebt werden. Dennoch stellt die alltägliche Gewaltsamkeit menschlicher Beziehungen eine Herausforderung dar, der sich auch der schulische Religionsunterricht und die kirchliche Verkündigung stellen müssen.

Diese Aufgabe erledigt sich nicht schon durch die Aufnahme einiger Antigewaltprogramme in das Unterrichtscurriculum oder die Teilnahme kirchlicher Jugendgruppen an spontanen Lichterketten. Auch wenn der persönliche Erlebnisgehalt und die symbolische Fernwirkung solcher Öffentlichkeitsereignisse unbestreitbar sind, können sie als ritualisierte Ersatzhandlungen auch eine Entlastungsfunktion ausüben. Als demonstrative Gesinnungsleistung verstanden, die für das eigene Verhalten folgenlos bleibt, können Friedensliebe und Abscheu vor Gewalt die Auseinandersetzung mit ihren Entstehungsbedingungen im eigenen Umfeld sogar blockieren. Erforderlich ist eine tiefer ansetzende Analyse, die vor den destruktiven Kräften der menschlichen Psyche nicht die Augen verschließt und, statt sich utopischen Träumen einer gewaltfreien Gesellschaft hinzugeben, nach den Ursachen und der anthropologischen Funktion von Gewalt fragt.

Die um den Begriff der Selbstverwirklichung und die angstfreie Artikulation eigener Bedürfnisse kreisenden pädagogischen und sozialwissenschaftlichen Theorien sind wenig auf diese Aufgabe vorbereitet. Sie unterschätzen die Bedeutung des in uns Menschen angestauten Gewaltpotentials, das nicht nur eine nachträgliche Folgeerscheinung ungünstiger gesellschaftlicher Verhältnisse ist, die mit deren humaner Umgestaltung von selbst verschwindet. Das pädagogische Leitbild und eine ihm entsprechende Gesellschaftsutopie, die im Menschen allein das natürliche Bedürfniswesen sehen, das auf einen Zustand repressionsfreier Harmonie mit allen anderen Mitgliedern der Gesellschaft zustrebt, haben sich als reines Wunschdenken erwiesen. An ihre Stelle muß ein anthropologisch fundiertes sozialtherapeutisches Konzept treten, das die Existenz gewaltsamer Impulse und zerstörerischer Neigungen im Menschen anerkennt und nach den Chancen kultureller Transformationsmöglichkeiten und zivilisatorischer Kontrollmechanismen fragt.

Erklären der Gewalt: Ergebnisse der sozialpsychologischen Aggressionsforschung

Die ausgewogenste Analyse der menschlichen Aggressionsneigungen, die die Einseitigkeiten einer reinen Frustrationshypothese oder einer entgegengesetzten Annahme angeborener gewalttätiger Triebkräfte im Menschen vermeidet[2], liegt uns in *Erich Fromms* Theorie der menschlichen Destruktivität vor. Sie geht vom Vorhandensein eines natürlichen Aggressionspotentials in jedem Menschen aus, vermag aber auch überzeugend zu erklären, warum dieses in seiner konkreten Ausprägung, vor allem wenn es in seine destruktiven Formen umschlägt, durch die Einstellung der Umwelt und negative lebensgeschichtliche Grunderfahrungen ent-

scheidend beeinflußt wird. In Auseinandersetzung mit den Annahmen der Verhaltensforschung (Aggression als endogene, dem Menschen angeborene Triebkraft) und des Behaviourismus sowie der Lerntheorie (Aggression als sekundäre Reaktion auf Frustrationserlebnisse) entwickelt Fromm seine These, daß wir beim Menschen zwischen einer doppelten Manifestation aggressiven Verhaltens unterscheiden müssen. Er sieht in der Aggression (darin in Übereinstimmung mit Konrad Lorenz und anderen Vertretern der Verhaltensforschung) zunächst eine biologisch adaptive, dem Schutz lebenswichtiger Interessen dienende gutartige Aggression, die genetisch programmiert ist und als biophile Grundkraft im Dienst der Lebenserhaltung steht. Davon unterscheidet er eine biologisch unangepaßte, sozial schädliche Aggression, deren bösartige Erscheinungsformen er als die „Anatomie der menschlichen Destruktivität" im einzelnen beschreibt[3].

Die *gutartige Form der Aggression* verbindet den Menschen mit dem Tierreich; sie stellt als universelle Mitgift der Evolution ein naturgeschichtliches Erbe der menschlichen Spezies dar. Anders als bei Lorenz und den meisten Verhaltensforschern wird diese biophile Grundform der Aggression von Fromm jedoch nicht als spontaner Trieb angesehen. Sie ist vielmehr (darin den irasziblen Potenzen der mittelalterlichen Seelenlehre verwandt) als ein reaktiver und defensiver Mechanismus der Psyche konzipiert, der darauf abzielt, äußere Bedrohungen zu beseitigen und den Lebensraum des Individuums zu verteidigen. Dagegen ist die *bösartige* Form der Aggression ein spezifisch menschliches Phänomen. Sie dient nicht nur der Verteidigung, sondern kann vom Menschen auch als lustvolle Grausamkeit um ihrer selbst willen gesucht und erlebt werden. Fromm sieht in dieser sadistischen Variante der Aggressivität zwar keinen dem Menschen angeborenen Instinkt. Sie stellt aber dennoch eine Reaktion auf in den Bedingungen der menschlichen Existenz verwurzelte seelische Bedürfnisse dar, so daß wir eine latente Gewaltbereitschaft und das Schlummern destruktiver Tendenzen zur existentiellen Grundausstattung jedes Menschen rechnen müssen. Entsprechend seiner sozialpsychologischen Annahme, wonach die Charakterstruktur eines Menschen sowohl in seinen individuellen Anlagen und lebensgeschichtlichen Erfahrungen als auch in seinen gesellschaftlichen Lebensverhältnissen verwurzelt ist, sieht Fromm in der Destruktivität letztlich „das Ergebnis der Interaktion verschiedener sozialer Bedingungen mit den existentiellen Bedürfnissen des Menschen"[4].

Warum kann es aber beim Menschen zu einer solch destruktiven Fehlentwicklung der ursprünglich sinnvollen und für den Erhalt des Lebens notwendigen Aggression kommen? Fromm gibt hierfür einen biologisch-existentiellen sowie einen sozialpsychologisch-gesellschaftlichen Grund an. Biologisch ist der Mensch durch eine existentielle Verunsicherung gekennzeichnet, die sein spezifisches Wesen durchwirkt und zu einer dichotomischen Struktur seines Daseins führt. Durch seine im Verlauf der Phylogenese abnehmende Instinktgebundenheit und die parallel dazu erfolgende Zunahme des Bewußtseins (sichtbar im Wachstum des

Gehirns, vor allem des Neocortex) ergibt sich eine äußerst prekäre Situation. Die Ausdifferenzierung des Gehirns kann den Mangel an Instinktsicherung nur zu einem geringen Teil kompensieren. Dieser Widerspruch führt zu einer tiefgreifenden Verunsicherung, er äußert sich in einem existentiellen Konflikt, der dem Menschen im Widerstreit seiner grundlegenden Bedürfnisse bewußt wird.

Zu den allen Menschen gemeinsamen *existentiellen Bedürfnissen,* deren Erfüllung zu seelischer Gesundheit führt und deren dauerhafte Enttäuschung das Entstehen eines destruktiven Charakters begünstigt, rechnet Fromm in erster Linie Orientierung und Devotion, also ein grundlegendes Sinnbedürfnis und den Wunsch, das eigene Leben fordernden Idealen zu unterstellen. Des weiteren gehören dazu Verwurzelung, Geborgenheit und die Sehnsucht nach Einheit, die dem existentiellen Widerspruch des Menschen entgegenwirken. Schließlich zählt Fromm zu den existentiellen Grundbedürfnissen des Menschen auch das Bestreben, etwas zu bewirken, die einfache Lust am Tätigsein, am Ausprobieren der eigenen Kräfte, sowie die Erregung und Stimulation, die zur biologischen Grundausstattung des menschlichen Organismus gehören.

Entscheidend ist nun, daß jedes dieser existentiellen Bedürfnisse in unterschiedlicher Weise Befriedigung finden kann: einerseits durch Liebe und Zärtlichkeit, durch das Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit, durch Unabhängigkeit und Freiheit, andererseits aber auch durch Haß, Unterdrückung, zerstörerische Gewalt, Grausamkeit und lustvolle Destruktivität. Die Antinomie der existentiellen Grundbedürfnisse des Menschen zeigt sich in der Ambivalenz der menschlichen Aggressivität dabei nur in besonderer Schärfe. Die Aggression gehört sowohl als Selbstbehauptungstendenz im Dienst des Lebens als auch in der Form eines gesunden konkurrierenden Verhaltens zur naturhaften Grundausstattung des Menschen; sie ist auf dieser biologisch existentiellen Ebene noch ein *vormoralisches* Phänomen. Die aggressiven Potentiale sind deshalb nicht etwa der Sitz des „Bösen" im Menschen, sondern sie bedürfen, ebenso wie alle anderen Triebe (Macht, Besitz, Sexualität, Fürsorge), der Kultivierung durch die moralische Erziehung und das Erlernen gesellschaftlich notwendiger Verhaltensweisen.

Fromm nennt diesen Transformationsprozeß die Ausbildung der *Charakterstruktur,* die von verschiedenen individuellen und gesellschaftlichen Faktoren abhängt. Neben den lebensgeschichtlichen Momenten, dem Gefühl von Leere und Ohnmacht im Jugendalter und einer Atmosphäre der Freudlosigkeit und seelischen Stumpfheit sieht Fromm hier auch überindividuelle Züge des gesellschaftlichen Bewußtseins (eine ausbeuterische Gesellschaftsstruktur, die Vergötterung der Technik, ein patriarchalisches Geschlechterverhältnis usw.) am Werk.

In diesen Punkten müßte die Analyse der gesellschaftlichen Einflüsse, die das Entstehen individueller Gewaltbereitschaft begünstigen, heute sicherlich in manchem anders ausfallen, als Fromm es vor 20 Jahren diagnostizierte. Ebenso richten sich von seiten der gegenwärtigen psychologischen Aggressionsforschung kriti-

sche Einwände gegen einzelne Annahmen seiner Theorie der menschlichen Destruktivität. So wird etwa bezweifelt, ob wir zur Erklärung des gewaltsamen Verhaltens der Menschen tatsächlich zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Arten der Aggression unterscheiden müssen. Auf der Ebene einer theoretischen Erklärung erscheint es ebenso denkbar, die gutartige, lebensdienliche und die bösartige, lebensfeindliche Erscheinungsform als Ausdruck ein und derselben Aggressionsneigung zu verstehen[5]. Nach dieser Annahme würde sich die aggressive Dynamik in die eine oder andere Richtung entwickeln – je nachdem, wie die lebensgeschichtliche Umformung gelingt und welchen sozialen Einflüssen der einzelne in den entscheidenden Altersstufen ausgesetzt ist. Diese Infragestellung einer prinzipiellen Dichotomie von biophiler und nekrophiler Aggressivität nimmt die kontroverse Auseinandersetzung um Freuds spätere Deutung des Lebens- und Todestriebs wieder auf. Ihr wurde schon damals entgegengehalten, daß die Annahme zweier divergierender Triebe überflüssig wird, wenn man die polare Struktur der menschlichen Psyche angemessen berücksichtigt[6].

Unabhängig von solchen theoretischen Einwänden ist das Frommsche Konzept aber noch immer repräsentativ für die sozialpsychologische Aggressionsforschung. Ihre wesentlichen Ergebnisse lassen sich in ihrer Bedeutung für eine theologisch-ethische Reflexion der menschlichen Gewaltbereitschaft festhalten: Um die zunächst unerklärliche Gewaltbereitschaft vieler Menschen zu verstehen, müssen wir davon ausgehen, daß wir alle eine primäre Anlage dazu in uns tragen. Sie stellt eine ursprüngliche, dem Aggressionstrieb der Tiere verwandte Kraft dar, die eine biologisch notwendige Funktion im Sinn des „ad-gredi", des Herangehens an die äußere Welt, der Bewältigung ihrer Gefahren und des zupackenden Interesses an Menschen und Gegenständen ausübt. Aggression erweist sich damit als ein „konstitutives Element menschlichen Verhaltens" (Alexander Mitscherlich), das für die Selbstwerdung der Person und das Gelingen ihres Reifungsprozesses unerläßlich ist. Angesichts der mangelnden Instinktsicherheit des Menschen und der großen Plastizität seiner Antriebspotentiale kann die Aggressivität aber auch in eine destruktive Kraft umschlagen. Ihre Zerstörungsgewalt ist dann anders als im Tierreich durch keine natürlichen Aggressionshemmungen mehr begrenzt.

Die Fassungslosigkeit angesichts der Gewalteruptionen im wiedervereinigten Deutschland und der barbarischen Kriegsverbrechen auf dem Balkan deuten tiefenpsychologisch nicht nur auf das Funktionieren unseres moralischen Gefühls und die Unbestechlichkeit unseres ethischen Urteils hin. Das lähmende Entsetzen, das die gesamte westliche Staatengemeinschaft befallen hat, zeigt jenseits allen ohnmächtigen moralischen Protests auch, wie anfällig wir in den vergangenen Jahrzehnten für Verdrängungen waren, vor allem wenn sie unserer kulturellen Selbsteinschätzung zu Hilfe kamen. Die zivilisatorische Decke, unter der die latenten Gewaltpotentiale des Menschen schlummern, ist dünner als wir ahnen, ein Rückfall in die Barbarei auch in Europa jederzeit möglich. Nimmt man die dargestellten

Annahmen sozialpsychologischer Aggressionstheorien ernst, so wird aber verständlich, warum letztlich jeder Mensch unter bestimmten inneren und äußeren Bedingungen zu Gewalt und Grausamkeit fähig sein kann. Der Psychologe *Udo Rauchfleisch*, der sich in jüngster Zeit eingehend mit den Ursachen der Gewalt beschäftigt hat, sieht in einer solchen illusionslosen Aufklärung des Menschen über sich selbst einen unerläßlichen ersten Schritt zur Überwindung der Gewalt.

„So erschreckend diese Einsicht auf der einen Seite auch sein mag, so wichtig scheint sie mir andererseits doch für die Vermeidung einer Eskalation von Gewalt zu sein. Erst wenn wir uns immer wieder von neuem der Tatsache bewußt werden, daß wir alle in uns ein Gewaltpotential tragen, das durch die persönlichen und politischen Umstände aktiviert werden kann – erst dann vermögen wir die konstruktiven Kräfte, die in der Aggression liegen, zu nutzen und können hellhörig werden für Fehlentwicklungen destruktiver Art."[7]

Annehmen der Gewalt: Realistische Anthropologie und Selbsterziehung

Weder eine christliche Erziehung noch eine am Ideal der Bergpredigt orientierte theologische Ethik dürfen die biologisch vorgegebene Ebene unseres Menschseins überspringen. Eine rein normative Theorie unserer moralischen Pflichten gegenüber den anderen greift in anthropologischer Hinsicht zu kurz, besonders wenn diese „anderen" uns nicht im vertrauten Rahmen unseres eigenen Lebenshorizonts, sondern gerade in ihrem Anderssein als fremd und bedrohlich begegnen. Ebensowenig erreichen die Postulate einer universalistischen Ethik, die den „anderen" immer nur als namenloses Abstraktum im Fernhorizont oder als fiktives Mitglied einer universal entgrenzten Kommunikationsgemeinschaft vor Augen stellen, die Tiefenschichten der menschlichen Psyche, aus der die spontansten und machtvollsten Impulse zum Handeln entspringen. Die Forderung des Gewaltverzichts und der Rücksichtnahme auf die Schonungsbedürftigkeit der anderen ist vielmehr auf eingespielte Umgangsformen und alltägliche Lebensmuster im Nahhorizont angewiesen, die unsere großen ethischen Worte in die kleine Münze der alltäglichen Konfliktaustragung übersetzen[8].

Eine solche lebensweltliche Untermauerung der Ethik wird heute auch von den Strömungen des philosophischen Denkens nicht mehr rundweg abgewiesen, die sich der Reduktion des Geltungsanspruchs moralischer Normen auf die sozialen „Üblichkeiten" überschaubarer Kleingruppen entschieden widersetzen. Während die Fragen des guten Lebens im persönlichen Nahbereich von Vertretern der Diskursethik vor wenigen Jahren noch mit freundlicher Nachlässigkeit behandelt und unter dem Obertitel rein „evaluativer" Angelegenheiten als ungeeigneter Gegenstand moralischer Überlegungen eingestuft wurden[9], finden die persönlichen Lebensziele und die Probleme einer lebensweltlichen Sittlichkeit gegenwärtig wieder stärkere philosophische Aufmerksamkeit. Auch eine universale Vernunftethik,

die auf die Anerkennung fundamentaler Gerechtigkeitsprinzipien durch die Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemeinschaft hofft, ist auf „entgegenkommende Lebenswelten" (Jürgen Habermas) angewiesen, in denen die Menschen auf ihre moralische Lebensaufgabe vorbereitet werden[10]. Der Berliner Philosoph *Ernst Tugendhat* fragt im Rückblick auf eine lebenslange Beschäftigung mit Fragen der philosophischen Ethik sogar, ob die Moral des universellen gegenseitigen Respekts nicht der Ergänzung durch eine umfassendere „Moral der Ernsthaftigkeit" bedarf, die auch den lange geschmähten Pflichten gegenüber sich selbst wieder einen Platz zuweist. Die Rehabilitierung der Kategorie des ernsthaften Lebens zielt auf die Übernahme einer verantwortlichen Existenzweise, die auch ein bewußtes Sichverhalten gegenüber den eigenen Wünschen und seelischen Bedürfnissen einschließt. Die Moral einer universellen Achtung schreibt zwar dem einzelnen hinsichtlich seiner persönlichen Lebensführung keine allgemeinen Normen vor, aber sie ist deshalb nur um so mehr darauf angewiesen, daß wir jene „selbstbezogenen" Charaktereigenschaften ausbilden, die uns zur Rücksichtnahme und Achtung gegenüber anderen befähigen[11].

In den der theologischen Ethik vertrauter klingenden Denkformen ihrer eigenen Tradition heißt dies: Eine rein normative Ethik bedarf der Ergänzung durch eine erneuerte *Haltungsethik*, die das Erbe der antik-christlichen Tugendlehre unter gewandelten Bedingungen anzutreten versucht. Sie muß ihre Grundlegung in einer realitätsgerechten Anthropologie finden, die das Dilemma des Menschen im Umgang mit seinen eigenen Gewaltpotentialen nicht überspielt und anerkennt, daß wir aufgrund unserer naturgeschichtlichen Handlungsdispositionen auf unsere moralische Aufgabe nur unzureichend vorbereitet sind. Eine Haltungsethik unterscheidet sich von einer rein normativen Pflichtenethik vor allem dadurch, daß sie das Postulat eines moralischen Sollens – ich soll den anderen um seiner Menschenwürde willen unbedingt achten, ich darf mich nicht an seiner Existenz vergreifen, ich habe Leib, Leben und Eigentum einer anderen Person als die unerläßliche Sphäre ihrer Freiheit zu achten – durch den Aufweis eines entsprechenden moralischen Könnens untermauert. Sie fragt hinter eine Theorie des moralischen Subjekts zurück, die dessen Handlungskompetenz immer schon voraussetzt und nur noch nach den konkreten Urteilen der praktischen Vernunft fragt, die unsere einzelnen Handlungen als sittlich richtig oder falsch bewertet.

Eine solche Könnens-Ethik, wie sie uns in der eigenen theologischen Tradition am endrucksvollsten in der Tugendlehre des *Thomas von Aquin* begegnet, bleibt sich der Gebrochenheit der menschlichen Existenz und der Gefährdung des Menschen auf seinem Weg zum Guten bewußt. Thomas rechnet damit, daß das moralische Gesetz, so unverzichtbar es dem Menschen ist, immer nur eine äußere Hilfe sein kann. Er kennt auch das „andere Gesetz", von dem Paulus spricht (Röm 7, 23), die „lex fomitis", die in seinen Gliedern steckt und mit dem Gesetz der Vernunft im Streit liegt. Von dieser tiefen Krise des menschlichen Geistes gegenüber dem

Guten sind alle Vermögen der Seele betroffen, der Wille, dessen Ausrichtung am Guten geschwächt ist, nicht weniger als die Vernunft, deren „Waffen" der Mensch auch dazu verwenden kann, seine Genußsucht und Grausamkeit zu befriedigen, statt sich in Gerechtigkeit, Friedensliebe und Gewaltlosigkeit zu üben. Vollends bedürfen seine sinnlichen Antriebe der unablässigen Indienstnahme durch die höheren Potenzen der Seele und der andauernden Überführung in ein vernunftgeleitetes Streben. Doch gilt gerade von solcher Disziplin und Regelmäßigkeit, daß der Mensch von sich aus nicht dazu imstande ist: „homo non est sibi sufficiens". Der Mensch ist sich selbst zu wenig, er kann sich nicht genügen, weil er gerade dort an seiner Aufgabe versagt, wo er sich selbst überlassen bleibt[12].

In diesen theologischen Überlegungen werden die anthropologischen Voraussetzungen einer realitätsgerechten Ethik sichtbar, die einen Ausweg aus der Gewaltsamkeit menschlicher Beziehungen weisen kann. Der Mensch befindet sich aufgrund seiner Naturausstattung noch nicht auf der Höhe seiner selbst. Durch seine Handlungspotentiale ist er nur mangelhaft darauf vorbereitet, seinen Lebenszielen zu entsprechen und die Vollendung seines individuellen Wesens in einem harmonischen Mitsein mit den anderen zu erwirken. Er kann sich nicht von selbst zu seiner moralischen Bestimmung erheben; sein anfängliches Bemühen muß darauf gerichtet sein, den destruktiven Tendenzen seiner Seele ein Gegengewicht entgegenzusetzen, das seine ursprüngliche Hinordnung auf ein Leben in Gemeinschaft und solidarischer Verbundenheit wieder freilegt. So bleibt seine Lebensführung zerbrechlich und der Versuch, seinen Hunger nach Liebe und Glück zu stillen, dem ständigen Wechselspiel mit Erfahrungen des Scheiterns ausgesetzt. Der Mensch kommt als Orientierungswaise zur Welt; er muß es erst in mühevoller Disziplin und Selbsterziehung lernen, in wechselnden Lebenslagen die richtigen Entscheidungen zu treffen und das Chaos seiner Leidenschaften zu einem vernunftgeleiteten Streben zu ordnen. Daran zu erinnern, hat nichts mit der rückwärtsgewandten Sehnsucht nach einer autoritären Moral zu tun, sondern es beschreibt die unerläßlichen Voraussetzungen, ohne die eine Ethik der Gewaltfreiheit und des universalen Respekts sich nicht mit unseren Einsichten in die Anatomie der menschlichen Psyche versöhnen läßt.

Überwinden der Gewalt: Theologisch-biblische Interpretation der Bergpredigt

Erst auf dem Hintergrund dieser anthropologisch-ethischen Einsicht in die fundamentale Gefährdung des Menschen und in die Notwendigkeit moralischer Gebote tritt die grundsätzliche Tragweite des Konflikts zutage, von der das jesuanische Ethos der Bergpredigt erzählt. In der biblischen Verkündigung begegnet dem Menschen kein isolierter Appell zum Gewaltverzicht, sondern das Beispiel eines Lebensmodells, das den Weg zu einer endgültigen Überwindung der Gewalt weist.

Dieser Weg der eschatologischen Neuwerdung des Menschen in einem gewaltfreien, solidarischen Leben liegt jedoch auf einer anderen Ebene als der Versuch von Recht und Gesetz, einen äußeren Friedenszustand unter den Menschen aufzurichten. Man verbaut sich selbst den Weg zum Verständnis der Bergpredigt, wenn man die Ebene nicht richtig erfaßt, auf der das jesuanische Ethos zur Überwindung des Rechtsstandpunkts auffordert. Gewaltverzicht und Friedensbereitschaft sind darin nicht als Alternativen zu einer staatlichen Rechtsordnung und ihrer Aufgabe gedacht, der Gewalt zu wehren. Der persönliche Weg des Gewaltverzichts darf ja nicht dazu führen, sich mit der Herrschaft des Unrechts und den Leiden seiner unschuldigen Opfer einfach abzufinden. Wer den Weg des Gewaltverzichts geht, entzieht sich dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt und unterbricht so in seinem eigenen Handeln die unendliche Fortsetzung der Gewalt.

Solche produktiven Unterbrechungen zeigen einen Ausweg aus der Gewalt, indem sie ihr Anwachsen verhindern; aber sie ersetzen nicht das staatliche Bemühen, die vorhandene Gewalt unter der Herrschaft des Rechts einzudämmen und ihr wirksam entgegenzutreten. Die Antwort der Bergpredigt auf das Dilemma der Gewalt verkennt diese Notwendigkeit nicht, auch wenn die Aufgabe, Gewalt unter den Bedingungen der Gewalt zu bändigen, immer nur vorläufig gelingen und zu keiner endgültigen Versöhnung führen kann: „Nicht die einfache Proklamation eines allgemeinen Gewaltverzichts", so formuliert der Bischof der evangelischen Landeskirche von Berlin-Brandenburg, *Wolfgang Huber*, diesen politisch-rechtlichen Aspekt der Ethik Jesu, „sondern die beharrliche und phantasievolle Arbeit für die Verminderung der Gewalt gehört zu den Konsequenzen der Bergpredigt."[13]

Die prophetischen Haltungen, zu denen die Bergpredigt aufruft, halten das Wissen wach, daß auch staatliche Gewaltausübung an einem kritischen Punkt umschlagen und zu einer gesteigerten Gewaltsamkeit des gesellschaftlichen Lebens führen kann, aber sie ersetzen nicht die Sphäre des äußeren Rechts. Die Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols, die verläßliche Praktizierung des Tötungsverbots und eine zunehmende Ächtung verdeckter Gewalt in den zwischenmenschlichen Beziehungen stellen vielmehr irreversible Entwicklungsstufen einer dem Geist der Gewaltlosigkeit verpflichteten Rechtskultur dar, die sich im Lauf des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses herausgebildet hat und der Wirkungsgeschichte des Evangeliums entscheidende Anstöße verdankt. Die prophetischen Impulse der Bergpredigt weisen allerdings gegenüber jedem Rechtssystem und jeder zwischenstaatlichen Friedensordnung – auch wenn sie einmal auf Weltebene Wirklichkeit werden sollte – einen bleibenden *Überschuß* auf. Ihre kritische Funktion gegenüber dem Recht besteht nicht in seiner Verdrängung, sondern darin, daß sie über das Recht hinausweisen. Sie decken seine Unzulänglichkeit auf, indem sie die Möglichkeit einer endgültigen Überwindung von Haß und Gewalt bezeugen.

Zwischen der äußeren Rechtssphäre, die dem theologischen Begriff des Gesetzes entspricht, und dem neuen Ethos der Bergpredigt verläuft eine Scheidelinie, die auf

eine prinzipiell andere *Einstellung gegenüber dem Bösen* zielt. Das Gesetz läßt sich als eine Form der Auseinandersetzung mit dem Bösen verstehen, die dessen Auswirkungen eindämmen und begrenzen möchte. Dabei nimmt das Gesetz das Böse als eine nicht zu umgehende Realität hin, deren verheerende Auswirkungen man nur im nachhinein begrenzen, aber nicht an seiner Wurzel aufheben kann. Das Gesetz sieht „das Böse als eine nicht zu beseitigende, nur einzuschränkende Begebenheit“ [14]. Darin stimmt das theologische Verständnis des Gesetzes mit der rechtsphilosophischen Erkenntnis überein, wonach das Gesetz die Zwangsbefugnis einschließt und sozialpsychologisch auch das Mißtrauen der Menschen voreinander berücksichtigen muß. Dieser soziale Mechanismus des Gesetzes läßt sich auch an der Entwicklung des biblischen Ethos ablesen; er beschreibt die Kontrastfolie, auf der die Stoßrichtung der Bergpredigt erst zu verstehen ist. Kasuistische Rechtssätze wie die Eindämmung des Vergeltungsrechts in der Talionsformel (Ex 21, 23–27) zeigen exemplarisch, wie das Gesetz die zügellose Destruktivität des Bösen zu beherrschen sucht, indem es sich gewissermaßen auf den Boden der Tatsachen stellt und das Böse in seiner gegebenen Realität anerkennt [15].

Demgegenüber zielt das jesuanische Ethos auf eine radikale Überwindung des Bösen, die seine Wurzeln im Herzen der Menschen verwandelt. Unter dem Anspruch der Gottesherrschaft kann es keine Teilung der Gebietsansprüche auf das Leben dieser Welt mehr geben. Gottes heiliger Wille, den das alttestamentliche Vergeltungsgesetz nur unvollkommen zum Ausdruck brachte, kann sich nicht damit zufriedengeben, dem Bösen einen Teilbereich des menschlichen Lebens abzuringen. Der Anspruch des Reiches Gottes richtet sich auf den ganzen Menschen, und er fordert eine grundsätzliche Scheidung vom Bösen. Der Bereich einer rechtlichen Konfliktregelung und das Bemühen um praktikable Kompromißformen, in denen die Egoismen der Menschen zu einem möglichst verlustarmen Miteinander vermittelt werden, ist damit nicht verurteilt, wohl aber als unzureichend überschritten. Die Kritik Jesu richtet sich weder gegen den Gedanken der Gemeinschaftsordnung an sich noch gegen den prinzipiellen Charakter der Thora als Gotteswille; sie gründet vielmehr darin, daß „Gott selbst, dessen eschatologischen Heilsentschluß er verkündet, eine neue Ordnung statuiert“ [16]. Deshalb kann sich Jesus nicht mehr damit begnügen, die Gewalt unter den Menschen nachträglich zu begrenzen. Er muß an ihre Wurzeln vorstoßen, die er im Herzen des Menschen (vgl. Mk 7, 15) ausmacht, wo alles Wollen und Handeln seinen Ursprung hat.

Gemäß dem Leitmotiv einer „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5, 20), das den Antithesen voransteht, will Jesus die Gebote der Thora nicht abschaffen; aber er fordert ihre Erfüllung in einer neuen, das Rechnen mit der Macht des Bösen überbietenden Weise [17]. Manche Exegeten vermuten, daß Matthäus sich bei seiner Komposition der Bergpredigt bewußt von dem literarischen Schema des Dekalogs leiten läßt. Damit erklärt sich die systematische Darstellung, wodurch die einzelnen Antithesen zu „einer Art Illustration der von Matthäus geforderten neuen Gerechtigkeit

werden“ [18]. Sie zeichnen die Konturen einer Lebensordnung vor, in der die „größere“ Gerechtigkeit Gottes aufscheinen und alle gesetzliche Fixierung überwinden kann. Dadurch wird es dem Hörer verwehrt, weiterhin den Gesetzesstandpunkt einzunehmen, um seine Zuwendung zum Nächsten zu begrenzen. Statt der Einschränkungen des Rechts wird ihm Gottes unbegrenztes Verhalten zum Vorbild gegeben, damit sich seine Einstellung zum Gesetz verändert: „Das Gesetz ist nicht mehr Grenze, sondern Ruf zu grenzenlosem Verhalten.“ [19]

Ebenso wie Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) nicht eine allgemeine Definition des Nächsten gibt, sondern dazu anleitet, in der gegebenen Situation als Nächster zu handeln[20], nehmen auch die einzelnen Antithesen ihren Ausgangspunkt bei konkreten Grenzfragen des menschlichen Alltags. Sie greifen Konflikte auf, wie sie in allen Lebensbereichen entstehen können, und entwerfen als Kontrastbild einen Zustand, in dem die neue Gerechtigkeit Wirklichkeit wird. So zeigen die einzelnen Antithesen jeweils eine parallele Entsprechung zwischen dem alten Verhalten, das geändert werden, und dem neuen Zustand, der im Handeln der Hörer Gestalt gewinnen soll. Werden diese Entsprechungen in einer Skizze angeordnet, so entsteht auf der einen Seite eine Liste von Konfliktsituationen, die durch das Pochen auf Rechtsansprüche und die gesetzliche Begrenzung der Zuwendung zueinander geprägt sind[21]:

Mt 5,21: Konflikte mit dem Bruder
Mt 5,27: Wünsche im Menschen selbst
Mt 5,31: Konflikte in der Ehe
Mt 5,33: Glaubwürdigkeit eines Menschen
Mt 5,38: Konfliktlösung durch Gewaltanwendung
Mt 5,43: Feindschaft unter den Menschen

Diesen Alltagskonflikten korrespondieren auf der anderen Seite die einzelnen Wege der Versöhnung, in denen das Bild der „größeren“ Gerechtigkeit greifbare Gestalt annimmt:

1. Eine versöhnte Welt (vgl. Mt 5,23–26)
2. Die Heilung des Menschen in seinem Herzen
3. Die Zusammengehörigkeit von Frau und Mann bleibt gewahrt
4. Die Transzendenz Gottes und die Wahrhaftigkeit der menschlichen Sprache sind anerkannt
5. Der Kreis der Gewalt ist durchbrochen
6. Eine universale Geschwisterlichkeit zeigt den Anfang einer neuen Welt.

Die theologisch-ethische Intention der Bergpredigt läßt sich nun dadurch bestimmen, daß wir nach der *literarischen Strategie* des Matthäus fragen. Der wiederholte Einsatz der Antithesen ist als ein sprachliches Mittel zur Erreichung eines ganz bestimmten Ziels erkennbar: Matthäus betreibt eine bewußte „Leserlenkung durch sprachliche Mittel“ [22]. Schon durch die Form der Antithesen wird der Hörer in eine Bewegung hineingenommen, die ihn zu etwas Neuem führt. Der Sprachduktus der Antithesen löst eine Dynamik aus, die den Hörer unentwegt in die eine Richtung weitertreibt, in der er den Anspruch Jesu erkennt.

Häufig werden die Antithesen dabei als Provokation und Zumutung empfunden, was als erste Reaktion spontane Selbstverteidigung oder gar Empörung hervorruft: Wer einem anderen zürnt, hat ihm noch keine Gewalt angetan und ihn schon gar nicht getötet. Die Frau eines anderen Mannes anzuschauen, bedeutet nicht notwendig den Auftakt zum Ehebruch mit ihr. Dem ungerechten Ankläger den ganzen Mantel zu überlassen und auch die zweite Backe hinzuhalten, das bringt doch beide nicht wirklich weiter – diese spontanen Gedankenassoziationen sind von Matthäus bewußt eingeplant. Er will durch Provokation verhärtete Fronten aufbrechen und die Menschen zum Nachdenken veranlassen. Ein Gewöhnungseffekt an sprachliche Provokationen kann diese Waffe freilich auch abstumpfen lassen, vor allem dann, wenn man der Bergpredigt im Gottesdienst regelmäßig zuhört, ohne sich von ihr in Frage stellen zu lassen.

Den Hörern, die sich auf die von Matthäus beabsichtigte Bewegung einlassen, geht dagegen ein Licht auf. Sie entdecken plötzlich, das es Jesus, so wie wir seine Botschaft in der „zugespitzten Redeweise" (D. Zeller) des Matthäus vernehmen, nicht nur um eine paradoxe Einzelforderung oder die reine Überbietung eines alttestamentlichen Gebots, sondern um viel mehr, nämlich um das grundsätzliche Recht des anderen Menschen als Person geht. Dieser Anspruch, der uns in seinem Personsein entgegentritt, kann sehr wohl durch das Zürnen im Herzen oder den lustvollen Blick meines Auges bedroht sein. Gegen den Wert und die Würde des anderen handeln wir nicht erst, wenn wir die im äußeren Rechtsbereich geschützten Güter bis hin zu seinem Leben verletzen, sondern bereits viel früher, wenn wir ihm im Gedanken böse sind und gegen ihn zürnen. Ebenso genügt es zur Anerkennung des Nächsten nicht, sich auf den Rechtsstandpunkt zurückzuziehen. Zum Respekt vor der Personwürde des anderen gehört auch die Achtung vor seiner Ehe, die durch die Einhaltung der rechtlichen Spielregeln und den Verzicht auf den manifesten Ehebruch nicht abgegolten ist. Auch mit meinem Auge, durch die Begehrlichkeit meines Blicks, kann ich die Lebenssphäre eines anderen Menschen verletzen und in ihren Schutzbereich eindringen. Ebenso verwehrt es Jesus dem Mann und umgekehrt der Frau (vgl. Mk 10, 12), die eheliche Liebe durch die Inanspruchnahme des alttestamentlichen Scheidungsgesetzes zu begrenzen und einen rechtlich garantierten Freiraum voreinander in Anspruch zu nehmen, an dem die eheliche Liebe ihre Grenze finden darf.

Bei allen Antithesen fällt ihre paradoxe, überbietende Formulierung auf; am deutlichsten ist von diesem Stilmittel das Wort vom Schlag auf die rechte Backe (Mt 5,39) geprägt. Hier ist es mit den Händen zu greifen, daß eine solche an sich widersinnige Forderung nicht wörtlich zu befolgen ist[23]. Matthäus arbeitet wiederum mit einem Überraschungseffekt, der zum Nachdenken anregen soll. Er will aufrütteln und festgefahrene Denkgewohnheiten in Frage stellen, aber keine allgemeingültigen Regeln vorschreiben. Auch die Verwendung von Rechtssätzen aus ursprünglichen Gemeindeordnungen, der Einsatz von Beispielen und das Stilmittel

der Serienbildung wollen die Zuhörer zum Nachdenken einladen. Sie sollen diese Reihen durch Beispiele aus der eigenen Erfahrungswelt ergänzen und dabei entdecken, welches Verhalten Jesus in ihrer Situation erwartet. Nicht zuletzt diese sprachlichen Mittel, die Matthäus als bewußte Strategie der Hörerbeeinflussung verwendet, erklären die bewegende Kraft, die in der Geschichte immer wieder von der Bergpredigt ausgegangen ist.

Erleiden der Gewalt: Stellvertretung und Erlösung

Es ist nun genügend deutlich geworden, daß wir die Bergpredigt Jesu nicht als ein neues Gesetz verstehen dürfen, wie es ihre seit den Kirchenvätern übliche Kennzeichnung als die „lex nova" des Christentums häufig mit sich brachte. Die ethischen Weisungen Jesu, vor allem seine Aufforderung zu Gewaltverzicht und Feindesliebe, sind nicht aus dem eschatologischen Rahmen seiner Reich-Gottes-Verkündigung und von dem Hintergrund seines eigenen Lebensschicksals ablösbar. Als freischwebende ethische Prinzipien oder moralische Einzelnormen werden sie notwendig mißverstanden. Darin greift auch eine gesellschaftskritische Lektüre der Bergpredigt zu kurz, die sie unmittelbar als ein politisches Programm liest und ihr direkte Handlungsanweisungen für das Verhalten der Bürger im Staat oder auch der Staaten untereinander entnehmen möchte.

Es entspricht dagegen durchaus den Intentionen der Botschaft Jesu, wenn eine lange theologische Tradition von den Kirchenvätern bis hinauf zu *Anselm von Canterbury* die Aussagen der christlichen Ethik zur Gewaltthematik im Kontext der Erlösungslehre entfaltet. Die Bergpredigt spricht von einer Welt ohne Gewalt, aber sie verdrängt nicht die Realität der Gewalt und das Wissen um die destruktive Kraft des Bösen in der menschlichen Geschichte. Der Weg Jesu, der das Schicksal des schuldlosen Gerechten auf sich genommen hat und eines gewaltsamen Todes sterben mußte, zeigt die ganze Schärfe des Konflikts, um den es hier geht. Daß sich Gewaltlosigkeit als die definitive Macht offenbaren kann, als das endgültige Gericht über alle Gewalt, das ist nicht von außen, in einer neutralen Schutzzone erkennbar, in der wir Menschen den Ausgang des göttlichen Heilsdramas zu unserer Rettung aus sicherer Entfernung verfolgen.

Die Botschaft Jesu, sein öffentliches Auftreten und sein ganzes Leben bezeugen die Überwindung von Haß und Gewalt, aber diese Überwindung erfolgt in einer aus der Perspektive der Gewalt unausdenkbaren Weise: durch Leiden und Sterben, durch gehorsame Hingabe und stellvertretende Übernahme eines grausamen Todesgeschicks. Die Gewalt wird nur dadurch besiegt, daß die Gegenstrategie der göttlichen Liebe das Zentrum der Gewalt, den Ort der größten Gottferne erreicht und der Sohn als schuldloses Opfer den Gehorsam gegenüber dem Vater an diesem untersten Punkt wiederaufrichtet. Das Heilsdrama zur Erlösung des Menschen be-

ginnt in seinem ersten Akt damit, daß der Gerechte als schuldloses Opfer am Haß der Menschen zugrunde geht. Erst indem er ihre Schuld auf sich nimmt und alle Gewalt der Welt stellvertretend für ihre unzähligen anonymen Opfer ausleidet, erweist sich die Ohnmacht der Gewaltlosigkeit der Macht der Gewalt überlegen. Die ungeheuere Dramatik und Realistik der biblischen Erlösungsvorstellungen, die von der gegenwärtigen Theologie unter dem Einfluß von Literaturwissenschaft und Tiefenpsychologie erst wieder entdeckt wurde[24], läßt sich nicht einfach in die Sprache der Ethik zurückübersetzen und als klare Handlungsanweisung formulieren. Sie warnt uns jedoch davor, den Weg des Gewaltverzichts und des ersten Schritts zur Versöhnung, zu dem die Bergpredigt uns auffordert, zu einer neuen politischen Utopie oder einem realitätsblinden anthropologischen Wunschdenken zu verharmlosen.

ANMERKUNGEN

[1] A. Foitzik, Antiautoritäre Saat?, in: HK 47 (1993) 325–327.

[2] Einen informat. Überbl. über d. versch. Aggr.theorien aus Verh.forschung, Tiefenpsych. u. Sozialwiss.: U. Rauschfleisch, Allgegenwart v. Gewalt (Göttingen 1992) 11–36.

[3] Originalausg.: The Anatomy of Human Destructiveness (New York 1973).

[4] E. Fromm, Die Anatomie d. menschl. Destruktivität (Hamburg 1974) 245. Vgl. dazu R. Funk, Mut zum Menschen. Fromms Denken u. Werk, seine humanist. Rel. u. Ethik (Stuttgart 1978) 50–76; D. Mieth, Seel. Grundhaltungen uns. Ges. in d. Charakterlehre E. Fromms und in theol.-eth. Reflexion, in: De Dignitate Hominis, hrsg. v. A. Holderegger u. a. (Freiburg 1987) 317–335. [5] Rauchfleisch 31 f.

[6] Vgl. V. v. Weizsäcker, Begegn.en u. Entsch.en, in: Ges. Werke, Bd. 1 (Frankfurt 1986) 243 f., der an d. Freudschen Libido-Theorie eine grundsätzl. „Einsinnigkeit" bemängelt. [7] Rauchfleisch 36.

[8] Zur Untersch. v. Ethik im Nahbereich u. im Fernhorizont: W. Schulz, Grundprobleme d. Ethik (Pfullingen 1989) 317–320.

[9] J. Habermas, Theorie d. kommunik. Handelns, Bd. 2 (Frankfurt 1981) 165–168; Moralbewußtsein u. kommunik. Handeln (Frankfurt 1983) 118.

[10] So neuerdings J. Habermas, Erläut.en. z. Diskursethik (Frankfurt 1991) 25. Zur Kritik an d. neoaristotel. Opposition gegenüber e. globalen Makroethik auch K. O. Apel, Diskurs u. Verantwortung. Das Probl. d. Übergangs z. postkonventionellen Moral (Frankfurt 1988) 108, 126–132.

[11] E. Tugendhat, Probleme d. Ethik (Stuttgart 1984) 169–176; Vorles. z. Ethik (Frankfurt 1993) 154 f., 234–237.

[12] S. th. I–II, 95, 1.

[13] W. Huber, Die tägl. Gewalt. Gegen d. Ausverk. d. Menschenwürde (Freiburg 1993) 166.

[14] L. Goppelt, Das Probl. d. Bergpredigt, in: ders., Christol. u. Ethik. Aufs. z. NT (Göttingen 1969) 31.

[15] H. J. Boecker, Recht u. Gesetz im AT u. im Alten Orient (Neukirchen 1976) 149–153.

[16] H. Merklein, Die Gottesherrsch. als Handlungsprinzip. Unters. z. Ethik Jesu (Würzburg[3] 1984) 219; R. Dillmann, Das Eigentl. d. Ethik Jesu. Ein exeg. Beitr. z. moraltheol. Disk. um d. Proprium e. christl. Ethik (Mainz 1984) 26–35.

[17] Zur Übernahme u. Auslegung d. Gesetzes durch Jesus: W. Schrage, Ethik d. NT (Göttingen 1989) 60–72.

[18] W. Egger, Handlungsorient. Auslegung d. Antithesen Mt 5,21–48, in: Ethik im NT, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1984) 122. [19] Ebd. 123; vgl. auch Merklein 253.

[20] D. Mieth, Narrative Ethik, in: ders., Moral u. Erfahrung (Freiburg 1977) 89 f.

[21] Vgl. dazu Egger 124. [22] Ebd. 131.

[23] Schon Origines sah in diesem Logion eine der „sinnlosen" Stellen, die in den Text der Hl. Schrift eingefügt sind, um uns über ihr wörtl. Verständnis hinauszuführen (De Principiis IV, 3,3).

[24] Vgl. dazu neben dem theol. Werk H. U. v. Balthasars v. a. R. Girard, Der Sündenbock (Zürich 1988) u. R. Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Gesch. u. Deutung d. Erlösungslehre (München 1986).

Bénézet Bujo

Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie

Die afrikanische Theologie des letzten Jahrzehnts hat sich sehr intensiv mit der Christologie beschäftigt. Hier gibt es schon konkrete Ansätze, die in der Vielfalt der Theologie nicht mehr ignoriert werden können. Hingegen ist die afrikanische Ekklesiologie noch nicht so weit formuliert, obwohl man auch hier schon verschiedene Versuche unternommen hat[1], die aber noch schüchtern zu sein scheinen. Man hat sich bis jetzt vor allem der Umsetzung praktischer Modelle gewidmet. In Afrika gibt es eine neue Art von Kirchesein. Ganz besondere Erwähnung verdienen die sogenannten „Kleinen Christlichen Gemeinschaften" (Small Christian Communities), die der negroafrikanischen Kirche eine neue Lebensdynamik mit eigenem Gepräge verliehen haben. Es wäre aber an der Zeit, die Theologie auszuformulieren, die den Hintergrund der praktischen Ekklesiologie in verschiedenen afrikanischen Ortskirchen bildet und die gegebenenfalls zur Bereicherung der Universalkirche führen könnte.

Dieser Beitrag hat nicht zum Ziel, eine solche Theologie zu entwickeln. Er möchte eines der Modelle vorstellen, die einer besonderen Vertiefung für eine genuin negroafrikanische Ekklesiologie bedürften. Wie in der Christologie könnte man auch hier von verschiedenen Modellen, wie Ahnentheologie, Initiation oder Heilung ausgehen. Im folgenden bildet die Ahnentheologie den Ausgangspunkt, die an zwei Beispielen verdeutlicht wird, dem Ahnenbaum und dem Ältestenrat. Erst dann können praktische Konsequenzen gezogen werden.

Die Ahnentheologie als ekklesiologischer Kern

Zahlreiche Studien haben die tiefste Bedeutung des Ahnenglaubens im Leben der Negroafrikaner und Negroafrikanerinnen deutlich gemacht. Ein Ahn ist die Grundsäule, auf der die Sippengemeinschaft ruht. Er macht die Einheit der Gemeinschaft aus und stellt den Angelpunkt dar, von dem alle Handlungen der Mitglieder einer Sippe ihre Dynamik und Legitimität erhalten. Diese Beobachtung ist eminent wichtig für einen ekklesiologischen Entwurf, der bestrebt ist, im negroafrikanischen kulturellen Erbe beheimatet zu sein. In diesem Beitrag versuche ich das Grundkonzept der Ekklesiologie in der Weise auf Jesus Christus als Proto-Ahn zurückzuführen, daß die Lebensdynamik der Gemeinschaft der Glaubenden sowohl spirituell als auch organisatorisch sichtbar wird.

Stimmen der Zt 4(94)254-266 AK

1. Der Proto-Ahn als Gründer einer neuen Sippengemeinschaft. Eine genuin afrikanische Ekklesiologie scheint auf ein richtiges Verständnis von Gemeinschaft und Familie angewiesen zu sein. Wie schon angedeutet, ist hier die Rolle des Urahns, auf den die Gründung der Sippengemeinschaft zurückgeht, unersetzlich. Der Urahn ist es, der die tragende Kraft für die späteren Ahnen ist, die eine Einheitskette bilden und durch die die jetzige Generation ihren Ursprung zum ersten Ahn zurückverfolgen können. Man kann sagen, daß eine Sippengemeinschaft eine Versammlung um einen Gründerahn ist, von dem alle Mitglieder abstammen. Es versteht sich von selbst, daß jedes Mitglied sein Leben als Gabe Gottes erst über den Urahn zu begreifen lernt.

Solch ein Gemeinschaftsverständnis scheint wichtig zu sein für ein afrikanisches Kirchenmodell. Es erinnert weitgehend an die alttestamentliche Situation, in der die Versammlung Jahwes (qehal Jahwe) letzten Endes doch auf die Stammesorganisation zurückgeht. Siegfried Wiedenhofer beobachtet richtig, daß „das Selbstverständnis Israels als auserwähltes Volk Jahwes" durch die verschiedenen Aspekte seiner Geschichte politisch-gesellschaftlich geprägt ist. „So weisen die Bezeichnungen und Vorstellungen ‚Volk Jahwes' ... und ‚Zwölf Stämme Israels' (Gen 49, 1–28; Dtn 33) auf die Stammesorganisation der vorstaatlichen Periode mit ihrem lockeren, dezentralen Verbund von Stämmen, Clans und Familien und ihrer genealogischen Strukturiertheit zurück. Israel ist hier sozusagen die Sippe, Verwandtschaft, Mannschaft und Kampftruppe Jahwes."[2] Man kann präzisieren, daß alle Stämme Israels sich insgesamt auf einen einzigen Stammvater, nämlich Abraham, zurückführen lassen. Abraham ist der erste der an den einen Gott Glaubenden, er ist auch Vorbild des Gehorsams und des Glaubens an Gott. Schließlich ist er der Empfänger der Verheißungen Gottes; mit ihm hat Gott jenen Bund geschlossen, durch den Israel letztlich als Volk Gottes gelten kann[3].

Im Neuen Bund wird Jesus einen ganz engen Kreis der „Zwölf" (hoi dodeka) berufen, „die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte" (Mk 3,14; Lk 6,12f.). Die Zwölf stehen symbolhaft für die zwölf Stämme Israels da. Eigentlich rechnete man mit der Wiederherstellung des Zwölf-Stämme-Volkes erst für die Heilszeit. Indem Jesus das symbolhafte Zwölf-Stämme-Volk wiederherstellt, gibt er zu erkennen, daß er der Stammvater „des endzeitlichen Israel" ist[4], wobei dieses endzeitliche Israel schließlich alle Völker ohne Unterschied umfassen wird (vgl. Lk 10, 1–20)[5]. „Die endzeitliche Sammlungsbewegung Jesu geschieht also in bestimmten partikulären Gemeinschaften, aber so, daß sie das Ganze Israels und der Menschheit repräsentieren und intendieren."[6]

Gerade hier ist es aus negroafrikanischer Sicht wichtig, an die Idee von Jesus als Stammvater des endzeitlichen Israel anzuknüpfen. Bekanntlich ist der negroafrikanische Gründungsahn jener Stammvater, von dem aus das Leben nicht nur biologisch, sondern ganzheitlich in seiner Mannigfaltigkeit in allen Gliedern zirkuliert. Wer nicht in dieser vitalen Union mit dem Stammvater einerseits und mit anderen

Gliedern der Sippengemeinschaft andererseits bleibt, verurteilt sich zum Tod, da er außerhalb der Gemeinschaft in ihrer sichtbaren und unsichtbaren Dimension nicht überleben kann. In dieser bipolaren Gemeinschaft der Lebenden und der Toten einschließlich des Urahns lebt keiner für sich allein. Das von Gott über den Urahn empfangene Leben darf nicht egoistisch gelebt werden, sondern muß von jedem Mitglied in den Dienst dieser bidimensionalen Gemeinschaft gestellt werden[7].

In diesem Zusammenhang kann die endzeitliche „Sammlung Israels"[8] durch Jesus als endzeitlichen Stammvater im negroafrikanischen Gemeinschaftskontext weitergeführt und vertieft werden. So wird der Mensch in Afrika zu einem besseren kirchlichen Leben gelangen können. Im Licht der negroafrikanischen Gemeinschaft tritt Jesus Christus als der letzte Adam auf (vgl. 1 Kor 15, 45), der zum Erstgeborenen der Toten (Kol 1, 18) und Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15, 20) geworden ist. Im negroafrikanischen Kontext ausgedrückt ist Jesus Christus weder Adam, der erste Mensch und irdisches Lebewesen (vgl. 1 Kor 15, 45), noch ist er der Stammvater wie Abraham, sondern seine „Ahnenschaft" und „Stammvaterschaft" sind unendlich ergiebig und eschatologisch. Jesus der Christus ist also nicht einfach der Urahn oder Urstammvater, sondern er ist es, indem er all das zugleich unvergleichlich übertrifft. Dies habe ich mit dem Ausdruck „Proto-Ahn" zu charakterisieren versucht[9]. Gemeint ist, daß Jesus, wiewohl ein Stück Materie dieser Erde bzw. Fleisch unseres Fleisches geworden, als Christus, der „lebendigmachende Geist", doch die eigentliche lebensspendende Quelle ist[10]. Jesus Christus als der Proto-Ahn ist es, der eine neue, endzeitliche Sippengemeinschaft in ihrer bipolaren Dimension der Lebenden und Toten gründet.

Bei vielen negroafrikanischen ethnischen Gruppen wird die Präsenz der Ahnen durch einen besonderen Baum, den Ahnenbaum, veranschaulicht. Es handelt sich um einen immergrünen Baum, zum Beispiel den Ficus, der das nie sterbende Leben symbolisiert. Bei der Bahema-Ethnie in Ostzaire wird der Ficus auf das Grab eines Familienvaters gepflanzt. Der im Grab liegende Vater ist gar nicht tot, sondern sprießt als Ficusbaum zu neuem Leben hervor, so daß er nun zum Schutz, zum lebendigmachenden „Geist" wird. Die Zweige und Blätter dieses Baumes symbolisieren die zahlreichen Nachkommen des Verstorbenen. Ihm verdanken sie ihr Grünen. Getrennt von ihm können sie nicht überleben.

Noch eine weitere Eigenschaft des Ficusbaums verdient Erwähnung. Der Ficus ist reich an weißem Harz, das einerseits die jenseitige Farbe, andererseits die Kuhmilch als Lebenskraft für die Bahema als Hirtenvolk symbolisiert. So ist es nicht abwegig, diese Grundwirklichkeit auf Jesus Christus zu übertragen. Der ermordete Jesus wird vor allem durch sein Kreuz zum grünen Baum, der nicht mehr stirbt[11]. Dieses neue Leben verdankt er Gott, dem Vater, der ihn in der Weise auferweckt, daß er den Tod definitiv überwindet. Der Vater aber wirkt zusammen mit dem Hl. Geist, der die innere Lebensdynamik ist, die durch das weiße Harz des Ficus veranschaulicht wird. Damit hat der Ficusbaum bzw. das Kreuz als Lebens-

baum eine trinitarische Dimension. Erst wenn die Zweige und Blätter des Ficus die lebensspendende Kraft erlangen, bleiben sie grün; ähnlich wird den Jüngern Christi als dessen Gliedern das nie sterbende Leben zugesichert, wenn sie im trinitarischen Leben durch eben den zum Leben erweckten Christus verwurzelt sind.

Der Ahnenbaum, der so trinitarisch auf Jesus Christus bezogen geschildert wird, eröffnet dem Menschen in Schwarzafrika noch eine zweite, ekklesiologische Dimension. Er ist das Sakrament der Begegnung mit Gott. Die Gläubigen als Zweige am Ficusbaum sind Glieder des einen Leibes des Herrn, und zugleich ist dieser Baum der Ort der Versammlung für die ganze neue Sippengemeinschaft. In der negroafrikanischen Tradition ist der Ahnenbaum sakral, und zugleich gilt er als Ort, an dem sich wichtige Lebensereignisse abspielen. Unter diesem Baum finden Danksagung, Versöhnung, Heilung und dergleichen statt. Der Ahnenbaum verspricht die Fülle des Lebens und stärkt das Leben in seiner Ganzheitlichkeit, damit die Gemeinschaft in gesunder Beziehung lebt. Die Kirche aus negroafrikanischer Perspektive läßt sich nicht mehr unabhängig von diesem Baum denken. Sie ist der immergrüne Baum auf dem Grab Jesu Christi, durch den dieser sichtbar wird. Die Kirche als Proto-Ahnenbaum ist das Sakrament par excellence, in dem die Gläubigen Christus als Sakrament Gottes begegnen. Sie initiiert zum Leben, und jeder, der sich ihrem lebensspendenden Schatten entzieht, entscheidet sich für den Tod; denn nach der negroafrikanischen Vorstellung ist Leben nur in der Einheit mit dem Gründerahn bzw. Stammvater möglich.

Es ist keine Frage, daß auch dieser als Kirche identifizierte Baum das trinitarische Leben widerspiegelt. Sein Grünen und seinen lebensspendenden Schatten, nämlich seine sakramentale und heilende Dimension, verdankt er dem Gekreuzigten, der vom Vater durch die Kraft des Hl. Geistes auferweckt wurde. Die Gläubigen, deren Leben sich unter jenem Baum abspielt, der zugleich den Auferweckten und die Kirche symbolisiert, erhalten ihre Lebenskraft und Zusammengehörigkeit im Geist, durch den der Vater den Sohn auferweckt hat.

Die hier angedeutete Ahnen-Ekklesiologie ist von eminenter Bedeutung für Negroafrikaner und Negroafrikanerinnen, für die alle Ereignisse im Leben auf die Gemeinschaft zurückgeführt werden müssen. Erst in diesem Kontext lassen sich alle Lebensprobleme bewältigen.

2. *Der Ältestenrat als Ansatzpunkt eines ekklesiologischen Modells.* Im Rahmen der afrikanischen Christologie muß noch auf das Problem der Weisheit hingewiesen werden, die sich meist mit den Ältesten einer Gemeinschaft verbinden läßt. Man kann das Konzept von Weisheit und Wort zunächst christologisch zu deuten versuchen [12]. Im negroafrikanischen Kontext ist es das Wort, das die Gemeinschaft zusammenhält, wobei dem Wort einer alten Person eine besondere Bedeutung zukommt, weil sie gewöhnlich die Weisheit verkörpert. Wer auf das Wort der alten Menschen hinhört und es beherzigt, wird in die Lage versetzt, der Gemeinschaft eine neue Lebensdynamik zu geben. Denn das Wort ist so mächtig, daß es wie im

Alten Testament alles vollbringt, wozu es bestimmt war. Je nachdem, ob es weisheitlich oder leichtsinnig ausgesprochen wird, kann es gemeinschaftsstiftend oder gemeinschaftszerstörend sein.

Geht man von diesem Verständnis des Wortes aus, dann wissen wir, daß gerade Jesus Christus das eigentliche Wort Gottes ist, mehr noch: Er ist „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1, 24). Andererseits wissen wir, daß der Gott, der die endgültige Verheißung verspricht, dies nur im weisheitsstiftenden Wort tun kann. Gottes Geist bindet sich an das Wort: „Gottes Wort kann nie derart ‚geistlos' sein, daß es bloße Information und reine Feststellung wäre. Es ist vielmehr Tat-Wort und Wort-Tat." [13] Bei Jesaja wird das Wort Gottes mit Regen und Schnee verglichen, die die Erde tränken und fruchtbar machen. Das Wort, das den Mund des Herrn verläßt, kehrt nicht leer zu ihm zurück, sondern bewirkt all das, wozu er es ausgesandt hatte (Jes 55, 10–11). Nach G. Sauter kann dies auch so gedeutet werden: „Wie Jesus Christus, das Wort Gottes, Fleisch geworden ist, um unter Menschen zu wohnen, so wird der Geist Wort, um Gemeinschaft zu stiften zwischen Gott und den Menschen wie zwischen Menschen, ja zwischen Menschen und der Welt, die ebenfalls der Erlösung zum Leben bedarf." [14]

Aus afrikanischer Perspektive erscheint folgende Deutung noch treffender: Das Wort, das Fleisch geworden ist, hat unter uns gewohnt, um die Welt zu humanisieren. Dies geschieht nicht zuletzt dadurch, daß das Wort die Weisheit des Vaters selbst ist. Nun identifiziert der Mensch in Afrika das Wort eines alten Menschen (mzee) derart mit der Weisheit, daß Altwerden und Weisheit ineinsfallen. Dann aber ist Jesus Christus für uns einfach der „mzee" Gottes, da er nicht nur die Weisheit besitzt, sondern die Weisheit selbst ist und spricht. Jesus Christus kann also letztlich als der eigentliche Greis bezeichnet werden, der allen afrikanischen Greisen ihre weisheitlichen Worte eingibt und sie zugleich zu den erfahrenen Menschen macht. Erst wenn sie beim Proto-Greis, Jesus Christus, in die Schule gehen, können sie Kinder Gottes genannt werden.

Die hier vorgelegte Auslegung widerspricht eindeutig der Behauptung mancher Theologen, nach der die Bezeichnung „Ahn" bzw. „Proto-Ahn" Jesus Christus zu einer unattraktiven Figur vor allem für die Jugendlichen degradiert. Jean Galot beispielsweise fragt sich, ob die heutigen Jugendlichen in Afrika sich so besonders durch die Bezeichnung „Ahn" angezogen fühlen. Galot geht vor allem von der Feststellung im Westen aus, wo die Anwendung des Wortes „Ahn" auf Jesus Christus bei den jungen Menschen den Eindruck erwecken würde, die Religion gehöre der Vergangenheit an oder sie sei gut nur für Greise. Nun fürchtet Galot eine ähnliche Reaktion in Afrika, zumal dort, wo junge Menschen nicht mehr so tief in der ahnenkultischen Tradition stehen. Wenn es schon nicht angebracht sei, Gott, den Vater, Ahn zu nennen, da Gott über eine immerwährende Jugend verfüge – Jesus habe ja nicht einen Greis, sondern einen Vater geoffenbart –, dann sei es noch weniger angemessen, dem Sohn diesen Namen zu geben. Bei der Weihnachtsfeier bei-

spielsweise könne niemand auf die Idee kommen, das in der Krippe liegende Kind Ahn zu nennen. Der Evangelist Lukas nenne Jesus „Retter", ein Sendungsauftrag, der sich nur schwerlich mit dem eines Ahnen verbinden lasse[15].

Zur christologischen Theorie von J. Galot wäre viel einzuwenden. Weiß der Verfasser doch, welchen verschlungenen Weg die Christologie auch im Westen gegangen ist und wie mannigfaltig die Jesus Christus gegebenen Namen waren, bis einige sich – eben nicht ohne kulturelle Hintergründe – bewährt haben. Dieser Frage soll hier aber nicht nachgegangen werden. Wichtig an dieser Stelle ist die Frage nach dem Ahn bzw. dem Proto-Ahn.

Es ist verwunderlich, daß J. Galot als Nichtkenner einer spezifischen Kultur sich ein so dezidiertes Urteil erlaubt. Allem Anschein nach ist es für ihn beispielsweise undenkbar, daß der Titel „Ahn" auch auf Kleinkinder anwendbar ist, weshalb er sich vielleicht nicht vorstellen kann, vom „Ahn" anläßlich des Weihnachtsfestes zu sprechen. Daß manche ethnischen Gruppen (z. B. Lugbara von Zaire und Uganda) die Kleinkinder nach dem Tod als Ahnen betrachten, hätte Galot vor einer voreiligen Schlußfolgerung bewahren können. Zu einer richtigen Interpretation der Ahnenchristologie wäre zunächst zu untersuchen, was das Wort „Ahn" in der negroafrikanischen Welt überhaupt bedeutet. Zu fragen wäre ferner – selbst wenn man die Bezeichnung „Ahn" auf den Kreis der Greise beschränken wollte –, welche Stellung die alten Menschen in der negroafrikanischen Gemeinschaft haben. Es würde sich dann deutlich zeigen, daß die alten Menschen in der traditionellen Gesellschaft in Afrika keineswegs unattraktiv sind, auch nicht jeglicher Lebensvitalität entbehren; vielmehr hängt die Zukunft der Jugendlichen von der lebensspendenden Weisheit der Greise ab. Das heißt aber auch, daß eine Gemeinschaft ohne Greise sich bald verflüchtigt.

Steht dies fest, dann ist es unentbehrlich, der afrikanischen Ekklesiologie das Greisenmodell zugrunde zu legen. Hierbei ist der negroafrikanische Ältestenrat von großer Bedeutung. Geht man etwa von der klassischen Terminologie „Presbyteros" aus, dann müßte man sich an eine buchstäbliche Auslegung halten[16]. Wenn Priester traditionell „Presbyteroi" genannt werden, dann ist jeder Priester ungeachtet seines Alters ein Greis, der zum Ältestenrat des Bischofs zählt. Dann wird natürlich vorausgesetzt, daß er über Erfahrung und Weisheit verfügt, die er sich während seiner Ausbildungsjahre angeeignet hat. Bischof und Gemeinde sollen ihn deswegen zu Rat ziehen, weil man von ihm ein Wort erwartet, das die Weisheit ausspricht und folglich Leben spendet. Damit dies gelingt, muß der Priester so ausgebildet werden, daß er über das intellektuelle Wissen hinaus noch über eine echte Lebensweisheit verfügt, die ihn auf seine künftige Aufgabe angemessen vorbereitet. Der Priester selber, so jung er auch sein mag, muß durch seine Haltung das Greisenalter sichtbar werden lassen, das Reife und Weisheit zum Ausdruck bringt. Sind alle diese Voraussetzungen erfüllt, dann kann der Bischof nicht umhin, die Erfahrung und Weisheit seines Presbyteros in Rechnung zu stellen, da der von

einem Priester ausgehende Rat seinen Ursprung in Gottes Weisheit, Christus selbst hat, an dessen Priestertum der Priester teilnimmt.

Zugleich aber soll hier einer gewissen hierarchisierenden Tendenz eine Absage erteilt werden, weil auch die nichtordinierten Frauen und Männer eine unersetzliche Rolle im Leben der Kirche spielen. Sie partizipieren aufgrund ihrer Taufe am Priestertum Jesu Christi. Als Getaufte sind sie mit Christus gestorben und mit ihm auferstanden. Sie haben die Weisheit „angezogen" und den Geist Gottes zum Nutzen der einen Gemeinschaft der Kirche empfangen. Auch sie sind dazu aufgerufen, gemeinsam mit Bischöfen und Presbyteroi am Aufbau der einen Kirche Jesu Christi mitzuarbeiten. Dies ist der Grund, warum sie Anteil am Ältestenrat im Pfarrgemeinde- und Diözesanpalaver haben müssen. Das Wort, das jedes Mitglied in der Kirche ausspricht, geht also auf Jesus Christus, Wort und Weisheit Gottes zurück und ist zugleich sowohl geistgegeben als auch geisterfüllt[17].

Der Geist Gottes bleibt nämlich „keine unpersönliche, namen- und wortlose Kraft, sondern er geht in menschliche Sprache ein. Er wird in alltäglichen Wörtern vernehmbar, ja er wird geradezu zum Wort, das die Kommunikation von Menschen prägt, indem es das menschliche Reden zu Gott und von Gott begründet und aufbaut" [18]. So gesehen vollzieht sich die bei Wort und Weisheit ansetzende Ekklesiologie trinitarisch. Wenn nämlich die Gläubigen an der schöpferischen Kraft des Wortes und an der Weisheit Jesu Christi teilnehmen, geht all dies wiederum auf Gott den Vater zurück. Andererseits wird das ganze Wirken der Glaubenden durch den Hl. Geist vollendet, um die Kirche in die eschatologische Fülle hineinzuführen. All dies sollte sich dann im konkreten Vollzug der Kirche als Werk des Dreieinigen Gottes deutlich zeigen.

Praktische Konsequenzen der negroafrikanischen Ekklesiologie

Alle Theorien über die Kirche bleiben tote Buchstaben, wenn sie ihre Richtigkeit und Tragweite nicht durch die Praxis ausweisen. Mit anderen Worten, eine Ekklesiologie hat ihre Berechtigung nur dann, wenn sie das Gemeinschaftsleben der an Jesus Christus Glaubenden fördert, damit diese reiche Frucht hervorbringen. Was auf dem Spiel steht, ist das Heil der Menschen, das nur durch die stets wachsende Liebe zu Gott und den Mitmenschen erreichbar sein kann. Eine Ekklesiologie, die diesem Heil im Hinblick auf Gottes- und Nächstenliebe förderlich sein will, wird sich konkret pluralistisch je nach dem kulturellen Kontext artikulieren müssen, wie Siegfried Wiedenhofer richtig urteilt: „Eine Ekklesiologie im Kontext des interreligiösen und interkulturellen Dialogs wird nicht nur jede Verabsolutierung der Kirche vermeiden lernen müssen, sondern auch im Kirchenverständnis jene Aspekte neu einbeziehen, die in der abendländisch-europäischen Entwicklung in den Hintergrund gedrängt worden sind." [19]

Im folgenden wird nach der konkreten Verwirklichung der vorangegangenen ekklesiologischen Grundlage aus negroafrikanischer Perspektive gefragt. Zunächst wird das Problem einer in der Praxis gelebten Kirchengemeinschaft zur Debatte gestellt. Im Anschluß daran wird dann ein Kommunikationsmodell zwischen verschiedenen Kirchenmitgliedern je nach ihrem Aufgabenbereich vorgeschlagen.

1. Umgangsstil in einer neuen Sippengemeinschaft. Der negroafrikanische Familiensinn muß zur Grundlage des kirchlichen Lebens in Afrika werden. Er muß dafür sorgen, daß das Gemeinschaftsleben nicht durch eine Art anonymen Subsystems wie Macht und Administration dergestalt kolonialisiert wird, daß die gesunden menschlichen Beziehungen dadurch erschwert werden oder gar scheitern. In diesem Zusammenhang sind die „Kleinen Christlichen Gemeinschaften" in Afrika (Small Christian Communities) als Segen zu betrachten[20]. Sie scheinen den negroafrikanischen Familienverhältnissen besser gerecht zu werden. Ihre begrenzte Mitgliederzahl in überschaubaren Gruppen erlaubt eine bessere Zusammenarbeit und ein besseres Sich-gegenseitig-Kennenlernen, kurzum: eine bessere Solidarität ganz im Sinn der afrikanischen Tradition. In den kleinen, überschaubaren Gruppen gibt es keine Anonymität. Auch die Umsetzung der traditionellen Werte ins Christliche wird erleichtert. So fällt es den Gruppen leichter, sich palaverartig zu unterhalten; im Fall eines Konflikts in der Gemeinde ist es möglich, nach dem traditionellen Modell unter Hinzuziehung des Evangeliums zu verfahren, um eine christlich motivierte Versöhnung zu erreichen. Die Kindererziehung könnte wie in der traditionellen afrikanischen Gemeinschaft zu einer gemeinsamen Aufgabe werden, die alle Mitglieder und nicht nur die Eltern betrifft.

Das Leben der kleinen Gemeinschaften muß aber Folgen haben für Pfarreien und Diözesen. Es muß schließlich das bisherige, zu starr institutionalisierte Kirchenbild korrigieren. Es war vom Ältestenrat die Rede, der alle Laien aufgrund ihres Getauftseins mitumfaßt[21]. Auf Pfarreiebene sind dann Frauen und Männer, die die Verantwortung in verschiedenen Dörfern tragen und ihr Christsein in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften leben, Weise, auf die der Gemeindepfarrer hören soll; denn oft sind diese Ältesten erfahrener als ihr Pfarrer, der vielleicht über ein großes Wissen ohne Lebenserfahrung und Weisheit verfügt.

Was für eine Pfarrgemeinde gilt, ist auf die Diözesanverhältnisse auszuweiten. Als Älteste der christlichen Gemeinschaft können die Nichtkleriker – Frauen und Männer – auch ihren Bischof beraten. Dabei geht es nicht nur um einen in der Diözese institutionalisierten Ältestenrat, sondern auch ganz informell, im Sinn der negroafrikanischen Greise, tragen die Ältesten der Gemeinschaft (Priester und Nichtpriester) die Verantwortung, dem Bischof das Gebotene zur Lage der Diözese mitzuteilen. Sie haben sogar die Verantwortung, den Bischof weisheitlich und liebevoll zu korrigieren.

Ähnlich müßte man auch das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen sehen. Die afrikanische Theologie würde hier vor allem das Brudermodell bevor-

zugen. Der Papst gilt dann als ältester Sohn, dem aufgetragen wurde, das gemeinsame Erbe des Herrn mit anderen Brüdern gemeinsam zu verwalten. „Großbruder" oder „Großschwester" heißt nicht einfach hierarchisch betonte Autorität. Es geht vielmehr um die Verantwortung für jüngere Kinder in der Weise, daß der Großbruder oder die Großschwester ihnen immer zur Verfügung steht. Wer die Verantwortung in der Familie trägt, muß sich selbstlos um die Waisen, Entrechteten und dergleichen kümmern. Seine Autorität darf nie mißbraucht werden, er darf seine Geschwister nie brüskieren, sondern muß viel in den Dialog investieren. In der Tat wird dem ältesten Bruder die Weisheit nur dann zuerkannt, wenn er auch bereit ist, auf die Weisheit seiner Geschwister zu achten und zu hören. Gerade so stellen sich die Menschen in Schwarzafrika den Papst vor. Er ist einer, der seine Geschwister im Glauben stärken soll und der nie eine Entscheidung ohne „Palaver" mit anderen Teilkirchen trifft, das heißt er darf nicht ohne geschwisterlichen Dialog in die ortskirchlichen Angelegenheiten eingreifen.

Wer sich für ein derartiges ekklesiologisches Modell einsetzt, will in keiner Weise den Mysteriumcharakter der Kirche verkennen. Denn Christus als Sakrament der Begegnung mit Gott hat sich tief in die menschlichen Wirklichkeiten inkarniert, um die ganze Menschheit Gott noch näher zu bringen. Gott nimmt die menschlichen Realitäten so ernst, daß er ins Nichtgöttliche so tief hinabsteigt, um in Menschengestalt zum Menschen zu sprechen. Dann ist seine Kirche zweifellos zwar Mysterium, aber eben ein Mysterium, das sich in eine Gemeinschaft mit menschlichem Antlitz inkarniert[22]. Das heißt aber zugleich, daß die Kirche in Schwarzafrika nicht umhin kann, negroafrikanisch zu werden. Mit Recht hat Kardinal Joseph Malula einmal überspitzt gesagt, daß Afrika im Augenblick schwanger sei. Es handle sich um eine qualvolle Entbindung, die aber eines Tages stattfinden werde. Das erwartete Kind, nämlich die Lokalkirche, werde uns sicher geschenkt sein, und es werde sich um ein *schwarzes* Kind handeln[23].

Soll die erwartete Kirche wirklich schwarzafrikanisch sein, dann muß noch auf eine weitere Dimension bezüglich des geschwisterlichen Umgangsstils hingewiesen werden. Die negroafrikanischen Gemeinschaften achten in besonderer Weise auf die zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Kranksein eines Mitgliedes geht oft auf die Verschlechterung der zwischenmenschlichen Beziehungen zurück. Böser Blick, unfreundliche Worte, hinterlistige Gedanken, unterdrückerische Machtausübung und dergleichen vergiften die zwischenmenschlichen Beziehungen und führen sowohl die einzelnen als auch die gesamte Gemeinschaft zum Tod. Gesund kann ein Mensch nur in einer Gemeinschaft leben, in der alle sich um gesunde Beziehungen zueinander bemühen[24] . Der Apostel Paulus hat dies sehr gut verstanden, wenn er die Gemeinde von Korinth wegen der unter den Mitgliedern herrschenden Unordnung beim Herrenmahl zurechtweist. Paulus führt Krankheit und Todesfälle in der korinthischen Gemeinde auf den Mißbrauch des Leibes und Blutes Christi zurück (1 Kor 11, 28–30). Die theologische Weiterführung der Be-

deutung der Gemeinschaft für Gesundheit gipfelt in der trinitarischen Gemeinschaft. Die Beziehung zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Hl. Geist ist so liebevoll und gesund, daß es keine Krankheit und keinen Tod in dieser göttlichen Gemeinschaft geben kann. Gott kann nicht sterben (H. Zahrnt).

Das negroafrikanische Gemeinschaftskonzept hat hier einen wichtigen Stützpunkt, der ihm zum Fundament wird. Eine Ekklesiologie, die sich im Rahmen dieses Konzepts entfaltet, wird einen unübersehbaren Beitrag zum neuen Verständnis der Kirche leisten. Eine Kirche, die von der Gemeinschafts- und Familienidee ausgeht, kann nicht mehr länger anonyme Machtstrukturen in ihrem Schoß dulden, die, statt den Menschen Gesundung im holistischen Sinn zu bringen, Krankheit und Tod fördern. Damit wird deutlich, daß eine auf dem negroafrikanischen Familiensinn basierende Ekklesiologie eine Bereicherung und vielleicht auch eine Erneuerung des Gesamtkirchenbilds bedeuten könnte.

2. Für ein erneuertes Kommunikationsmodell in der Kirche. Weiter oben wurde auf die Bedeutung des Wortes für die Existenz der Kirche hingewiesen. Es hieß nämlich, daß das Wort aus negroafrikanischer Sicht jene Wirklichkeit ist, die die Gemeinschaft zusammenhält, wenn sie in der Weisheit verwurzelt ist. Das Wort ist schöpferisch oder zerstörerisch. Gott aber, der alles durch sein Wort ins Dasein gerufen hat, will, daß die Macht des Wortes nicht mißbraucht wird, sondern daß sie Leben schenkt. Es versteht sich also, daß auch die Kirche aus Gottes Wort geboren ist und lebt. Es macht sie zum wandernden Gottesvolk, wie das Zweite Vatikanum dies in Erinnerung gerufen hat[25].

Wenn nun die Kirche als Volk Gottes aus Gottes Wort lebt, dann muß dieses Wort jedes Mitglied so durchdringen, daß dies in seinem Leben sichtbar wird. Nach afrikanischem Verständnis aber muß das Wort, das in die Tiefe des Menschen eindringt, gegessen und verdaut bzw. verarbeitet werden. Erst wenn es gut verdaut ist, kann es eine kommunikative und gemeinschaftsstiftende Rolle spielen. Wichtig zu betonen ist aber, daß der einzelne das privat verdaute Wort nicht monopolisieren darf. Die anderen Mitglieder der Gemeinschaft haben die Aufgabe, das Wort des einzelnen zu hinterfragen. Dies geschieht durch ein Palaver, in dem das im Dunkel der einzelnen verdaute Wort noch einmal an die Öffentlichkeit kommen soll, um seine Lebensfähigkeit zugunsten der Gemeinschaft unter Beweis zu stellen. Wenn das Wort in der Tat Leben für alle bedeutet, kann, ja darf es nicht privat, sondern nur gemeinschaftlich verwaltet werden. Die von den einzelnen Mitgliedern unterschiedlich verdauten Worte müssen miteinander konfrontiert werden, so daß sie sich gegenseitig kontrollieren, bevor sie in den Dienst der Gemeinschaft gestellt werden können[26].

Mir scheint, daß dieses Palaververfahren äußerst wichtig ist für das Leben der Kirche. Die Kirche, die ihre Existenz dem Wort verdankt und aus ihm lebt, muß einen neuen Umgang mit diesem Wort lernen. Wir wissen, daß es hauptsächlich in Schrift und Tradition enthalten ist. Nun wird dasselbe Wort von verschiedenen

Mitgliedern vernommen, gegessen und verdaut, aber eben auf unterschiedliche Weise. Aus Schrift und Tradition vernommenes, gegessenes und verdautes Wort ist zum Wohl der gesamten Gemeinschaft der Glaubenden bestimmt. Die Frage ist, wie es verwaltet werden soll. Nach dem negroafrikanischen Palavermodell darf es nicht zentralistisch, sondern nur gemeinschaftlich, d. h. im Aufeinanderhinhören interpretiert werden. Denn im Miteinanderreden und Aufeinanderhinhören ist es möglich, ein todbringendes Wort zurückzuweisen und das lebensfördernde zu bestätigen und in den Dienst der kirchlichen Gemeinschaft aufzunehmen. Konkret würde dies heißen, daß nicht eine einzelne Autorität, sondern diese gemeinsam mit der Gemeinschaft aller Gläubigen Schrift und Tradition zum Wohl der Universalkirche auslegt. Nicht der einzelne, sondern die kirchliche Gemeinschaft in ihrer mannigfaltigen Mitgliedschaft mit verschiedenen Funktionen und Charismen ist also der Ort der Auslegung des Wortes Gottes.

Dieses afrikanische Palavermodell ergänzt und korrigiert sogar in etwa die als individualistisch erscheinende Sicht der westlich-römischen Ekklesiologie, die dahin tendiert, die Entscheidungs- und Interpretationskompetenz in vielen Dingen dem Lehramt der Kirche allein zuzuschreiben. Man müßte eben auf die Stellung des ältesten Bruders im afrikanischen Kontext zurückgreifen, von dem schon die Rede war. Die Heilige Schrift und die Tradition sollten gemeinsam mit dem Oberhaupt der Kirche und allen Lokalkirchen verwaltet werden. Keine wichtige Entscheidung für das Leben der Gläubigen sollte also an den Lokalkirchen vorbei getroffen werden. Hierbei müßten alle Mitglieder dieser Kirche (Bischöfe, Priester, Laien, Reiche, Arme, Analphabeten ...) in einem *christlichen Palaver* das Mitspracherecht haben. Konkret gesagt dürfte kein lehramtliches Dokument ohne die Mitbeteiligung der Betroffenen geschrieben werden. Das Zustandekommen eines derartigen Dokuments erfordert ein geduldiges und geschwisterliches Miteinanderreden und Aufeinanderhören. Es müßte die Lebens- und Glaubenserfahrung aller zum Nutzen der gesamten Gemeinschaft dokumentieren.

Ziel eines christlichen Palavers muß es sein, Frieden in der Weise zu stiften, daß das Leben das volle Wachstum im Proto-Ahn Jesus Christus erreicht. Es geht also nicht darum, seine eigenen Interessen als einzelner, vielleicht auch als Lokalkirche oder zentrales Organ durchzusetzen. Eine „Palaverkirche" aus afrikanisch-christlicher Perspektive muß immer das Wort Johannes des Täufers vor Augen haben: „Er muß wachsen, ich aber muß kleiner werden" (Joh 3, 30). Erst wer kleiner um des Herrn willen wird, kann auch das Leben in Fülle haben. Wenn nun das Ziel eines christlichen Palavers das Wachstum des Lebens in Christus ist, wäre es möglich, daß die Gemeinschaft einer Lokalkirche oder der einzelne Gläubige einen mit dem Oberhaupt der Kirche in gegenseitiger Verständigung erreichten Konsens gelten läßt im Bewußtsein, daß die Entfaltung des Lebens des einzelnen nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft möglich ist[27]. Umgekehrt heißt dies, daß die gegenseitige Verständigung sogar die oberste kirchliche Instanz dahin führen kann, sich

der Ansicht der lokalen Kirchengemeinschaft anzuschließen, damit Frieden und Harmonie unter einzelnen Mitgliedern zum Wohl des Ganzen herrscht. Indem die oberste kirchliche Instanz kleiner wird, fördert sie das Wachstum Christi in allen Mitgliedern und trägt zugleich zum selben Wachstum in sich selbst bei.

Am Beispiel der ekklesialen Dimension des negroafrikanischen Palavermodells versteht man auch besser die ekklesiale Funktion der ganzen Theologie. Theologie treiben heißt keineswegs siegreich Wortgefechte führen. Es geht immer um die Stiftung der ekklesialen Gemeinschaft. Die lehramtliche Autorität und die Theologen sind keineswegs Gegner, die sich bekämpfen, sondern sie sind Teilnehmer des Palavers, die die Lebensfähigkeit des von jedem privat gegessenen und im Dunkel des „Bauches" des einzelnen verdauten Wortes feststellen zum Wohl der gesamten Kirche. Denn niemand, wie G. Sauter sagt, „kann dieses Wort für sich behalten, um sich an ihm zu berauschen und es in sich zu versenken"[28]. Mehr noch: Niemand darf das schöpferische Wort Gottes pervertieren und es zur Zerstörung der Kirche als Gemeinschaft der an Gott Glaubenden mißbrauchen.

Schlußhinweise

Diese Überlegungen hatten zum Ziel, deutlich zu machen, daß die Kirche in Afrika einer wirklich in der einheimischen Kultur verwurzelten Ekklesiologie bedarf. Viele Probleme finden noch keine adäquate Lösung theologisch oder organisatorisch, weil die afrikanische Kirche immer noch dem westlich-europäischen Modell nachgebildet ist. Auch sind viele Mißverständnisse zwischen den beiden Kirchen von Afrika und Europa darauf zurückzuführen, daß von den Negroafrikanern erwartet wird, sich mit dem im Westen entstandenen und kulturbedingten Kirchenverständnis anzufreunden. Der Versuch mißglückt, da der Westen von den Negroafrikanern verlangt, der westlichen Ekklesiologie ohne Abstriche die Treue zu halten. Es wundert daher nicht, daß beispielsweise das jüngste Instrumentum laboris für die spezielle Bischofssynode für Afrika die Notwendigkeit einer genuin afrikanischen Ekklesiologie mit keiner Silbe erwähnt[29]. Man weiß aber, daß gerade auch der manchmal fast brutale und „unbrüderliche" Umgang mit den afrikanischen Christinnen, Christen, Priestern und Bischöfen erst von den hier konstatierten Defiziten her erklärlich wird. Wäre man vom negroafrikanischen kulturellen Hintergrund ausgegangen, dann hätte man die genannte Synode nicht hauptsächlich durch einen Nichtafrikaner vorbereiten lassen können, sondern das Ganze wäre in Afrika entstanden in Zusammenarbeit mit allen Schichten. Erst dann wäre ein Dialog mit den Verantwortlichen in Rom sinnvoll gewesen. Darüber hinaus hätte das Instrumentum laboris sich vor allem an die von den afrikanischen Bischöfen und Theologen veröffentlichten Studien gehalten, statt fast ausschließlich nur die päpstlichen Dokumente zu zitieren[30].

Würde man andererseits das Brudermodell ernst nehmen, dann würde die Synode nicht in Rom, sondern in Afrika stattfinden. Bekanntlich wurde Rom als Ort der Synode mit der Communiotheologie begründet: Die Versammlung der afrikanischen Bischöfe in Rom werde die Einheit mit dem Papst sichtbar machen und deutlich unterstreichen. Muß die Communio jetzt vorrangig geographisch ausgelegt werden? Auch die schwierige politische Lage in Afrika wurde ins Feld geführt. Vom Brudermodell her wäre die Communio mit dem Papst noch glaubwürdiger, wenn er nach Afrika käme, statt seine Brüder nach Rom zu bestellen. Nach dem afrikanischen Brudermodell ist es die Pflicht des älteren Bruders, sich Zeit zu nehmen und das Risiko einzugehen, indem er die jüngeren Brüder gerade in den schwierigen Zeiten zu Hause besucht. Alle hier aufgezählten Beispiele wollen darauf hinweisen, daß eine der afrikanischen Situation gerechte Ekklesiologie zu den dringendsten Aufgaben der Theologie in Afrika gehört.

ANMERKUNGEN

[1] B. Bujo, Ahnentheologie als Ansatzpunkt für eine neue Ekklesiologie, in: ders., Afrik. Theol. in ihrem ges. Kontext (Düsseldorf 1986) 99–121; The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology, hrsg. v. J. N. K. Mugambi, L. Magesa (Nairobi 1990); A. Losigo-Kulu, Perspectives ecclésiologiques en Afrique francophone. Pour une théologie de l'Eglise locale à la lumière du Synode de 1974 (Rom 1991).

[2] S. Wiedenhofer, Das kath. Kirchenverständnis. Ein Lehrb. d. Ekklesiologie (Graz 1992) 68.

[3] R. Kohler, Jesus der Proto-Ahne. Eine Gegenüberstellung d. Proto-Ahnen-Christologie in Schwarzafrika u.d. Abrahambilds bei Paulus (Dipl.arb. Tübingen 1992) 44–47. [4] Wiedenhofer 79.

[5] Zu Lukas' Kirchenverständnis: G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Unters. z. lukan. Ekklesiologie (München 1975). [6] Wiedenhofer 79.

[7] B. Bujo, Die eth. Dimension d. Gemeinschaft. Das afrik. Modell im Nord-Süd-Dialog (Freiburg 1993) 13–20.

[8] Vgl. d. Titel d. Werks v. G. Lohfink. [9] Bujo, Afrik. Theol. 79ff.

[10] Vgl. d. Mißverständnis v. C. Nyamiti, The Church as Christ's Ancestral Mediation: A Essay on African Ecclesiology, in: Mugambi, Magesa 169, Anm. 8.

[11] B. Bujo, Auf d. Suche nach einer afrik. Christol., in: Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt, hrsg. v. H. Dembowski, W. Greive (Erlangen 1991) 94ff. [12] Zum Ganzen Bujo (A. 7) 193ff.

[13] G. Sauter, in: Hb. d. Fund.theol., Bd. 3 (Freiburg 1986) 207. [14] Ebd. 207f.

[15] J. Galot, Le Christ, notre ancêtre?, in: Telema 53 (1988) 32–34.

[16] Zum folgenden Bujo (A. 7) 194ff. [17] Sauter 208. [18] Ebd. 207. [19] Wiedenhofer 39.

[20] Zu den Kleinen Christl. Gemeinschaften: C. Mwoleka, J. Healey, Ujamaa and Christian Communities (Eldoret, Kenya 1976); B. Mandefu-Kambuyi, L'impact d'un discours anthropothéocentrique sur les communautés ecclésiales vivantes. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Eglise (Rom 1990); Laien als Gemeindeleiter. Ein afrik. Modell, hrsg. v. L. Bertsch (Freiburg 1990). [21] Bujo (A. 7) 193ff. [22] Ebd. 195f.

[23] J. Malula, L'Eglise à l'heure de l'Africanité (Kinshasa 1973) 12: „Pour le moment nous sommes en période de gestation. L'accouchement s'avère douloureux, je ne vous le cache pas. Mais il se fera un jour; l'enfant que nous attendons – l'église locale – nous sera donné. Il naîtra et il sera nègre."

[24] Bujo (A. 7) 181ff. [25] LG 9ff.; Sauter 206.

[26] Zum Ganzen Bujo (A. 7) 63–82. [27] Ebd. 79. [28] Sauter 207.

[29] Die am Instr. laboris geübte Kritik gilt schon f. d. vorausgehenden Lineamenta v. 1990.

[30] Vgl. die Kritik bei: R. Sesana and New People editorial staff, Open Letter to the Holy Father. An African Synod without Africa?, in: New People, Feature Service (Nairobi) 12 (Mars 1993) 1–4.

Ferdinand Rohrhirsch

Wissenschaftliche Begründungsstrukturen in der neueren Qumran-Literatur

Das Thema Qumran hat seit etwa drei Jahren Hochkonjunktur. Unterschiedlichste Meinungen und Ansichten finden sich in den Veröffentlichungen, prallen zusammen oder stehen unvermittelt nebeneinander. Vieles wird dabei behauptet, noch mehr kritisiert, vereinzelt auch polemisiert.

Ein Argumentationsmuster kommt immer wieder dann vor, wenn Wissenschaftler Geltungsansprüche vorlegen und diese mit Gründen absichern wollen: das der Begründung verlangenden Warum-Frage. Mit C. G. Hempel[1] lassen sich wissenschaftliche Erklärungen generell als Antworten auf Warum-Fragen verstehen. Dabei lassen sich zwei Erklärungsformen unterscheiden. Die erste Form wird von Hempel als *Erklärung* verlangende Warum-Frage bezeichnet, die in der Form: Warum ist es der Fall, daß *p*? beschrieben werden kann. *P* steht für eine wahre empirische Aussage, die das zu erklärende Phänomen genau beschreibt.

Im Gegensatz dazu stehen Warum-Fragen, die eine *Begründung* verlangen. Sie können zutreffend in folgende Formen gefaßt werden: Warum sollte man glauben, daß *p*? oder: Welche Gründe gibt es für die Annahme, daß *p*? „Eine Erklärung verlangende Warum-Frage setzt normalerweise voraus, daß die an der Stelle von ‚*p*' stehende Aussage wahr ist, und sie sucht nach einer Erklärung für die angebliche Tatsache, das Ereignis, bzw. den Sachverhalt, den *p* beschreibt; eine epistemische Warum-Frage setzt die Wahrheit der entsprechenden Aussage nicht voraus, sondern verlangt statt dessen nach Gründen für die Annahme, daß sie wahr ist."[2]

Wie steht es aber um die Sachhaltigkeit und Überzeugungskraft der jeweils angegebenen Gründe und Argumente, die für einen entsprechenden Geltungsanspruch angeführt werden? Welche Ansprüche werden den Argumenten zugemutet? Wird die Anwendung wissenschaftlicher Methoden innerhalb einer Fachwissenschaft überhaupt als mitergebnisprägendes Problem erkannt oder werden übliche Argumentationsmuster unreflektiert übernommen? Von welchem Wissenschaftsbild gehen die Forscher aus, und wie stark wirken die immer schon vorausgesetzten wissenschaftstheoretischen Prämissen in den Arbeiten der einzelnen Wissenschaftler nach?

Diese Fragen zu stellen ist keineswegs neu, eher selbstverständlich, und doch zeigt sich, daß sie einen sehr geringen Stellenwert innerhalb der Qumrandiskussion einnehmen und weit davon entfernt sind, den ihnen entsprechenden Rang einzunehmen.

Christen und Christliches in Qumran?

1991 wurde an der Katholischen Universität Eichstätt ein Symposion zum Thema „Christen und Christliches in Qumran?" gehalten, dessen Vorträge unter gleichem Titel von Bernhard Mayer[3] herausgegeben wurden. Das Symposion befaßte sich mit der seit zwanzig Jahren heftig umstrittenen Identifizierung eines kleinen Textfragments (7Q5), das in der siebten Höhle von Qumran gefunden wurde. Der spanische Papyrologe José O'Callaghan identifizierte damals den Text des Fragments als Stelle aus dem Markusevangelium (Mk 6,52-53). Darüber hinaus bildete einen Schwerpunkt der Diskussion die Frage, ob, und wenn ja, wie die Beziehungen zwischen Christentum und Qumran-Essenern zu denken wären. Gab es eine Essenergemeinde in Jerusalem? Was sagt die biblische Archäologie dazu? Lassen sich archäologische Spuren sichern, die diese These erhärten? Wie sind die gefundenen Qumran-Fragmente zu bewerten? Ist das Christentum aus Qumran ableitbar? Oder sind diese Parallelen doch eher auf eine gemeinsame jüdische Wurzel zurückzuführen?[4]

Die Beiträge des Eichstätter Symposions zeigen die Komplexität der Sachlage und das ganze Spektrum der Forschermeinungen zu einzelnen qumranspezifischen Problembereichen, darunter auch zu 7Q5[5]. In ihrer Bandbreite zeigen aber die Beiträge gerade auch ein wesentliches Kriterium wissenschaftlichen Arbeitens auf, das in einer Reihe von Publikationen geradezu fahrlässig vernachlässigt wird: die Notwendigkeit der kritischen Überprüfung der eigenen Position und die Diskussionsbereitschaft mit anderen Forschern bzw. die Berücksichtigung ihrer Argumente.

Im wissenschaftlichen Diskurs kommt es darauf an, ob der Wissenschaftler seine Behauptungen sachlich – dem Gegenstand der Forschung angemessen – begründen kann. Wie jemand zu Theorien kommt, ist zweitrangig, ob sie einer strengen wissenschaftlichen Prüfung standhalten, ist ausschlaggebend. Dabei ist die Theorie zu bevorzugen, die alle bekannten Einzeldaten[6], die zu einem Sachbereich gehören, systematisch in die Theorie einbinden kann und zu einer möglichst großen Anzahl von Einzelproblemen, in umfassender und widerspruchsfreier Weise, Lösungsmöglichkeiten anbietet.

Methodische Voraussetzungen als Teil des Sachproblems

In dieser Hinsicht ist der Heidelberger Exeget Klaus Berger besonders hervorzuheben. Er hat in seiner Veröffentlichung „Qumran und Jesus"[7], in der er auf die fragwürdigen Thesen des Buchs „Verschlußsache Jesus" eingeht, als einer der wenigen seine Grundsatzposition als zum Sachproblem dazugehörig begriffen und folgendermaßen umrissen:

Fragwürdig, so Berger, kann eine Position nur genannt werden auf der Grundlage einer anderen Position. Seine Position zur Erforschung der Bibel sind die historisch-kritischen Methoden. Diese Forschung – so Berger – verdankt sich keinem Anstoß von Kirchenleitungen, sondern von Gelehrten unterschiedlicher Konfessionen und religiöser Überzeugungen, die mit den gleichen Mitteln arbeiten, wie sie in jeder Geschichts- und Literaturwissenschaft gebraucht werden.

„Im Verlauf einer langen Diskussion sind viele Hypothesen aufgestellt und auch wieder verworfen worden. Aber in dieser Diskussion gab und gibt es einen recht weitgesteckten Rahmen, innerhalb dessen man sich bewegen kann und darf. Dieser Rahmen ist der ‚kritische Konsens'; wer sich außerhalb seiner begibt, trägt die ganze Beweislast. Werden solche Beweise nicht mit besonderer Sorgfalt und so geführt, daß sie wirklich etwas zuvor Dunkles erhellen, dann spricht man von Willkür, Schlamperei oder Fragwürdigkeit. Kein Text- und Geschichtsforscher wird beanspruchen, je die endgültige Wahrheit ermittelt zu haben – das ist bei allen Dingen aus menschlicher Geschichte nicht möglich (und die ‚Wahrheit', von der die Bibel selbst spricht, meint etwas anderes, als was Wissenschaftler herausfinden können...). Aber man darf in der Diskussion Argumente erwarten, die etwas zumindest wahrscheinlich und plausibel machen." [8]

Werden, so Berger weiter, solche Argumente bei abweichenden Thesen nicht geliefert, dann begibt sich der Verfechter solcher Ansichten außerhalb des Diskussionsfähigen.

„Genau das aber ist bei den Thesen von R. Eisenmann durchgehend der Fall... Vor allem kann man immer wieder beobachten, daß Eisenmann über Dinge ganz genau Bescheid zu wissen meint, die man wissenschaftlich eben so genau nicht kennen kann. Die folgenden Gegenthesen [in Bergers Buch] haben daher nicht den Sinn zu zeigen, daß ‚der Fachmann', ‚die Exegese' es besser weiß, sondern es ist oftmals zu fragen: Woher weiß Eisenmann so genau, was die Quellen beim besten Willen nicht hergeben? Weil das auf Schritt und Tritt so ist, bleibt am Ende der Eindruck einer äußerst unwahrscheinlichen und sehr willkürlichen Konstruktion." [9]

Zu unterstreichen ist mit Berger der Hinweis, daß es um empirische Probleme geht. Deshalb kann sein gerade zitierter Satz: „Kein Text- und Geschichtsforscher wird beanspruchen, je die endgültige Wahrheit ermittelt zu haben" nicht ernst genug genommen werden. Alles, was verantwortet gesagt werden kann, ist auf die Gegenwart bezogen. Wissenschaftliche Aussagen über empirische Sachverhalte haben als Grund und Basis das Wissen, das bis jetzt gesammelt wurde. Es ist nicht auszuschließen, daß sich dieses Wissen auch morgen noch bewährt, nur – wir wissen es nicht.

Trotz dieser Bezogenheit (Relativität) unseres Wissens, da ist Berger auch noch recht zu geben, haben sich in fachwissenschaftlichen Diskussionen eine Reihe von Annahmen und Vermutungen als besonders erklärungsstark und widerspruchsfrei erwiesen, die wie selbstverständlich, als Grundannahmen, die konkrete Arbeit beeinflussen. Die Ableitungen aus den miteinander verbundenen Grundannahmen ergeben den bei Berger „weit gesteckten Rahmen, innerhalb dessen man sich bewegen kann und darf". Wer sich außerhalb seiner begibt, „trägt die ganze Beweislast." Es folgt jedoch aus dieser Forderung ein Problem, und zwar in besonders gravierender Weise für den Wissenschaftler, der dieser Forderung nachkommen will,

aber in seinen Forschungen zu dem Ergebnis kommt, daß gerade eine dieser Grundannahmen, die den weit gesteckten Rahmen liefert, nicht richtig ist.

Selbst dann also, wenn der Fachwissenschaftler „beweisen" will, vermögen seine Beweise die Vertreter des gängigen Rahmens nicht zu überzeugen, weil er gerade die Grundlagen des Rahmens, der als Maßstab herangezogen wird, in Frage stellt, und implizit legt der „klassische Rahmen" auch fest, was als Beweis gelten kann und was nicht. Auf den wissenschaftlichen Fortschritt kann sich dies kontraproduktiv auswirken und wird zusätzlich verstärkt, wenn Forscher vergessen, daß ihre Ergebnisse Deutungen sind, die nicht mit Wahrheit verwechselt werden sollten. Ein „Beweis" gegen den „klassischen Rahmen" müßte auf der Basis des konkurrierenden wissenschaftlichen Rahmens die vorgegebenen Daten und Problemstellungen logisch widerspruchsfrei und systematisch sinnvoll integrieren können und mittels des neuen Rahmens Problemlösungsmöglichkeiten anzeigen, die dem herkömmlichen Wissenschaftsrahmen nicht zur Verfügung stehen.

Alle empirische Erkenntnis – weil raumzeitlich bedingt – bleibt vorläufig. Keiner hat den ganzen Weg schon durchlaufen, und darum ist es ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit, daß jeder sachlich orientierte Versuch, das Alte neu zu sehen, Anspruch auf Berücksichtigung und redliche Prüfung hat. Die Verpflichtung des Wissenschaftlers zur Sachlichkeit (Richtung Forschungsobjekt) und Redlichkeit (Richtung Forschungssubjekt) sind unerläßliche ethische Bedingungen, die jede Wissenschaft erst möglich machen. Die scheinbar provozierende Behauptung des Frankfurter Philosophen Karl-Otto Apel läßt sich nicht von der Hand weisen: Eine Ethik ist Grundlage der Logik und damit jeder Wissenschaft[10].

Der Verzicht auf Sachlichkeit und Redlichkeit geschieht da, wo Hypothesen als Wahrheiten ausgegeben, wo Informationen mit persönlichen Standpunkten durchsetzt und ununterscheidbar werden, wo es, mit anderen Worten, nicht darum geht, neues Wissen zu erarbeiten, neue Deutungen vorzulegen und der Kritik auszusetzen, sondern darum, Wissen und Wissenschaft als Mittel zu etwas anderem einzusetzen. Wissenschaft verkommt hier zur Ideologie. Und medientechnisch-publizistisch hervorragend inszeniert, ist Ideologie allemal „interessanter" als sachlich trockene Wissenschaft, die bei jedem zweiten Satz sagen muß: Wir vermuten, wir nehmen an oder wir glauben dieses und jenes so und so sehen zu dürfen etc.

Deshalb sind die Bücher „Verschlußsache Jesus" der Autoren Michael Baigent und Richard Leigh (München 1991) und, in der Wirkung schon erheblich gedämpfter, „Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt" (München 1992) von Robert Eisenmann und Michael Wise wesentlich „informativer", weil es in ihnen nicht bloß um begründete Theorien oder plausible Hypothesen geht, sondern um die „Wahrheit". Nicht umsonst steht im Untertitel der Verschlußsache Jesus: „Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum".

International anerkannte Forscher haben sich mit den „provozierenden" Thesen

von Baigent und Leigh auseinandergesetzt und sie vernichtend bewertet. Darunter der genannte Klaus Berger, Heinz-Josef Fabry, Joseph Fitzmyer, Martin Hengel, mit Einschränkungen Pinchas Lapide, Rainer Riesner, Hershel Shanks, Carsten Peter Thiede, Shemaryahu Talmon, Benedikt Schwank und nicht zu vergessen Hartmut Stegemann, der in der Weihnachtsausgabe der Wochenzeitung „Die Zeit" von 1992 auf die Frage, was er von dem Buch „Verschlußsache Jesus" halte, zitiert wurde: „Quatsch, Quatsch, Quatsch."

Jesus in Qumran

Mit Einschränkungen wurde Pinchas Lapide genannt. Seine Veröffentlichung ist auf keinen Fall, nicht einmal im Ansatz, in dieselbe Reihe wie „Verschlußsache Jesus" zu stellen, doch finden sich in ihr aufsehenerregende Behauptungen wie diese:

„Wie lange Jesus selbst in Qumran war, wie weit er sich essenische Glaubenselemente und Lehren zu eigen gemacht hat, und wo er, andererseits, eher anti-essenisch eingestellt war – all dies gehört zu einer weit gefächerten Kontroverse, die die Thematik dieses Buches sprengen würde."[11]

Das „wie lange" schließt notwendig ein, *daß* Jesus in Qumran war. Hier wird ja nicht bloß die Möglichkeit behauptet, sondern hier wird es als sicher ausgegeben: Jesus *war* in Qumran. Welche Argumente und Beweise veranlassen einen derart folgenreichen Satz zu formulieren? An solchen Behauptungen zeigen sich recht drastisch die Grenzen und Möglichkeiten wissenschaftlicher Argumentation, denn wissenschaftliche Argumentation kann ja nie auf diesem von Lapide gesetzten Verbindlichkeitsgrad das Gegenteil beweisen. Es gibt kein wissenschaftliches Argument, das endgültig ein für allemal sicher ausschließen könnte: Jesus war *nicht* in Qumran.

Wie jemand zu einer Hypothese kommt, ist wissenschaftlich gesehen sekundär, aber von Lapide darf gefordert werden, daß er die Gründe nennt, die ihn zu seiner Behauptung veranlassen und die ihm überdies noch die Gewißheit geben, nicht nur von einer Möglichkeit zu sprechen, daß Jesus in Qumran gewesen sein könnte (dies wäre chronologisch und topographisch durchaus möglich), sondern daß Jesus tatsächlich in Qumran war. Der Beweisgang für Lapides Behauptung findet sich in seinem Buch auf den Seiten 109f.[12]:

„Daß Jesus von Nazareth auch in Qumran weilte, können wir aus einigen seiner Gleichnisse und Äußerungen entnehmen. Zeit genug hatte er ja dazu während seiner sogenannten ‚verborgenen Jahre', nämlich von seinem 13. Lebensjahr, nach seiner ‚Bar-Mitzwah'-Feier in Jerusalem, bis zu seinem Auftreten in der Öffentlichkeit in seinem 30. Lebensjahr. Symptomatisch für seine Vertrautheit mit Essenern – von denen es damals übrigens in mehreren Orten Judäas Anhänger und Sympathisanten gab – ist folgende neutestamentliche Begebenheit: In Vorbereitung des gemeinsamen Pessach-Festes schickt Jesus zwei seiner Jünger zu einem Mann in Jerusalem, ‚der einen Wasserkrug' trägt, welcher ihnen ein ‚Obergemach' für das bevorstehende Pessach-Mahl besorgen würde. Dieser Mann muß ein Essener ge-

wesen sein! Wieso? Im Orient trugen und tragen bekanntlich nur die Frauen die Wasserkrüge... Wenn ‚der Mann' als sein eigener Wasser-Holer stadtbekannt war, muß er ein unverheirateter Essener gewesen sein!! Denn zölibatäre Mönche gab es im normativen Judentum nie, und ledige Männer lebten damals nicht als ‚Singles', sondern im Rahmen ihrer Sippe (Mk 14,13–16). Das Neue Testament stellt uns zwischen den Zeilen noch weitere Essener im engeren Umfeld Jesu vor, wobei er selbst jedoch kein Sektenmitglied war."

Aus welchen Argumenten besteht nun der Beweis, daß Jesus in Qumran weilte? 1. Der Verweis darauf, daß „Jesus genug Zeit hatte" ist, in philosophischer Terminologie, zwar eine notwendige, aber noch lange keine hinreichende Bedingung für die Plausibilität der Behauptung und schon gar kein Beweis für die angebliche Tatsache, daß Jesus in Qumran weilte. 2. Als Begründung wird gesagt, das „können wir aus einigen seiner Gleichnisse und Äußerungen entnehmen", die seine Vertrautheit mit Essenern voraussetzen. Als Beleg führt Lapide Mk 14,13, das Wasserholerbeispiel, an. Aber schon die Ableitung innerhalb des Beispiels ist nicht schlüssig. „Dieser Mann muß ein unverheirateter Essener gewesen sein!!" Dieser Mann *kann* ein Essener gewesen sein.

In einem Aufsatz mit dem Titel: „Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem?" aus dem Eichstätter Symposionsband, der das Problem des Essener-Tors in Jerusalem behandelt, setzt sich Benedikt Schwank mit den Argumenten Bargil Pixners auseinander, der für ein Essener-Viertel in Jerusalem plädiert. Auch Pixner verweist, wie Lapide, auf Mk 14,13, die Stelle mit dem Wasserträger. Schwank meint dazu, daß die Behauptung, Wasserholen sei im Orient „ausschließlich" Aufgabe der Frauen, schlichtweg falsch ist. Er verweist auf Photographien, die von ihm selbst stammen. Eine ist in seinem Aufsatz (Abb. 6) abgedruckt, sie zeigt einen wasserschöpfenden Mann. Ferner verweist er auf den Sachverhalt, daß es im Evangelium nur heißt, daß der Mann einen Wasserkrug trägt, nicht daß er von einem Brunnen komme. Noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, so Schwank, gab es in Jerusalem Wasserverkäufer und Wasserträger. Wäre nun Lapides Argumentationslogik gültig, dann wäre B. Schwank ein geradezu sensationelles Photo geglückt: Er hätte einen Essener photographiert.

Was bleibt von den Beweisen Lapides? Allenfalls die Möglichkeit, daß dieser Mann, von dem Jesus sprach, ein Essener gewesen sein könnte, und es bleibt die Möglichkeit, daß Jesus essenisches Gedankengut nicht unbekannt war. Und selbst bei dieser abgeschwächten Form, daß in Jesu Gleichnissen essenisches Gedankengut durchschimmert, sollte nicht vergessen werden, daß Jesusworte nur in der Mitteilung durch andere präsent sind. Es ist dabei immer mitzubedenken, wenn wir Worte Jesu und Texte aus Qumran vergleichen, daß wir Texte des Markus, Lukas etc. haben, die uns Jesusworte tradieren. Damit soll nicht die Wahrhaftigkeit der Worte Jesu bestritten werden, aber es sollte doch bei jedem Vergleich dieser Sachverhalt mitbedacht werden. Lapides „Gründe" zeigen, daß Jesus essenisches Gedankengut gekannt haben könnte. Der an sie gebundene Geltungsanspruch – die sichere Anwesenheit Jesu in Qumran – kann damit nicht ausgewiesen werden.

Identität von Qumran und Urchristentum?

Zurück zur „Verschlußsache Jesus". Wovon handelt das Buch, dessen Rezensionen derart katastrophal ausfielen und die doch so wirkungslos blieben? Die Autoren wollen die Verschwörung einer von höchsten kirchlichen Kreisen (sprich Vatikan) eingesetzten internationalen Gruppe aufzeigen. Sie wollen gleichzeitig Dokumente vorstellen, die enthüllen, daß die Anfänge des Christentums falsch überliefert sind: Ein neues revolutionäres Bild von der Geschichte des Urchristentums ist in den Qumran-Schriften enthalten. Essener, Zeloten, Nazoräer, Christen sind im Grunde ein und dieselbe messianische aufsässige religiöse Bewegung, deren letzte Phase mit der frühen Christengemeinde identisch ist. Auch der messianische Führer Jesus hatte sich dem Geist von Qumran verschrieben. Den Bibel-Jesus hat es nie gegeben. Als Anführer dieser Bewegung fungierte im ersten nachchristlichen Jahrhundert Jakobus, der Bruder Jesu. Paulus stand im Auftrag des Hohen Rats und verfolgte die messianischen Aufrührer in „Damaskus", womit Qumran gemeint ist. Paulus spielte eine Bekehrung vor und erhielt so Eintritt in die urchristlichen Gemeinden. Er bekam von Jakobus den Auftrag, im Diasporajudentum Kämpfer für den messianischen Befreiungskrieg zu gewinnen. Paulus aber – weil schon römischer Spitzel – verkündete statt dessen einen Mythos vom göttlichen Jesus, um so eine Zersetzung der Aufstandsbewegung einzuleiten. Durch Konspiration von Paulus und Hohem Rat wurde Jakobus hingerichtet. Um seine Beteiligung zu vertuschen, wurde Paulus zum Schein vor den Augen aller im Tempel verhaftet und erhielt als Dank für seine Agententätigkeit von den Römern eine neue Identität.

Anhand von zwei ausgewählten Argumentationsgängen, die sich in den entsprechenden Veröffentlichungen (Verschlußsache Jesus, Jesus und die Urchristen) finden, soll die Arbeitsweise der Autoren vorgestellt und überprüft werden.

Um die Thesen von Baigent und Leigh in „Verschlußsache Jesus" zu gewichten, ist es sinnvoll, auf ihren Gewährsmann und geistigen Mentor Robert Eisenmann besonders einzugehen. Dabei ist als erstes der „Rahmen", die Grundüberzeugung von Eisenmann, zu suchen. Eisenmann hat in einem Interview mit der „Zeit" seine Grundüberzeugung kurz und knapp formuliert.

> Auf die Aussage der Zeit: „Sie behaupten, daß die Qumran-Gemeinde identisch ist mit der frühen Christenheit", antwortete Eisenmann: „Das ist meine Theorie... Man wendet Theorien auf den Sachverhalt an und schaut, ob sie passen. So funktioniert Wissenschaft. Ich habe die These vorgestellt, der Lehrer der Gerechtigkeit könnte der Führer der Urchristengemeinde sein, und diese These bewährt sich an den Texten ausgezeichnet. Ich habe nie behauptet, daß es bewiesen ist." „Ich akzeptiere nur die Qumran-Rollen und die Briefe des Apostels Paulus. Die Evangelien sind keine historischen Dokumente. Sie sind hellenistische Märchen ... Was wir aber jetzt gefunden haben, ist wie eine unberührte Konserve aus der Zeit von vor zweitausend Jahren. So war es wirklich." [13]

Eisenmann stellt einen Grundrahmen in Form einer Theorie auf, und damit verbunden sagt er, daß diese Theorie nicht bewiesen ist. Bliebe er konsequent, dann

müßte er zugestehen, daß man dies auch niemals endgültig sicher beweisen kann. Aber im nächsten Abschnitt behauptet er: „So war es wirklich." Der Verdacht läßt sich schon hier nicht von der Hand weisen, daß es Eisenmann und den Autoren der „Verschlußsache Jesus" nicht um wissenschaftliches Miteinander, um Suche nach besseren Erkenntnissen geht, sondern darum, ihre einmal gefaßte Meinung zu verteidigen, die sie mit Wahrheit gleichgesetzt haben, und diese muß – es ist ja die Wahrheit – um jeden Preis verteidigt werden. Ein hervorragendes Mittel dazu ist, die eigene Theorie zu immunisieren. Methodologisch wird hier jeder kritischen Anfrage, die auf Theorien fußt, keine Theorie entgegengestellt (dann könnte man miteinander diskutieren), sondern es wird gleich mit einer Wahrheit gekontert, und psychologisch werden alle Forscher, die sich mit dieser Art von Wahrheit nicht zufrieden geben, als Marionetten einer allumfassenden Verschwörung bezeichnet. Derartige Immunisierungsstrategien können zwar auch von außen in Frage gestellt werden, aber wissenschaftlich sinnvoller ist der Versuch, nachzuweisen, daß solche Theoriegebilde in sich selbst widersprüchlich sind.

Qumran und Damaskus

An der für die Ergebnisse der „Verschlußsache Jesus" notwendigen Gleichsetzung von Damaskus mit Qumran soll gezeigt werden, wie unvermittelt einzelne Hypothesen innerhalb des Theorierahmens zueinander stehen. Auf dem Weg nach Damaskus wird Saulus von Tarsus zu Paulus bekehrt. Das kann man im Galaterbrief und in der Apostelgeschichte nachlesen. Nach Apg 9,19 gab es in Damaskus Jünger, bei denen Paulus weilte, bevor er dann in den Synagogen Jesus als Gottessohn verkündete.

Bis jetzt wurde noch nicht ernsthaft in Frage gestellt, daß mit Damaskus die jetzt noch bekannte Stadt in Syrien gemeint ist. Unter den in Qumran gefundenen Texten fand sich eine sogenannte Damaskusschrift. Sie erhielt ihren Namen, weil es sich bei den Urhebern um eine Gemeinde „des Neuen Bundes im Land Damaskus" handelt. In (CD 6,5) heißt es: „Das sind die Bekehrten Israels, die aus dem Lande Juda ausgezogen sind und im Lande von Damaskus in der Fremde weilten." In dieser Schrift findet sich eine relativ ausführliche Auslegung von Amos 5,26f., wo es um die Strafe Israels für Götzendienst geht. Im Wortlaut der Bibel (Einheitsübersetzung) heißt es dann „Ich will euch in die Gebiete jenseits von Damaskus verbannen, spricht der Herr." Berger bemerkt dazu:

> „In der Damaskusschrift (7,14–16) wird diese Stelle aus Amos nun aufgegriffen und einbezogen in eine Anwendung des sog. deuteronomistischen Geschichtsbildes, nach welchem Israel in der Situation seiner Zerstreuung unter die Völker umkehren und dann erlöst werden wird: Damaskus steht für das Exil, das fremde Land, in das Juden verstreut sind. In diesem Land nun kehren sie um, und dadurch entsteht der Neue Bund." [14]

Mit den Auslegungskriterien der historisch-kritischen Methode läßt sich also Damaskus entweder symbolisch verstehen oder es läßt sich mit der Stadt Damaskus in Verbindung bringen. Nun behaupten jedoch Baigent und Leigh, daß bei Paulus, wenn er von Damaskus schreibt, nicht von der Stadt Damaskus, sondern von Qumran die Rede ist. „Wie bereits angemerkt, führte diese Expedition höchstwahrscheinlich nicht nach dem syrischen Damaskus, sondern nach jenem Damaskus, von dem in der sogenannten Damaskusschrift die Rede ist, das heißt nach Qumran." In der Fußnote beziehen sich die beiden auf den Urheber dieser Thesen, auf Robert Eisenmanns Publikationen[15].

Wäre nun Paulus wirklich nach Qumran gegangen, um Christen zu verfolgen, dann hätte Qumran entweder einigen Christen Unterschlupf gewährt, oder die Bewohner von Qumran und die Urchristen sind dieselben[16]. Will man Wahrheit für seine Behauptungen beanspruchen, dann sollten Wörter wie „höchstwahrscheinlich" in einer Argumentation nicht auftauchen. Aber nur „höchstwahrscheinlich" führte die Paulinische Expedition nach Qumran. Wird auf Wahrheit verzichtet und die Identifizierung von Damaskus mit Qumran lediglich als Hypothese beibehalten, dann muß diese These trotzdem folgendes Problem erklären können.

Wenn mit Erlaubnis Eisenmanns auf die Glaubwürdigkeit der Paulinischen Briefe gesetzt wird, dann ist gegen die Deutung von Baigent, Leigh und Eisenmann, daß Damaskus mit Qumran gleichzusetzen ist, auf 2 Kor 11,32 hinzuweisen. Dort steht: „In Damaskus ließ der Statthalter des Königs Aretas die Stadt der Damaszener bewachen, in der Absicht, mich zu ergreifen." Das heißt, Paulus selbst erklärt, was unter Damaskus verstanden werden soll, nämlich doch die Stadt in Syrien. Im Brief an die Galater 1,17 erzählt Paulus von seiner Rückkehr nach Damaskus. Wie sollten nun die hellenistischen, weit entfernten galatischen Gemeinden ohne Erklärung an dieser Stelle verstehen, was Paulus meint, wenn er mit Damaskus etwas anderes als die Stadt Damaskus bezeichnet hätte?

Paläographie und Radiocarbonmethode

Eine weitere entscheidende Implikation, die Eisenmanns Theorie unbedingt erfordert, ist, daß die Qumranrollen zur Zeit des Urchristentums geschrieben sein müssen. Nicht umsonst wird in „Verschlußsache Jesus" und in „Jesus und die Urchristen" alles getan, gegenwärtig etablierte Datierungskriterien in Frage zu stellen.

Lange Zeit war das einzige Kriterium zur Altersbestimmung der Texte die Paläographie, die Altersbestimmung anhand der Schrift, und bei den Texten von Qumran wurde die überwiegende Mehrzahl der Texte mittels Paläographie in das erste und zweite vorchristliche Jahrhundert datiert. Zugegeben werden muß, daß eine paläographische Datierung eine sehr relative Datierung ist; da sind sich alle Fachleute einig. Hier muß immer in Jahrzehnten gerechnet werden. Es enthält ei-

nen richtig zu verstehenden Kern, wenn sich Eisenmann und Wise in ihrer Arbeit zur Paläographie folgendermaßen äußern: „Was die Datierung und die Chronologie generell betrifft, so haben wir uns nicht auf die Methoden der Paläographie verlassen."[17] Das sollte kein Forscher, sich auf etwas blind verlassen. Er kann aber, wenn er die Leistungsfähigkeit einer Methode kritisch zu Hilfe nimmt, bei seiner Arbeit hilfreich unterstützt werden. Und das geben auch Eisenmann und Wise zu.

„Die paläographisch ermittelten Reihenfolgen sind, wenn auch hilfreich, doch zu unsicher, um wirklich relevant für eine so kurze chronologische Periode sein zu können... ‚Bücher' bzw. Handschriften sind gewöhnlich langlebig – oft über Jahrhunderte nach ihrer Niederschrift... Mit anderen Worten: Die Möglichkeit, den Ursprung einer bestimmten Handschrift zu datieren – eine zweifelhafte Angelegenheit, egal in welcher Zeit und an welchem Ort –, sagt uns nichts darüber, wann eine bestimmte Person innerhalb einer Gemeinde... diese Handschrift wirklich benutzt hat... Sogar wenn es möglich wäre, den Stil einer bestimmten Handschrift genau zu datieren, so wissen wir damit nur, daß sie nicht für die Zeit vor dem Datum ihrer theoretischen Entstehung in Frage kommt, nicht aber, für einen wie langen Zeitraum danach. Diese gesamte Konstruktion ist eine tautologische Absurdität."[18]

Die Benutzungszeit eines Textes anzugeben, da sind Eisenmann und Wise im Recht, ist von der Paläographie nicht zu leisten, aber dafür wird sie auch nicht eingesetzt. Sie ist als Hilfsmittel zur Datierung eines Textes gedacht. Eisenmann will bei den Qumrantexten eine Entstehungszeit im ersten nachchristlichen Jahrhundert verbindlich machen, und zwar ohne Paläographie mit den Mitteln der Literarkritik, Textkritik „und einem sicheren historischen ‚Griff'"[19].

Aber auch die Gegner Eisenmanns arbeiten mit Textkritik und Literarkritik. Doch, wie schon bemerkt, datiert die Mehrzahl der mit den Texten befaßten Forscher fast alle Qumranrollen und Fragmente in das erste und zweite vorchristliche Jahrhundert. Daß die bloße Mehrzahl der Forscher gegen Eisenmanns Datierung ist, ist noch kein Argument gegen Eisenmann. Allerdings muß von jeder Theorie, die durch neue Ergebnisse in Frage gestellt wird, erwartet werden können, daß sie entweder diese Ergebnisse in ihren Rahmen stimmig einordnen kann, oder daß sie erklärt, warum diese Erkenntnisse für sie nicht relevant sind.

Die Rede ist von den Ergebnissen einer Radiocarbon-Untersuchung einiger Schriftrollen, die 1991 durchgeführt wurde[20]. Es wurden 14 Proben von verschiedenen Rollen und Fragmenten, die aus verschiedenen Höhlen stammten, mit einigen schon datierten Fragmenten kombiniert und geprüft. Die Radiocarbon-Untersuchung ist ein hochkomplexes Unternehmen; auch sie kann nur Wahrscheinlichkeiten liefern, auch deshalb, weil immer nur unbeschriebene Teile des betreffenden Materials von Papyrus oder Leder zur Messung tauglich sind. Eine AMS-Carbon-14-Messung liefert das frühestmögliche Entstehungsdatum des Textes. Der naheliegende Gedanke, die Tinte des betreffenden Textes zu untersuchen, verbietet sich wegen der Zusammensetzung der Tinte aus mehreren Elementen, die, je für sich, wesentlich älter sein können als die aus ihnen hergestellte Tinte[21]. In der betreffenden Veröffentlichung wird deshalb immer der größere von zwei möglichen Entstehungszeiträumen angegeben, in der die Spanne zwischen Herstellung von Papyrus

oder Leder und Beschriftung hineingerechnet werden kann. Etwas verallgemeinernd darf vorweggenommen werden, daß die Rollen noch früher datiert werden können als bisher angenommen.

So wurde ein Fragment einer früheren Version des Samuelbuchs 4QSam paläographisch auf etwa 100–75 v. Chr. geschätzt. Die Radiocarbondatierung erbrachte eine Entstehungszeit zwischen 192–63 v. Chr. Die sogenannte Tempelrolle wurde paläographisch auf spätes erstes vorchristliches Jahrhundert bis frühes erstes nachchristliches Jahrhundert datiert. Baigent und Leigh datieren die Tempelrolle auf erstes nachchristliches Jahrhundert um ca. 50 nach Chr. Die Radiocarbonuntersuchung erbrachte einen Wert 97 vor bis 1 nach Chr.

Es zeigt sich jedenfalls in der Tendenz, daß sich die Kriterien der Paläographie zur Datierung der Schrift und die Datierung der Beschreibstoffe mittels Radiocarbonmethode sinnvoll aufeinander beziehen lassen. Somit können die Vertreter einer Frühdatierung der Qumranschriften eine Eingliederung der Testergebnisse in ihr Theoriegebäude wesentlich gelassener in Angriff nehmen als Eisenmann und seine Anhänger, die die Radiocarbonmethode als zu ungenau ablehnen.

Der methodisch entscheidende Trugschluß liegt in dem schon genannten Zitat Eisenmanns: „Die paläographisch ermittelten Reihenfolgen sind, wenn auch hilfreich, doch zu unsicher, um wirklich relevant für eine so kurze chronologische Periode zu sein." Nur wenn davon ausgegangen wird, daß die ganzen Schriften in einem relativ kurzen Zeitraum entstanden sind, sind die genannten Methoden zu ungenau. Aber die Texte werden durch Paläographie, Textkritik und Radiocarbonmethode erst datierungsfähig. Es ist also nur im nachhinein – aufgrund der von Eisenmann abgelehnten Methoden – zu sagen, daß es eine „kurze chronologische Periode" ist, in der die Texte entstanden sind. Der Gedanke einer Petitio principii in der Argumentation Eisenmanns liegt nahe.

Werden die Gründe, mit denen die Geltungsansprüche, die in „Verschlußsache Jesus" und in „Jesus und die Urchristen" erhoben werden, kritisch geprüft und einer Bewertung unterzogen, dann zeigt sich, daß logische Widersprüche innerhalb des Theorierahmens, Sprünge zwischen postulierten Tatsachenbehauptungen und dann wieder bloß möglichen Behauptungen, deren Ableitungen jedoch wieder unumschränkte Gültigkeit besitzen sollen, schnell in ein fast nicht mehr zu lösendes Durcheinander von Wahrheiten, „höchstwahrscheinlichen" Tatsachenbehauptungen und Möglichkeiten führt. Die Theorie vermag nur sehr wenige der verfügbaren Daten oder Fragestellungen der betreffenden Wissenschaft aufzugreifen bzw. überhaupt als Problem zu sehen. Gänzlich fehlt ihr ein kritisches Bewußtsein über die eigene Leistungsfähigkeit und damit ihre Grenzen. Argumentationen werden durch Immunisierungsstrategien jeglicher Anfrage enthoben, und insofern ist zu fragen, ob es sich überhaupt um eine wissenschaftliche Theorie handelt oder nicht eher um ein ideologisch präsupponiertes, fertig konfiguriertes Geschichtsbild, das über die Quellen der Vergangenheit gelegt wird. Je besser Wissenschaftler über

Tragweite und Grenzen wissenschaftlicher Argumentationsformen informiert sind, desto geringer wird das Risiko, daß sie die Leistungsfähigkeit ihrer Argumente und Begründungen überschätzen.

ANMERKUNGEN

[1] C.G. Hempel, Aspekte wissenschaftl. Erklärung (Berlin 1977) 2f.
[2] Ebd.; F.v.Kutschera, Grundfragen d. Erkenntnistheorie (Berlin 1982), bes. Kap. 2.
[3] Regensburg 1992. [4] Vgl. auch BiKi 47 (1993) H. 1 (Thema Qumran).
[5] Die Bandbreite d. Forschermeinungen entspricht d. Meinungsvielfalt d. Rezensenten d. Sammelbands: B. Schwank in: EuA 1 (1993) 72f.; R. Then in: BiKi 48 (1993) 45–47; N. Copray, in: Inf. f. Religionsl. 1 (1993) 9–17; W. Schmithals, in: KNA-ÖKI 21. 4. 93, 10f.; K. Backhaus, in: ThGl 83 (1993) 364–368.
[6] Das Probl. d. Datengewinnung, d.h. d. Prägung v. vermeintl. neutralen Daten oder ‚Fakten' durch Theorien soll ausgeklammert werden.
[7] Stuttgart 1993. [8] Ebd. 21f. [9] Ebd.
[10] K.-O. Apel, Das Apriori d. Kommunikationsgemeinsch. u. d. Grundl. d. Ethik, in: ders., Transformation d. Philos., Bd. 2 (Frankfurt 1976) 358–435, bes. 411ff.; F. Rohrhirsch, Letztbegründung u. Transzendentalpragmatik (Bonn 1993) bes. Kap. 3.
[11] P. Lapide, Paulus zwischen Damaskus u. Qumran. Fehldeutungen u. Übersetzungsfehler (Gütersloh 1993) 118.
[12] Vgl. auch ders., Sprengstoff in d. Schriftrollen, in: RhM 10. 7. 92, 23.
[13] Die Zeit 25. 12. 92, 14. [14] Berger 27.
[15] Baigent, Leigh, Verschlußsache Jesus 227; R. Eisenmann, Macabees, Zadokites, Christians and Qumran (Leiden 1983); ders., James the Just in the Habbakuk Pesher (ebd. 1986). Eine Bemerkung am Rand, die nicht als Argument gewertet werden sollte, aber doch bemerkenswert ist, weil Baigent, Leigh u. Eisenmann hinter allem und jedem die Tentakeln d. Vatikan sehen wollen: Das Buch Eisenmanns „James the Just" ist nach Ang. v. H. Shanks – Baigent und Leigh bestätigen diesen Sachverhalt S. 106 – schon 1985 aufgelegt worden, u. zw. im Verlag d. Päpstl. Univ. Gregoriana in Rom (Tipographia Gregoriana).
[16] Baigent, Leigh 190.
[17] R. Eisenmann, M. Wise, Jesus u. d. Urchristen (München 1992) 19. [18] Ebd. [19] Ebd.
[20] G. Bonani u.a., Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls, in: Atiqot 20 (1991) 27–32.
[21] C. Lynn, Dating Papyrus Manuskripts by the AMS Carbon-14 Method, in: BA 51 (1988) 141f.

UMSCHAU

Die Russisch-Orthodoxe Kirche und der Ökumenismus

Die Russisch-Orthodoxe Kirche unter der Leitung des Moskauer Patriarchats ist seit Jahren frei; alle offiziellen Institutionen versichern, daß sie die Russisch-Orthodoxe Kirche schätzen und ihre Rolle in der russischen Geschichte würdigen. Präsident Jelzin läßt sich gerne mit der Kerze in der Hand in Kirchen fotografieren. Die „Prawda", nach wie vor ein Sprachrohr der Kommunisten, druckt Beiträge von Priestern ab.

Inzwischen werden jedoch Konflikte innerhalb des Moskauer Patriarchats immer deutlicher. Auch hat der „religiöse Boom" von 1991/1992 sein Ende erreicht. Ein Streitpunkt ist, daß bis heute fast alle hohen Würdenträger des Moskauer Patriarchats, die einst für den KGB gearbeitet haben, nach wie vor in Amt und Würden sind. Ein anderer Streitpunkt ist das Verhalten zu den anderen – vor allem christlichen – Religionsgemeinschaften. Der Versuch, das Religionsgesetz zu ändern, ist zwar vorerst (1993) gescheitert. Die Mission nichtrussischer Kirchen und Sekten sollte eingeschränkt werden.

Patriarch Alexej II., der seit 1990 an der Spitze des Moskauer Patriarchats steht, hatte sich zuvor in den sechziger Jahren in der Ökumene betätigt. Im Herbst 1991 warf er dem Vatikan vor, „religiöse Wilderei" auf einem Gebiet zu betreiben, in dem „für die Glaubensverbreitung allein die Russisch-Orthodoxe Kirche die Verantwortung trägt".

Nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft gewann ein russischer Nationalchauvinismus zunehmend an Einfluß. Seine Hauptthese lautet, daß man keine Belehrungen aus dem „Westen" brauche, keine westliche Demokratie oder Marktwirtschaft, keine westliche Verfassung usw. Dieser – in mehrere Gruppen aufgesplitterte – Nationalchauvinismus hat sowohl bei orthodoxen Christen wie bei Monarchisten, sowohl bei Altkommunisten wie bei den sogenannten „Liberal-Demokraten" Anhänger. Die übelste Gruppe trägt den Namen „Pamjat" (Erinnerung) und propagiert einen Antisemitismus, der sich von dem Hitlers kaum unterscheidet.

Historisch gesehen sind die „Slawjanofilen" Vorläufer dieser Nationalchauvinisten. Als im 19. Jahrhundert in Rußland um politische Veränderungen gerungen wurde, standen sich die sogenannten „Westler" und die „Slawjanofilen" gegenüber. Die „Westler" wollten Elemente der westlichen Demokratiebewegung übernehmen. Ihre Gegner, zu denen im übrigen auch Dostojewski gehörte, sahen im heiligen Rußland die Rettung für ein Europa, das dem Liberalismus und dem Unglauben verfallen war.

Heute wird argumentiert, daß der Marxismus-Leninismus kein russisches Produkt sei, sondern ein Import aus dem Westen. Es wird darauf verwiesen, daß Protestantismus und Katholizismus dem russischen Wesen fremd seien. Rußland könne nur in der Rückwendung zur Orthodoxie wieder seine Würde und seine Größe zurückgewinnen. Diese Position wird von einem Teil der orthodoxen Geistlichkeit vertreten.

Als beim Putsch im Jahr 1991 drei junge Männer ums Leben kamen, hat das Moskauer Patriarchat zwei davon die Totenliturgie gehalten. Diese beiden waren Russen. Nirgendwo ist jedoch belegt, daß die Getöteten einmal gläubige Christen gewesen sind. Hier wurde ganz einfach Russsisch mit Orthodox gleichgesetzt. Ähnlich ist die Gleichsetzung Polnisch = Katholisch, Deutsch = Protestantisch.

Der Priester Dmitrij Dudko hat in der Zeitung „Djen" (Der Tag), eines der übelsten nationalchauvinistischen Blätter (Nr. 15/93), geschrieben: „Russischer Mensch, vergiß nie, daß du Russe bist. Und daß du Russe bist, das hängt nicht von dir ab, sondern von Gott. Ein russischer Mensch zu sein ist das größte Geschenk Gottes. Ich will meinen Gedanken noch deutlicher machen. Dostojewski hat gesagt: Ein Russe zu sein, das heißt orthodox zu sein. Ich füge hinzu: Orthodox zu sein, das heißt ein Russe zu sein."

Prof. Juri Sawjalow, Doktor der Physik und Mathematik, Mitglied der KPdSU seit 1955, argumentiert in der „Prawda" (19. 11. 1992), daß die Russisch-Orthodoxe Kirche immer das „Gen des Kollektivismus" im russischen Volk gehütet habe. Das Eindringen des Kapitalismus in Rußland zerstöre dieses „Gen" und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Wenn „die Demokraten" die Macht erringen würden, dann würde in zwei bis drei Generationen das „Gen des Kollektivismus" des russischen Volkes zerstört werden. Er fährt fort: „Das würde der orthodoxen Religion ihren Vorrang gegenüber ihren Konkurrenten – Katholizismus und Protestantismus – nehmen und sie würde nach und nach ihre Rolle in der Welt einbüßen."

Ungelöst ist bisher auch die Frage, wie und ob sich die *Russisch-Orthodoxe Auslandskirche* und die Russisch-Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats wieder zusammenschließen könnten. Eine Forderung der Auslandskirche war u. a., daß das Moskauer Patriarchat – ebenso wie vor vielen Jahren die Auslandskirche – die ermordete Zarenfamilie kanonisiert. In Moskau ist eine kirchliche Kommission mit dieser Frage befaßt; in der Eparchie Jekaterinburg (wo die Familie 1918 ermordet worden ist) werden die Mitglieder der Zarenfamilie bereits lokal als Neomärtyrer verehrt.

Die Auslandskirche wirft ferner dem Moskauer Patriarchat „Ökumenismus" vor. Die Mitarbeit im Weltkirchenrat, Kontakte zu protestantischen Kirchen und zur katholischen Kirche werden von der Auslandskirche als „Ökumenismus" angesehen. Im Juli 1993 hat der orthodoxe Priester Michail Ardow seinen Wechsel vom Moskauer Patriarchat zur Jurisdiktion der Auslandskirche u. a. damit begründet, daß er sich hiermit von den „Ökumenikern" trenne.

Auf Vorwürfe aus den Reihen der Auslandskirche, die an den Metropoliten Ioann von St. Petersburg und Ladoga gerichtet waren und einen Austritt aus dem Weltkirchenrat und eine totale Absage an den Ökumenismus forderten, hat der Metropolit sehr aufschlußreich geantwortet. Zum einen, so schreibt der Metropolit, könne ihm wohl kaum jemand vorwerfen, er sei Anhänger des Ökumenismus. Zum anderen habe die „ökumenische Tätigkeit des Moskauer Patriarchats beim sogenannten Weltkirchenrat" schon lange keinen Einfluß mehr auf „unsere innerkirchlichen Belange". Metropolit Ioann schreibt weiter, daß Rußland zwar heute keinen Zaren habe, doch sei der Patriarchenthron das „einzige mystische Zentrum" geblieben. „Heute ist der Patriarch die einzige Stütze der künftigen russischen Wiedergeburt."

Im Oktober 1992 verfaßte eine Gruppe russisch-orthodoxer Geistlicher einen Artikel „Die eine und unteilbare (Kirche)", der zur Wiedervereinigung von Auslandskirche und Moskauer Patriarchat aufrief (Djen, Nr. 14/1993). In diesem Text wurde der „Ökumenismus" als „Kokettieren" mit den „Feinden der Wahrheit" Christi bezeichnet; „Latinismus" (Katholizismus) und Protestantismus wurden als antichristliche Bewegungen angeprangert. Diese Priestergruppe schlägt eine „gemeinsame Deklaration" der Auslandskirche und des Moskauer Patriarchats vor, um eine „eucharistische Verbindung" herzustellen. Verurteilt wird in dieser Deklaration „das organisierte System des Bösen", dem angeblich mehrere Ideen von Freimaurern zugrunde liegen sollen. Nach dem „kirchlichen Kosmopolitismus" wird an zweiter Stelle der „Ökumenismus" verworfen. Ziel des Ökumenismus sei es, die Bedeutung der Dogmen so weit herunterzudrücken, daß die Orthodoxe Kirche zur Übernahme der „Weltreligion des Satans" gebracht würde. Weiter heißt es: „In diesem Zusammenhang weisen wir darauf hin, daß der letzte Schritt der ökumenischen Idee in einem unmittelbaren Kontakt mit dem talmudischen Judaismus besteht."

Unter den geistlichen Würdenträgern des Moskauer Patriarchats hat sich *Metropolit Ioann* als besonders eifriger Kämpfer gegen den Ökumenismus und die „jüdische Gefahr" hervorgetan. Seit 1990 ist er Metropolit, ständiges Mitglied im Heiligen Synod der Kirche. Als Dr. theol. lehrt er an der St. Petersburger Geistlichen Akademie. Das Moskauer Patriarchat distanziert sich von seinen extremen Äußerungen mit dem Hinweis, dies seien seine persönlichen Ansichten. Im „Journal des Moskauer Patriarchats" werden offensichtlich keine Texte von Metropolit Ioann mehr abgedruckt.

Ungeachtet dessen gehört er zu den höchsten Würdenträgern des Patriarchats. Das hält ihn nicht davon ab, sich häufig in der kommunisti-

schen Presse zu äußern, so in der kommunistischen „Sowjetskaja Rossija". Die „Moskowskie nowosti" (25. 7. 1993) zitieren aus Artikeln des Metropoliten, in denen er auf die Gefahr aus dem Westen hinweist: „Gegen das russische Volk wird ein gemeiner, schmutziger Krieg geführt, gut bezahlt, sorgfältig geplant, ununterbrochen und gnadenlos." „Das Welt-Freimaurertum und der römische Katholizismus, die weltweite Internationale und die führenden westlichen Mächte, der Zionismus und der Marxismus waren sich in rührender Form einig in den Fragen, die die Zerstörung der russischen Heiligtümer betrafen." Häufig bezieht sich der Metropolit auf die „Protokolle der Weisen von Zion". Diese russische Fälschung aus dem Beginn unseres Jahrhunderts behauptet, daß eine jüdische Geheimgesellschaft die Eroberung der Weltherrschaft betreibe.

Es stört den Metropoliten nicht, daß diese Schrift seit langem als Fälschung entlarvt ist. Er argumentiert, daß unabhängig von der Echtheit dieser Schrift der Gang der Geschichte so verlaufen sei wie dort geplant. 1993 konnte man in Moskau die „Zionistischen Protokolle" auf der Straße kaufen. In der Broschüre findet man den Hinweis, daß die letzte Ausgabe der „Protokolle" vor der Revolution in der Druckerei der „Dreifaltigkeits-Sergejewer Lawra" im Jahr 1917 gedruckt worden ist. Dieses alte Kloster war lange Zeit unter dem Namen „Kloster Sagorsk" bekannt, etwa 70 km von Moskau entfernt. Jetzt trägt es wieder seinen alten Namen. Sergej Bytschkow schreibt in den „Moskowskie nowosti", daß die Position des Metropoliten Ioann auch von anderen Würdenträgern und Priestern geteilt werde, so vom Metropoliten Gedeon. Bytschkow befürchtet, daß die eben skizzierte Haltung zu einer Spaltung der Russisch-Orthodoxen Kirche führen könne.

Es gibt jedoch auch mutige Vertreter einer Ökumene. Im Herbst 1992 hing an der Kirchentür des orthodoxen Klosters in Wilna eine Verfügung des Russisch-Orthodoxen Erzbischofs Chrysostom vom 17. 8. 1992. Der Erzbischof schloß zwei Frauen „wegen Entfachung interkonfessioneller Feindschaft" aus der Kirche aus – „bis zur vollen Reue und öffentlichem Eingeständnis ihrer Schuld".

Die „Moskowskie nowosti" (14. 11. 1993) veröffentlichten unter der Überschrift „Barrieren sind Werk von Menschenhand" ein Interview mit dem *Erzbischof Michail*. Von 1980 bis 1993 leitete er die Eparchie von Wologda, zur Zeit ist er Professor der Geistlichen Akademie in St. Petersburg. In diesem Interview distanziert sich der Erzbischof auch von dem „Ritualismus" in der Russisch-Orthodoxen Kirche. Auf die Frage „Was heißt für sie glauben?" antwortete der Erzbischof: „Der wahre Glaube ist ein aufrichtiges, inniges Streben zu Gott hin, das den Menschen nicht nur anleitet zu beten, sondern auch Gutes zu tun. Traditionen, Rituale sind äußerer Ausdruck der Verehrung Gottes. Ein Übereifer im Rituellen, ein ‚Ritualismus' ist leider vielen Orthodoxen eigen, nicht selten führt er zum Erkalten des religiösen Gespürs."

Erzbischof Michail sieht es als bedenklich an, daß einige Geistliche nicht wagen, irgendeine Veränderung in der Liturgie vorzunehmen, daß sie nach wie vor die alte Kirchensprache verwenden, die die jungen Leute nicht verstehen können, obgleich sie kommen, um das Wort Gottes zu hören. Auf die Frage: „In der Heiligen Schrift heißt es, daß es vor Gott keinen ‚Griechen', keinen ‚Juden' gibt. In der Praxis sind jedoch auch heute bei orthodoxen Gläubigen nationalistische Einstellungen stark. Ist Nationalismus mit Christentum vereinbar?" antwortete der Erzbischof: „Das ist eine ernsthafte Frage. Im Bewußtsein vieler vermengt sich das Verständnis des Glaubensbekenntnisses mit der nationalen Zugehörigkeit. Ich erinnere mich, wie ich als Priester die heilige Taufe gespendet habe und dem Vater das Kind in die Hände legte, an seinen freudigen Ausruf: ‚Jetzt ist unser Mitja ein richtiger Russe geworden!' Die Taufe öffnet dem Menschen die Türen zum Reich Gottes, ist Voraussetzung für ein ewiges Leben mit Gott. Welche Bedeutung hat da die Nationalität?!" Er erinnert daran, daß „unsere Kirche" die Entscheidung des Konzils von Nizäa (325 n. Chr.) anerkannt habe, daß jede richtig vollzogene Taufe gültig ist, selbst wenn sie von Häretikern gespendet worden ist.

Die nächste Frage lautete: „Es scheint so, als ob in jüngster Zeit die Russisch-Orthodoxe Kirche sich gegenüber dem Ökumenismus ablehnend verhält, indem sie ihn die ‚Häresie des XX. Jahrhunderts' nennt." (Offensichtlich verwendet die Interviewerin Ausdrücke des Metropoliten

Ioann.) Der Erzbischof antwortete: „Der Ökumenismus ist eine Bewegung christlicher Kirchen und einzelner Christen für eine Vereinigung durch schrittweise Überwindung von historisch entstandenen Trennwänden zwischen den Konfessionen. Der Drang nach Vereinigung begründet sich auf der Weisung Christi, der seine Schüler gelehrt hat: ‚Auf daß alle eins seien' (Joh 16, 21). Diese ist leider vielfach und sündhaft verletzt worden. Das Streben der Christen nach einem gegenseitigen Verständnis, nach gegenseitiger Hilfe eine ‚Häresie' zu nennen, widerspricht direkt dem Wort Gottes. Es ist nicht zutreffend zu behaupten, daß unsere Kirche sich gegenüber dem Ökumenismus ablehnend verhält: Man sollte die Position der Kirche nicht mit den Meinungen einzelner ihrer Persönlichkeiten verwechseln."

Unverkennbar ist in der Russisch-Orthodoxen Kirche die Angst vor der Konkurrenz der Religionsgemeinschaften. Bei einem Gespräch mit einem Professor in Moskau (ein gläubiger orthodoxer Christ) meinte dieser, das Problem der Ökumene sei dadurch zu lösen, daß ein Russe orthodox, ein Pole katholisch, ein Deutscher Lutheraner würde. Dann würde es zwischen den Kirchenleitungen möglich, über eine Annäherung zu sprechen.

Inzwischen haben Meinungsbefragungen belegt, daß der „religiöse Boom" für die orthodoxe Kirche sein Ende erreicht hat. Die beiden Wissenschaftler S. Filatow und D. Furman stellten dies fest, bestätigten auch eine Sympathie von Gläubigen gegenüber dem Katholizismus. „Die eigentliche Konkurrenz für die Orthodoxie stellen nicht die anderen Religionen dar, sondern die stürmisch anwachsende Kategorie von Menschen ohne konfessionelle Zugehörigkeit, die ‚Christen im allgemeinen'." Die beiden Wissenschaftler haben herausgefunden, daß zahlreiche Befragte, die einmal ihre Sympathie für die orthodoxe Kirche bekundet haben, überhaupt nicht an Gott glauben, sondern an irgendwelche „übernatürlichen Kräfte"; teilweise sei dies verquickt mit einer Begeisterung für „Östliche Weisheit".

Als ein Beispiel für diese geistige Verwirrung kann man die „Muttergottessekte" anführen, die im November 1993 mehrfach in unseren Medien erwähnt worden ist. Niemand weiß, wie viele – vor allem junge – Menschen diese Sekte an sich binden konnte. Sie hatte für den 24. November 1993 das Weltende angekündigt. Die Polizei steht dem Phänomen genauso hilflos gegenüber wie das Moskauer Patriarchat. Muttergottessekten gehören jedoch zu den Sekten des 19. Jahrhunderts auf russischem Boden. Ihr Nährboden ist nicht eine westliche „Häresie". *Paul Roth*

BESPRECHUNGEN

Theologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. v. Walter Kasper u. a. Bd. 1: A bis Barcelona. 3. Aufl. Freiburg: Herder 1993. 15 S., 1406 Sp. Lw. 380,–.

Als die zweite Auflage des altbewährten Lexikons für Theologie und Kirche im Jahr 1957 zu erscheinen begann, war weder vom Zweiten Vatikanischen Konzil noch von den tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüchen der folgenden Jahre etwas zu ahnen. Die Beiträge des Lexikons machten aber deutlich, in welchem Ausmaß sich die Theologie in allen ihren Fachbereichen den Problemen der Zeit geöffnet hatte, und dem heutigen Leser wird geradezu von Seite zu Seite sichtbar, daß die Beschlüsse des Konzils nicht aus heiterem Himmel kamen, sondern die in der modernen Theologie geleisteten Vorarbeiten aufnahmen. In der dritten Auflage waren nicht nur die Ergebnisse und die Rezeptionsgeschichte des Konzils zu berücksichtigen; auch die tiefgreifenden Entwicklungen in Welt und Gesellschaft und ihre Bedeutung für Kirche und Theologie erforderten eine grundlegende Neubearbeitung.

Beibehalten wurde die unter den derzeitigen deutschsprachigen theologischen Lexika einmalige Grundausrichtung einer möglichst umfassenden Enzyklopädie, die durch eine große Zahl auch kleinerer Artikel über Personen und Sachen fast kein Informationsbedürfnis offenläßt. Einige wenige Stichwörter sind weggefallen, viele sind straffer gefaßt. Dennoch ist aufgrund vieler neuer Fragestellungen der Band um 135 Spalten gewachsen, und er endet nicht mehr bei „Baronius", sondern schon bei „Barcelona". Wesentlich ausführlicher als bisher sind die Kontinente behandelt (Afrika, Amerika, Asien, Australien). Erstmals finden sich auch Regionen (Abruzzen, Apulien, Asturien). Zahlreiche neue Stichwörter kommen aus dem Raum der Politik, des Sozialen und des Psychologischen (ABC-Waffen, Abschreckung, Agrarpolitik, Aids, Alleinerziehende, Alleinstehende, Alte Menschen, Asyl, Ausländer, Abwehrmechanismen, Abweichendes Verhalten, Aggression oder Außenseiter) und natürlich der Ökumene (Anerkennung der Ämter). Als Beispiele neuer theologisch-kirchlicher Stichwörter seien genannt: Actuosa participatio, Aggiornamento oder Amtszeit kirchlicher Amtsträger. Dazu kommen natürlich die zahlreichen Institutionen und Personen, die seit 1957 „lexikonreif" geworden sind.

Die großen systematischen Artikel – etwa Ablaß oder Allmacht Gottes – haben, wie die Theologie allgemein, die neuscholastische Methode aufgegeben. Sie beginnen also nicht mehr mit den Aussagen des kirchlichen Lehramts, denen erst dann die Entwicklung in Schrift und Tradition folgt, sondern stellen diese an den Anfang. Beim Stichwort Abstammung des Menschen kam der Abschnitt „dogmatisch" vor dem Abschnitt „naturwissenschaftlich", jetzt ist es umgekehrt. Diese stärkere Hinwendung zur Geschichte, die nicht mehr nur als bloße Vorgeschichte des als normativ aufgefaßten heutigen Standes betrachtet wird, ist eines der signifikantesten Kennzeichen dieser Auflage, im Vergleich zur zweiten Auflage zwar kein Gegensatz, aber eine erhebliche Weiterentwicklung. Besonders deutlich wird dies bei den Stichwörtern Amt (darin mehr als drei Spalten „Frau und kirchliches Amt"), Auferstehung Christi und Auferstehung der Toten. Gerade diese beiden letzten Artikel sind wahre Kabinettstücke der Kunst, einen Sachverhalt auf engstem Raum umfassend und präzis darzustellen. Daß dieses hohe Niveau nicht durchgehend erreicht werden kann, versteht sich bei dem riesigen Stoff eines Lexikons und der großen Zahl der Autoren von selbst. Daher ist in manchen Punkten die zweite Auflage immer noch unentbehrlich, so, um nur ein Beispiel zu nennen, für die Geschichte des Ablasses und die gerade hier so folgenschweren Fehlentwicklungen (diese werden beim Stichwort Ablaß in der jetzigen Auflage nicht erwähnt).

Insgesamt hat jedoch das Herausgebergremi-

um eine bewundernswerte Leistung vollbracht. Wenn die folgenden Bände auf demselben Niveau bleiben – was nicht zu bezweifeln ist – und im geplanten Rhythmus erscheinen – was man nur hoffen kann –, dann wird im Jahr 2001 ein Lexikon vollendet sein, das alle Ansprüche erfüllt, die man vernünftigerweise an ein solches Werk stellen kann. *W. Seibel SJ*

SCHOCKENHOFF, Eberhardt: *Ethik des Lebens.* Ein theologischer Grundriß. Mainz: Matthias Grünewald 1993. 461 S. Lw. 54,–.

Die rasanten Entwicklungen, vor allem im Bereich der Technik, Biologie und Medizin, mit der Erschließung immer neuer Möglichkeiten weitreichender Eingriffe in das Leben in seiner Ganzheit haben eine weltweite ethische Diskussion ausgelöst, die unter dem Stichwort Bioethik geführt wird. Das Wort Bioethik ist relativ neu und wurde erstmals Anfang der siebziger Jahre in der modernen ethischen Debatte in den USA benutzt. Der Begriff Bioethik ist umfassender als der Begriff medizinische Ethik und bezieht sich auf die Moralität der Handlungen bezüglich des Lebens jeglicher Art. Die ethische Frage: Dürfen wir, was wir können? stellt sich angesichts der Fülle und Reichweite der biotechnischen Machbarkeit dringlicher denn je. Welche Techniken und Verfahren dürfen eingesetzt werden? Welche Ziele sollen erreicht werden? Welches sind die entstehenden Folgen oder Gefahren? Um diese Fragen geht es in dem vorliegenden Buch.

In seinem Entwurf einer Bioethik – Schockenhoff spricht, wie der Titel erkennen läßt, auch von theologischer Lebensethik – schafft er in einem ersten Teil zunächst einmal die Grundlagen für den zweiten Teil, in dem er konkrete Problemfelder behandelt. Er beschreitet dabei, um eine prinzipielle Gesprächfähigkeit gegenüber anderen weltanschaulichen und philosophischen Positionen zu bewahren, bewußt den Weg einer philosophischen Begründung und rationalen Argumentation. Denn der „Rückzug auf eine unmittelbar aus Offenbarungsaussagen abgeleiteten oder allein der kirchlichen Tradition verpflichteten Binnenmoral des christlichen Glaubens... (ist) kein gangbarer Ausweg", um die Probleme der modernen industrialisierten Lebenswelt zu bewältigen. Das erste Kapitel (27–49) ist eine Bestandsaufnahme; Schockenhoff setzt sich dort mit den unterschiedlichen Positionen der amerikanischen Bioethik auseinander. Im zweiten Kapitel (50–103) werden die philosophischen Grundlagen der Lebensethik erarbeitet. Behandelt wird die Stellung des Menschen im ökologischen Gesamtsystem der Natur und die Bedeutung dieser Naturverwandtschaft für sein eigenes Personsein. Das dritte Kapitel (104–166) widmet sich den Grundlagen der Lebensethik aus theologischer Sicht. Hier werden der Begriff des Lebens und seine Implikationen aus biblischer Perspektive, die biblischen Grundlagen des Tötungsverbots, die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Welt als Darstellung Gottes behandelt. Im vierten den ersten Teil abschließenden Kapitel (167–209) erörtert Schockenhoff wichtige ethische Prinzipien und Bewertungsmaßstäbe der Bioethik. Es sind dies die Menschenwürde und das Tötungsverbot. Zu Recht betont er, daß es sich dabei nur um ethische Grenzziehung im Sinn von negativen Schranken handelt, positive Zielvorgaben seien damit noch nicht gesetzt. Es bedarf also weiterer ethischer Kriterien. Solche Maßstäbe sind die Rechtfertigung der Ziele (angesichts konkurrierender Dringlichkeiten bei knappen Ressourcen) und die Verantwortung für die Folgen (bei gleichrangiger Gefahrenabschätzung und prospektiver Schadensabwehr).

Nachdem so ein solides bioethisches Fundament geschaffen ist, können dann konkrete bioethische Probleme und Fragen angegangen werden. Im fünften Kapitel (213–286) geht es um die Verantwortung für das eigene Leben. Hier werden u. a. behandelt das Verständnis von Gesundheit und Krankheit, Intensivmedizin, Organtransplantation und die Gentherapie. Das sechste Kapitel (287–340) handelt von der Verantwortung für das fremde Leben. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf der Abtreibung und Euthanasie. Im siebten Kapitel (341–386) geht es um die globale Verantwortung für das bedrohte Leben, näherhin um die aktuellen Themen Bevölkerungswachstum und Familienplanung. Im achten und letzten Kapitel (387–427) setzt sich Schokkenhoff mit der Verantwortung für das tierische Leben auseinander. In der Schlußbetrachtung werden christliche Grundhaltungen der Lebensethik aufgezeigt: Ehrfurcht und Staunen, Mit-

leid und Fürsorge sowie Selbstbegrenzung und Maß.

Um in der bioethischen Diskussion fundiert mitreden und auch die eigenen Positionen und Perspektiven besser beurteilen zu können, bietet Schockenhoff mit seinem Buch sowohl einen aktuellen und gründlichen Überblick über die komplexe bioethische Fragestellung als auch über die biotechnischen Machbarkeiten. Studentinnen und Studenten der Theologie und darüber hinaus alle an bioethischen Fragen Interessierte werden in dem Werk einen wichtigen und sachkompetenten Wegweiser auf dem weiten und schwierigen Feld der Bioethik finden, vor allem was ihre philosophische und theologische Grundlegung betrifft. *J. Reiter*

Gesellschaft

Mit Gewalt leben. Arbeit am Aggressionsverhalten in Familie, Kindergarten und Schule. Hrsg. v. Udo Schmälzle. Frankfurt: Knecht 1993. 372 S. Kart. 34,–.

Der verdienstvolle Sammelband greift das Problem der Gewalt unter der Prämisse auf, daß der Mensch „eine angeborene Neigung zu aggressivem Verhalten" (Bruno Bettelheim) besitze und daß es deshalb Aufgabe der Erziehungsinstitutionen sei, diese Gewalt zu moderieren. Ein solcher anthropologischer Realismus läßt dennoch die konkrete Gewaltsituation nicht aus dem Blick geraten; denn die Ursachen der Gewalt, die dann die latente Gewaltbereitschaft aktivieren, werden benannt, vor allem der Wertkonflikt, der sich zwischen impliziten Verhaltensweisen und dem angesonnenen Wertverhalten (51) auftut, die extreme Leistungsorientierung in der Gesellschaft (225), die hohe Akzeptanz von Gewalt im Alltag (233). Dabei kann auch nicht geringgeschätzt werden, daß Gewaltverhalten durch Vorbildlernen angeeignet wird (245). Da demnach die Gewalt offensichtlich viele Ursachen hat, sich ein interaktionistisches Erklärungsmodell nahelegt, wird es nötig sein, alle allzu vordergründigen „einfachen" Lösungsvorschläge abzulehnen und statt dessen in der bewußten Kooperation von Familie, Kindergarten und Schule am aggressiven Verhalten zu arbeiten. Statt weitere Theorien anzubieten, berichtet U. Schmälzle ausführlich von einem Experiment in der Schule, durch das gezielte Prävention – auch in gemeinsamen Seminaren von Eltern, Lehrern und Schülern – das aggressive Verhalten bearbeitet und eine friedlichere Situation in der Schule ermöglicht wurde. Vergleichbare Erfahrungen aus dem Kindergarten werden bedacht (88). Die bedrängenden Fragen dabei lauten: Ist Gewaltlosigkeit möglich (229)? Gelingt es, am „Runden Tisch" zu einer verständnisvollen Begegnung zwischen den Generationen zu führen (269)? Enthält die christliche Botschaft Imperative, die gleichsam zur Friedfertigkeit zwingen (267, 324)? Die vielen Anregungen für den Alltag in Familie, Kindergarten und Schule gehen leider etwas unter, weil sich viele Themen des öfteren wiederholen und weil eine enzyklopädische Methode (275 ff.) mehr verwirrt als klärt. Dennoch ist der Sammelband, vor allem in den beiden Beiträgen von U. Schmälzle, für die Bewältigung der aktuellen Probleme um Gewalt und Gewaltlosigkeit sehr hilfreich.

R. Bleistein SJ

Gewalt gegen Fremde. Rechtsradikale, Skinheads und Mitläufer. Hrsg. Deutsches Jugendinstitut. München: Deutsches Jugendinstitut 1993. 195 S. Kart.

Der Sammelband aus dem Deutschen Jugendinstitut (München) versteht die derzeitigen rechtsextremistischen Tendenzen in der Jugend als Anstoß zu einer „neuen Jugenddebatte", die Gewalt als Problemanzeige. Die letzte Jugenddebatte entzündete sich Anfang der achtziger Jahre am Jugendprotest und führte zur Gründung einer Enquetekommission des Deutschen Bundestags. Diese neuartige Sicht der heutigen Jugendgewalt versucht die mediengerechte, weil mediengemachte Fixierung auf „Rechtsextremismus, Skinheads, Faschismus" zu überwinden und zu einer gesamtgesellschaftlich bedingten Sicht des beunruhigenden Phänomens zu führen. Erfreulicherweise werden ausführlich die vorliegenden Erklärungsversuche diskutiert, etwa von den Paradoxien jugendlichen Verhaltens (12), von der

Frustrations-Aggressionsthese (23), vom Zusammenhang von Aggression und Regression (32), von der (inzwischen gewonnenen) ambivalenten Sicht von Individualisierungsprozessen (34). Lange wird die These des Wertwandels besprochen (92, 120–124). Nicht zuletzt steht das von Wilhelm Heitmeyer vorgetragene Konzept der „Selbstbehauptung" zur Debatte, „das insbesondere körperliche Gewalt als Mittel zur Durchsetzung von Interessen bzw. von Bewältigung von sozialen und politischen Konflikten akzeptiert und einsetzt" (127).

Im Bericht über diese Theorien, in der Diskussion von Untersuchungsergebnissen (beachtlich die Interpretation biographischer Ansätze in der Leistungsgesellschaft, 127ff.), in der Herausarbeitung der Differenzen (zwischen Jungen und Mädchen, zwischen Ost- und Westdeutschland) wird behutsam mit dem Phänomen umgegangen. Es sollen „erste Klärungsversuche" sein, weil sich „noch viele weitere Fragen stellen" (9). Natürlich sind Jugendhilfe und Jugendarbeit einem großen Handlungsdruck ausgesetzt. Eine Möglichkeit mag dann die „akzeptierende Jugendarbeit" sein, trotz aller ihrer Probleme (181). Leider ebnet dieser letzte Beitrag manche Distinktionen der vorausgehenden Texte wieder ein wenig ein. Dennoch: Ein anregendes Buch, das mit wissenschaftlicher Verantwortung und pädagogischer Weitsicht der Gewalt gegen Fremde gerecht zu werden versucht. *R. Bleistein SJ*

Büchele, Herwig: *SehnSucht nach der Schönen neuen Welt.* Thaur: Kulturverlag 1993. 436 S. Lw. 42,–.

Der Innsbrucker Sozialethiker und Mitarbeiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs hat Aldous Huxleys (1894–1963) schwarze, negative Utopie „Schöne Neue Welt" von 1932 hervorgeholt und kommentiert. Büchele will zeigen, in welchem Widerspruch die totale Vorausplanung, lückenlose Vorhersehbarkeit und Gnadenlosigkeit dieser „Neuen Welt" zu einer dem Menschen gerecht werdenden Welt steht. Im Begleittext entfaltet Büchele eine Anthropologie, der gemäß der Mensch eine unverzweckbare Gabe der Freiheit an die Freiheit ist. Sein Leben habe eine Du- und Wir-Gestalt.

In einem zweiten Teil (217ff.) beruhigt uns Büchele: Wir seien noch nicht in die Huxley-Gesellschaft eingetreten, wohl aber befänden sich unsere westlichen Gesellschaften in einer Phase vor dem Umkippen in die Huxley-Gesellschaft. Zeichen seien die Krise der Technik, die zunehmende Instabilität, die hohlen Sinnhilfen, ein sich abzeichnender Weltbürgerkrieg und der Ruf nach einer zentralen Autorität. Nicht zu übersehen ist, so Büchele, wie viele Menschen den Totalitarismus als begehrenswert ersehnen und ihrem jetzigen Leben vorziehen, welches eben auch Schmerz und Tod, Schmutz und Erbärmlichkeit prägen. Die Sehnsucht, sich selbst abzuschaffen oder jedenfalls sich radikal auszutauschen, um zu einer schmerz- und leidfreien Lusterfüllung und zu einer spannungs-, störungs- und kampffreien Gesellschaft zu gelangen, sei unübersehbar.

Drittens aber versucht Büchele, Mittel aufzuzeigen, um diese Entwicklung zu immer stärkerer Überwachung, Vorplanung und Einheitsnormierung zu stoppen. Er will helfen, einen anderen Weg einzuschlagen. Wenn es aber einen positiven Anfang geben wird, so von Menschen, die mitten in der Entfremdung ansetzen und aus „Grunderfahrungen wirklicher Wirklichkeit" (341) leben (wie mag dies gelingen?). Der Umgang miteinander ist neu zu lernen (344), in „kommunikativer Freiheit", in Kommunikations- und Kooperationsprozessen, welche die Einrichtung der Welt wieder an den ihr zustehenden Ort rücken, Menschen nicht mehr opfern und die Technik in Dienst nehmen (347).

In gefälliger äußerer Form, durchweg brillant geschrieben, mit engagierter Sprache und gelegentlichem Überschwang präsentiert sich Bücheles Werk. Mir erscheint der erste Teil, die Anthropologie, am ausgereiftesten. Der darin an Ferdinand Ulrich („Homo Abyssus") abgestattete Dank erreicht den Philosophen, der unerbittlich die Abgründigkeit des Menschen ausgeleuchtet hat. Büchele reiht sich zugleich in eine politische Tradition ein. Von Etienne de la Boétie bis Alain Finkielkraut ist der Hang des Menschen gegeißelt worden, bereitwillig auf seine Freiheit verzichten zu wollen und sich als Sklave ernähren und ergötzen zu lassen. Diese Kritik findet in Bücheles Schrift eine würdige und alarmierende Fortsetzung. Darüber hinaus trägt er die Botschaft eines Propheten wie Jesaja weiter, der die

Priester als die Führer des Volkes anklagt, ein Bündnis mit dem Tod geschlossen zu haben (Jes 28, 15). Die anthropologische, politische und prophetische Dimension gibt Kriterien an, um von den vielen „frohen Botschaften" die eine „Frohe Botschaft" zu unterscheiden.

N. Brieskorn SJ

HOPKINS Gerard Manley: *Sonnets.* Mit Übertragungen v. Wolfgang Kaussen. Frankfurt: Jutta Kaußen 1993. 114 S. Kart. 30,–.

Erfreulich, Hopkins' Gedichte nach fast vierzig Jahren erneut den deutschsprachigen Lesern vorzulegen. Weniger erfreulich, die vorliegende Übertragung des Sonettwerks als die erste vorzustellen, die „auf die Nachbildung seiner poetischen Textur" (108) abzielt. Der Übersetzer wird die kongeniale Arbeit Irene Behns von 1948 ebenso goutiert haben wie der Rezensent die Interlinearversion von U. Clemen und Fr. Kemp (1954), was z. B. ‚Eurydice' angeht. Dieses Gedicht ist im Sprungrhythmus geschrieben, den der Dichter selbst erfunden hat. In der deutschen Übertragung unmöglich? Mag sein. Im übrigen gibt es bei Gedichtübertragungen Gott sei Dank keine dogmatischen Lösungen. Die Wendung „dappled things" (46) übersetzt Kaussen als „Bildgestalt der Dinge" (47), Behn „getigerte Welt" und Clemen mit „gesprenkelte Dinge". So wird dem Lobpreis auf die Schöpfung eine philosophische, poetische und eher nüchterne Wendung gegeben. Das erste Viertel dieser Ausgabe, die frühen Sonette (curtal sonnets), sind neu übertragen. Bridge schreibt über eines („Der Anfang vom Ende" 19ff.): „In italienischer Form und der Stimmung eines Shakespeare geschrieben." Wie in Prolog (7) und Epilog – „Zu Ehren St. Alphonsus Rodriguez" (97) und „An R.B." (103) – gelingt es Kaussen hier, in Form und Inhalt Kraft und Lebendigkeit zu vereinen. Bei dem Bemühen, die innere Landschaft (inscape) wiederzugeben, bleibt vor allem die Metrik auf der Strecke. Der Preis für den Endreim? Oder liegt uns Zeitgenossen die Gedankenlyrik doch näher als die verpönte Naturlyrik? Zu jedem Thema findet Hopkins eine eigene Komposition, obwohl er seine Zeilen für „lagging lines" (Zauderzeilen) hält. Deshalb ist es gut, eine zweisprachige Ausgabe herauszubringen. Der typische Klang bleibt nur dem Hörenden im Ohr, und wie jeder echte Lyriker will auch Hopkins nicht Leser, sondern Hörer. Bevor er Jesuit wurde, verbrannte er sein Frühwerk. Später schreibt er an Dixon: „Ich lege zwei Sonette bei, Resultate einer ungeheuren, vielleicht übergroßen Bemühung um das Technische, die so weit getrieben ist, fürchte ich, daß die richtige Wirkung schließlich fast aufgehoben wird." Die Spannung, die hier in der Selbstkritik des Dichters deutlich wird, wird wohl keine Übertragung vollständig ausloten können.

G. M. Roers SJ

Franz Joseph van der Grinten zu Joseph Beuys. Hrsg. v. Friedhelm MENNEKES. Köln: Wienand 1993. 200 S. Kart. 56,–.

Über Joseph Beuys hat Franz Joseph van der Grinten schon 1961 geschrieben. Seine erste Ausstellung zu Beuys ist bereits Kunstgeschichte. Erstaunlich, daß erst jetzt ein Band erscheint, der die Schriften über den großen Niederrheiner zusammenfaßt. Kein anderer Kunsthistoriker habe das Werk von Beuys so lange und intensiv begleitet wie van der Grinten, schreibt der Herausgeber. Aber wären die Texte nur kunsthistorisch interessant, sie wären völlig uninteressant. Dem obligatorischen Interview folgen die Schriften nicht chronologisch, wie sie geschrieben wurden, sondern wie sie am besten Leben und Werk des Bildhauers beschreiben: „Die frühen Jahre" (41), sein Verhältnis zur „Natur" (117) oder über die Aktion „Zeige deine Wunde" (176). Ob über „Drucke, Multiplikationen" (101) oder die „Zeichnung als Verlängerung des Gedankens" (73), keiner der Texte beschränkt sich auf eine ausschließlich kunsthistorische Methode oder Betrachtungsweise. Vielmehr heben sie sich deutlich ab von der zumeist nichtssagenden Flut der Beuys-Interpretationen. Nicht Beuyssche Priesterlyrik schreibt van der Grinten, sondern souverän verwandtes Gedankengut über den Künstler greift er auf, so daß jeweils ein Epos entsteht. Er vermag es, als einer der ganz wenigen jene Kompliziertheit und Vielschichtigkeit der Zeichnung bei Beuys ins Wort zu fassen, ohne daß der Eindruck entsteht, seine Texte seien wichtiger als das Werk von Joseph Beuys. Immer tritt der Autor behutsam hinter das Oeuvre zurück und folgt ausdauernd jeder Linie und jeder Farbnuan-

ce, die sich findet. Wie ein Marathonläufer sein Ziel erreicht, so konsequent faßt van der Grinten nahezu spielerisch bildende Kunst sprachlich ins Werk. Kein Halt vor dem Frühwerk, sondern an Antike, Eurasia und Kreuz-Zeichen vorbei, bis er gar Beuys symphonisch, in fünf Sätzen zu Gehör bringt. Diese Arbeit scheint immer wichtiger zu werden, um selbst anerkannte Kunstexperten wie Werner Spies vor Polemik (FAZ 18. 9. 1993) zu bewahren. Van der Grinten kennt keine Doktrin, es sei denn die unmißverständliche Offenheit gegenüber jedwedem Kunstschaffen, das er seismographisch genau notiert. Auf sein Bedauern darüber, nicht in den zwanziger Jahren jung gewesen zu sein, tröstet ihn ein Freund: „Das sehen Sie falsch. Jede Generation hat ihren Picasso und Klee; Sie müssen den suchen, der Ihrer Generation angehört" (11). Ohne die Schriften von Franz Joseph van der Grinten zu Joseph Beuys wäre Picasso vielleicht der größte Künstler des 20. Jahrhunderts. So aber muß er sich den Ruhm mit Beuys teilen. *G. M. Roers SJ*

ZU DIESEM HEFT

In der Kirche ist eine Tendenz zu beobachten, die Fülle des Glaubens als eine Vielzahl gleich verbindlicher Aussagen zu verstehen. Gleichzeitig wächst die Differenz zwischen der amtlichen Lehre und dem allgemeinen Glaubensbewußtsein. In dieser Situation kommt dem traditionellen Begriff der „Fides implicita", des „eingeschlossenen Glaubens", neues Gewicht zu. Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, skizziert die Geschichte dieser Lehre und hebt besonders ihre ökumenische Bedeutung hervor.

Albert Gerhards, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn, befaßt sich mit dem spannungsvollen Verhältnis von Kirche und Künsten. Aus der Sicht der Liturgiewissenschaft zeigt er, wie das herkömmliche Indoktrinationsmodell zugunsten einer Inkulturation überwunden werden kann.

Bei der Suche nach Gründen für die vielfachen Ausbrüche der Gewalt in unserer Gesellschaft greift jede monokausale Erklärung zu kurz. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, macht deutlich, wie fruchtbar hier die Ergebnisse der sozialpsychologischen Aggressionsforschung sind und interpretiert den Weg aus der Gewaltsamkeit, den die Bergpredigt weist.

In der afrikanischen Theologie ist im Unterschied zur Christologie die Lehre von der Kirche noch wenig entwickelt. Bénézet Bujo, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg (Schweiz), stellt ein Modell vor, das von der speziell afrikanischen Art des Kircheseins ausgeht.

In der Literatur über die Handschriftenfunde in den Höhlen von Qumran finden sich die gegensätzlichsten Meinungen und Behauptungen. Ferdinand Rohrhirsch, Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Katholischen Universität Eichstätt, prüft die Stichhaltigkeit und Überzeugungskraft der jeweiligen Argumente.

Jahr der Familie

Die Generalversammlung der Vereinten Nationen erklärte am 8. Dezember 1989 das Jahr 1994 zum Internationalen Jahr der Familie und gab diesem Jahr als Motto mit: „Die Familie: Ressourcen und Aufgaben in einer sich wandelnden Welt". Vor allem die lokale, regionale und nationale Ebene sollte im Blick sein, wenn die Familie in ihren Aufgaben unterstützt, die ihr innewohnende Kraft gefördert und ein integriertes Bild im Hinblick auf die Familienmitglieder, auf die Gemeinschaft und die Gesellschaft entwickelt wird. Die leicht abgehobene Thematik wird mit der konkreten Situation in aller Härte konfrontiert, wenn man sich an Länder wie Jugoslawien, Sudan, Irland oder Rußland erinnert.

Was könnte dieses Jahr für Deutschland bedeuten? Hier ist die Familie zumindest in den Wissenschaften – von der Familiensoziologie bis zur Familienpsychologie – ein großes, aktuelles Thema. Handbücher zum Thema beweisen es. Ein differenziertes Bild wird von ihnen erhoben: nicht mehr eine bürgerliche Dreigenerationenfamilie, also eine Großfamilie, sondern eine Kernfamilie, die zudem in vielfältigen Ausprägungen existiert – es sei erinnert an „nichtverheiratete Lebensgemeinschaften, Alleinerziehende und andere Generationenbeziehungen" (Gudrun Cyprian) – und vom Gesetzgeber im Sinn von Artikel 6 des Grundgesetzes als Familie verstanden wird.

Diese Pluriformität von Familien wird durch das Kindeswohl gerechtfertigt und stellt offensichtlich zugleich eine individuelle Antwort auf die Nöte und Herausforderungen der heutigen komplexen Gesellschaft dar. So schön dies alles aufs erste klingen mag, auch dieser weite Familienbegriff bringt seine Probleme mit sich. Die in ihm greifbare Individualisierung der Lebensläufe und die Pluralisierung von Lebenslagen machen gewiß ein Charakteristikum der Moderne aus. Doch darf man auch fragen: Würde nicht auch eine etwas größere strukturelle Klarheit und institutionelle Stabilität von Familie dem Kindeswohl dienen? Zumal dann, wenn man als die „neue" soziale Frage das Verlangen nach Sinn, Geborgenheit erkennt?

Eine zweite Frage betrifft ebenso die ganze Gesellschaft. Man äußert sich bei Sonntagsreden gern mit großem Beifall für die Familienfreundlichkeit. Die schöne Aussage im Optativ gerät schnell ins Zwielicht, wenn ihr die andere Aussage von der „Rücksichtslosigkeit der Gesellschaft gegenüber der Familie" entgegengestellt wird. Konkret handelt es sich dabei um die Möglichkeit von Teilzeitarbeit, von flexibler Arbeitszeit für Mütter und Väter, um Betreuungsangebote am Arbeitsplatz, um die Vermeidung von Mobilität, um die Hochschätzung von gewachsener Nachbarschaft. Die ökonomischen Investitionen bei der Verwirklichung solcher Ziele verlangen nicht nur Kreativität und Phantasie, sondern auch Finanzen, näm-

lich um den Preis eines niedrigeren gesamtgesellschaftlichen Sozialprodukts. Muß der humane Gewinn an glücklichen Familien, lebensfrohen Kindern, ausgeglicheneren Eltern hinter dem ökonomischen Nutzen zurückstehen? Wem soll die Wirtschaft eigentlich dienen?

Die angemessene Antwort auf dieses Problem einer familiengerechten Arbeitsgesellschaft wäre vermutlich auch ein Beitrag zur Behebung der Kinderlosigkeit. Wenn aus den am Anfang einer Ehe gewünschten zwei Kindern am Ende nur das eine geworden ist, liegt es auch an den fehlenden gesellschaftlichen Hilfen: am Betreuungsangebot in Hort und Kindergarten, an der kindgerechten Wohnung und am Wohnumfeld (Spielplätze wie Spielstraßen). Wie aus den Statistiken der letzten Jahrzehnte zu entnehmen ist, reichen Kinder- und Erziehungsgeld allein nicht aus zur Veränderung dieser Situation von Kindern, die wie auf Inseln in einer kinderarmen Gesellschaft leben. Könnte Kinderfreundlichkeit nicht insgesamt zu einer humaneren Gesellschaft beitragen?

Wenn zudem eine bereits ältere Erkenntnis der Familiensoziologie darauf hinweist, daß es auch heute „eine disperse und mobile Großfamilie" (Elisabeth Pfeil) gibt, dann drängt sich die Frage auf: Was tut die Gesellschaft, um den von der Familie entfernt wohnenden Großeltern, Onkeln und Tanten, Vettern und Nichten die Kommunikation und Begegnung preiswert zu ermöglichen? Der Blick in die Tarife der Deutschen Bahn und in die Gebührenhefte von Telekom und Post läßt die Chancen zur Kommunikation rasch schwinden.

Wenn aber diese verstreute und bewegliche Großfamilie wohl eine vorherrschende Gestalt von Familie ausmacht, dann liegt die weitere Frage nahe, ob die Kirche sie bereits realisiert hat oder ob sie immer noch der bürgerlichen Großfamilie als dem „christlichen Idealtyp" anhängt und nachtrauert. Wo würde sich die neue Sicht bemerkbar machen? Etwa in der Feier kirchlicher Feste mit solchen Großfamilien, gerade bei der Feier der Sakramente? Diese Feiern, die durchweg viele Verwandte und Bekannte aus der Ferne zusammenführen, wären ebenso wichtig wie die Integration der unvollständigen Familien in den Alltag einer christlichen Gemeinde. Beides diente der Stabilisierung der Familie. Eine Kirche, die sich auf solche Weise in Dienst nehmen ließe, könnte gerade den Kirchenfremden von heute die Erfahrung vermitteln, daß sich in der Kirche etwas von einer „Gottesfamilie" widerspiegelt. Je lockerer und menschenfreundlicher dies gelänge, um so mehr wäre diese „Familien-Kirche" auch familienpolitisch wirksam und trüge zudem dazu bei, daß die Generationen auch in den Familien mehr zueinander fänden und daß auch die Alten und Kranken wie selbstverständlich dazugehörten. Auch ein Jahr der Familie in der Kirche ist angesagt. *Roman Bleistein SJ*

Josef Fuchs SJ

Gibt es in sich schlechte Handlungen?

Zum Problem des „Intrinsece malum"

Es hat sich als römischer Brauch entwickelt, daß ein wichtiges vatikanisches Dokument, zum Beispiel eine päpstliche Enzyklika oder ein Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre, im nachhinein in einer Serie von Kommentaren zum Dokument als ganzem oder zu einzelnen Punkten desselben in der vatikanischen Tageszeitung L'Osservatore Romano von verschiedenen Fachleuten erläutert wird. Die Kommentarserie wird nachher häufig als Taschenbuch in mehreren Sprachen veröffentlicht. Zur päpstlichen Moralenzyklika Veritatis splendor, die am 5. Oktober 1993 veröffentlicht wurde, sind bis Ende Januar 1994 schon weit über zwanzig solcher Kommentare erschienen.

Drei Kommentare

Der Osservatore Romano vom 4. Dezember 1993 brachte einen Kommentar zum Thema „Gli atti intrinsecamente cattivi" (Die in sich schlechten Handlungen, statt der lateinischen Fachterminologie „actus intrinsece mali", oder kurz „intrinsece malum") als Nr. 16 der Serie „Riflessioni sull'enciclica di Giovanni Paolo II Veritatis splendor". Eine Besonderheit dieses Kommentars ist es, daß er gleichzeitig von zwei Autoren gezeichnet ist, die überdies beide ursprünglich nicht Theologen sind: John Finnis, Australier, Jurist, doziert Recht an der englischen Universität Oxford und ist augenblicklich auch Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission; Germain Grisez, US-Amerikaner, ursprünglich Philosoph, wechselte vor Jahren als Selfmademan zur Moraltheologie und doziert jetzt diese Disziplin am Mount St. Mary's College in Maryland/USA (zitiert: Finnis-Grisez). Die Themenwahl der Autoren versteht sich von ihrer gemeinsamen und allgemein bekannten Gegnerschaft zu den teleologischen Tendenzen in Ethik und Moral; solche Tendenzen sind aber vielfach bei den Kritikern, auch den gemäßigten Kritikern der Lehre von den innerlich schlechten und darum jede Ausnahme verbietenden Handlungen im Spiel.

Das Thema vom jede Ausnahme ausschließenden Intrinsece malum ist zweifellos ein Kernstück der päpstlichen Moralenzyklika. Grisez nennt es in seinem Enzyklikakommentar „Revelation versus dissent", dem ersten von zehn Kommentaren im

englischen Wochenmagazin The Tablet vom 16. Oktober 1993, einfachhin „das Zentralthema" der Enzyklika[2] (zitiert: Grisez). Es gehe demnach in der Enzyklika vor allem um die „Bestätigung der Universalität und der Unabänderlichkeit der sittlichen Gebote, insbesondere jener Gebote, die immer und ausnahmslos innerlich schlechte Handlungen untersagen"; es gehe insofern um die Verteidigung „der traditionellen Morallehre" gegen oppositionelle Versuche, die aber, weil Opposition gegen eine bestimmte Tradition und damit als kritisches Element in der kirchlichen Morallehre, abzulehnen seien. In der gleichen Tendenz wie Grisez veröffentlichte Finnis den letzten – glänzend geschriebenen – Kommentar der Zehnerreihe „Beyond the encyclical" in The Tablet vom 8. Januar 1994 (zitiert: Finnis).

Es müßte sich lohnen, sich auf ein Gespräch mit der so erklärten Absicht der Kommentare von Finnis und Grisez einzulassen. Zweifellos, die Verteidigung einer Morallehre, die sich auf eine kirchliche Tradition berufen kann, vermag sich möglicherweise als einen ehrenvollen Umgang mit der Tradition zu verstehen. Doch verschließt sich die Berufung auf eine bestimmte Tradition und die Identifizierung mit ihr jeder weitergehenden sittlichen Reflexion. Darum ist diese Weise des Umgangs mit der Tradition nicht der einzige ehrenvolle Umgang mit ihr. Denn eine sittliche Tradition ist in menschlicher Geschichte geworden. Was aber als Tradition geschichtlich geworden ist, steht einerseits zweifellos unter dem Einfluß bestimmter Erkenntnisse und Wertungen eben dieser Geschichte, hat sich aber andererseits vielleicht noch nicht mit dem auseinandergesetzt, was eine spätere und auch die heutige Geschichte an andersartigen und neuen Erkenntnissen und Wertungen hinsichtlich der Tradition gefunden haben könnte.

Die in einer Geschichte gewordene sittliche Tradition bezieht sich immer auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft; das ist zweifellos ein Universale. Aber das Universale Mensch und menschliche Gesellschaft ist vielfach in jeweils partikulärer Weise geschichtliche Wirklichkeit. In einer traditionellen sittlichen Norm bezieht man sich auf eben diese universal-partikuläre geschichtliche Wirklichkeit. Ihr menschlicher Sinn und ihre menschliche Bedeutung ist entsprechend nicht rein universal, sondern universal-partikulär gedeutet. Und der dem Menschen geziemende Umgang mit dieser Wirklichkeit wird aufgrund solcher Einsicht sowie der reflektierten Einsicht in gelebte Erfahrung sittlich beurteilt und in Normen gegossen. Deren Formulierung bedingt eine Art von Selbstgerechtigkeit, falls sie nicht die doch sehr begrenzte Grundlage solcher Beurteilung und ebensowenig die Möglichkeit eines Wertekonflikts bemerkt und berücksichtigt. Sie erfolgt demnach in der Weise einer universalen Normierung und bemerkt nicht, daß es sich eigentlich nur um eine Generalisierung, eine Verallgemeinerung handelt. Was in einer Tradition universal-menschlich ist, bleibt; was sich dagegen auf eine spezielle Partikularisierung des Universalen bezieht und also nur Generalisierung ist, muß nicht bleiben, es wird die noch werdende Partikularisierung in fortschreitenden sittlichen Beurteilungen berücksichtigen müssen.

Die Verteidigung einer gewordenen Tradition (wie im Fall Grisez) kann von leidenschaftlicher Liebe zur Wahrheit zeugen, die man in ihren Inhalten finden zu können glaubt. Es gibt aber auch ein anderes und nicht weniger ehrenwertes Verhalten zur Tradition und ihren Inhalten, das keinesfalls negativ als ungebührliche Kritik gesehen werden darf, das sich vielmehr ebenfalls als leidenschaftliche Liebe zur Wahrheit – gemeint ist sogar: zur größeren Wahrheit – aufgrund einer Reinigung und Bereicherung durch neuere Erkentnisse und Wertungen bezeugen kann. Es sucht die größere Befreiung des Menschen durch mehr Wahrheit und steht so im Dienst an der Würde des Menschen.

Verbotsnormen

Sittliche Normen verdanken sich naturgesetzlicher, also menschlicher Einsicht und menschlicher Beurteilung durch die vom Schöpfer verliehene menschliche Vernunft im Gewissen, und dies zwecks geschöpflicher Teilhabe an der ewigen göttlichen Weisheit; was grundsätzlich menschlicher Einsicht unzugänglich ist, kann nicht zum Bereich menschlicher (aber in Gott fundierter) Sittlichkeit gehören; die christliche Sittlichkeit schließt jede rein heteronome (auch eine nur göttliche) Sittlichkeitsbegründung aus. Die naturgesetzliche Begründung der sittlichen Normen wird auch in den zitierten Kommentaren erwähnt, wenn auch merklich weniger als in der kommentierten Enzyklika selbst. In den Kommentaren wird eher und stärker die Autorität der sittlichen Normen im Glauben und in der Offenbarung sowie in der kirchlichen Lehre gesucht; ob man den Einwand fürchtet, naturgesetzliche Einsicht könne – als nur menschliche – nicht ebenso sicher wie Gottes Wortoffenbarung unbedingte göttliche Autorität in den gefundenen sittlichen Normen garantieren?

Mit einer langen moraltheologischen Tradition wird in den beiden zuerst zitierten Kommentaren – auf der Linie der Enzyklika – sehr deutlich zwischen zwei Arten von sittlichen Normen unterschieden: Es gibt affirmative Normen, die positiv eine bestimmte Handlung oder Handlungsweise fordern (z. B. die Eltern ehren, die Kinder gut erziehen); wie sich das je zu konkretisieren hat, läßt sich nicht allgemein festlegen. Und es gibt negative, also Verbotsnormen, die anders als die affirmativen Normen eine absolute untere Grenze markieren, die also eine bestimmte Handlung oder Handlungsweise unterhalb einer bestimmten Grenzlinie absolut verbieten und demnach unter keinen Umständen eine Ausnahme gestatten können. Auf diese letzteren Normen konzentriert sich der Kommentar von Finnis. Allerdings sei nebenbei bemerkt, daß auch die Nichterfüllung einer konkret erforderlich gewordenen Erfüllungsweise eines affirmativen Gebots jeweils in sich schlecht ist; die Kommentatoren gehen darauf nicht ein, es ist nicht das von ihnen zu behandelnde Thema, weil es nicht das Zentralthema der Enzyklika ist. Denn

dort geht es vor allem um die Verbotsnormen, um ihr Intrinsece malum. Wenn diese „in sich Schlechtes" untersagen wollen, müssen sie selbstverständlich als universal, unabänderlich und jegliche Ausnahme verbietend verstanden werden.

Ist das moralische Verbot des Ehebruchs – ein Beispiel, das die beiden zuerst zitierten Kommentare der Enzyklika entnehmen – ein Intrinsece malum und darum universal und unabänderlich? So verstehen es die beiden Kommentare ausdrücklich; dies sei so wegen des Objekts dieser Verbotsnorm, nämlich Ehebruch. Eine Ausnahme gegenüber diesem Verbot könne unter keinen Umständen, zu keiner Zeit und für kein noch so hohes Gut statthaft sein. Ehebruch ist dabei verstanden als Geschlechtsverkehr, von dessen beiden Partnern wenigstens einer mit einer dritten Person verheiratet ist. Im vorchristlichen jüdischen Verständnis (auch im ursprünglichen Dekalog) war das anders; man machte in der Ehe einen grundlegenden Unterschied zwischen Mann und Frau: Die Frau war – insofern Gattin – als Eigenbesitz des Mannes verstanden. Demnach konnte eine Frau sich durch Ehebruch nur gegen die eigene Ehe (gegen ihren Gatten) verfehlen, der Mann dagegen nur gegen eine fremde Ehe (gegen deren Ehegatten). Wie war das bei den Zeitgenossen Jesu? Offensichtlich hat sich hinsichtlich des Ehebruchs ein Wandel der sittlichen Auffassung zwischen den beiden Testamenten unserer (einen) Bibel vollzogen. Immerhin waren Ausnahmen von dem, was hier und dort – wenn auch aus sachlich verschiedenen Gründen und darum als verschiedene Wirklichkeiten – als Ehebruch verstanden wurde, wie es scheint, nicht akzeptiert. Selbst dem König David wurde sein Ehebruch mit der Frau seines Untergebenen Urija (samt der im nachhinein veranlaßten Tötung Urijas) vom Propheten Natan als Sünde vorgeworfen (2 Samuel 11 und 12). Allerdings lesen wir kein negatives Wort gegen Batseba, die ja doch auch die Ehe mit ihrem Gatten Urija brach, indem sie dem König David zu Willen war. Wir werden uns nicht vorzustellen wagen, ob sich nicht in noch unbekannten künftigen kulturellen Situationen auch hinsichtlich der Ausnahmslosigkeit einmal eine Änderung ereignen kann, wie sie hinsichtlich der Universalität und Unabänderlichkeit zwischen Altem und Neuem Testament langsam geschehen ist – vielleicht eine seltene Ausnahme zum Beispiel zwecks eines hohen Zieles und im gegenseitigen Einverständnis.

Es sollte nicht a priori als verwegen bezeichnet werden, wenn man solche Gedanken aufkommen läßt, statt sie absolut abzuweisen. Denn die Feststellung des Intrinsece malum sowie der Universalität und der Unabänderlichkeit des Verbots des Ehebruchs haben wir ebensowenig aus einem direkten Einblick in Gottes Weisheit wie unser Wissen um das sittliche Verbot des Ehebruchs als solchen. Sie entstammen sowohl im Alten wie im Neuen Testament dem menschlichen Suchen, Einsehen, Finden und Urteilen in dem von Gott uns geschenkten Licht unserer Vernunft im Gewissen. Sie sind also naturgesetzlicher Art; sowohl ihr materialer Inhalt wie ihre Festlegung als Intrinsece malum unterliegen demnach bei aller Stetigkeit eines grundlegenden Universale der geschichtlichen Bedingtheit durch sich

verändernde Partikularität des Menschseins, durch verschiedene Sinn- und Bedeutungserfassung ihrer universal-partikulären Gegebenheit und durch eine darauf gründende verschiedene sittliche Normierung. Es ist demnach auch auf unserem Weg zum Finden der heute gelten sollenden sittlichen Wahrheit, auch zum Finden der Wahrheit auf Umwegen, eine wenigstens zeitweilige Einseitigkeit oder gar ein Irrtum nicht ausgeschlossen. Was unsere Einsicht uns zu geben vermag, ist nicht immer schlagende Evidenz, ist vielmehr weitgehend – und oft nur mit großer Mühe zu erlangende – Einsicht mit nur moralischer Sicherheit; sie muß und kann für unser Alltagsleben genügen. Wäre es anders, dann wären wir irgendwie wie Gott. Ist unser Verlangen nach absolut sicheren Sittlichkeitsnormen nicht ein Verlangen nach etwas, was uns Gott in unsere Hände gäbe, so daß wir ihm gegenüber unabhängig und absolut sicher sein könnten?

Das spezifizierende Objekt

Das Intrinsece malum sei, so wird ausgeführt, vom Objekt einer Handlung bestimmt, das als möglicher Gegenstand einer freien Wahl gesehen wird. Ehebruch wird, als möglicher Gegenstand einer freien Wahl, von seinem alttestamentlich oder neutestamentlich umschriebenen Objekt her als innerlich schlecht, wenn auch je verschieden, beurteilt. Wegen seiner inneren Schlechtigkeit wird es darum als gleichgültig angesehen, unter welchen besonderen Umständen (z. B. eine bekannte Dame oder eine aidskranke Frau als Partnerin) oder zu welchem Zweck (z. B. ein Erlebnis oder ein finanzieller Gewinn) er geschieht; besondere Umstände, Zielsetzungen oder Folgen könnten das Intrinsece malum des Ehebruchs nicht ändern, sie könnten nur eine zusätzliche sittliche Qualifizierung beisteuern. Diese Aussage scheint jedoch alles andere als evident zu sein.

Die Kommentatoren (vor allem Finnis) wählen ein zweites Beispiel aus der Enzyklika: in Freiheit eine Handlung setzen, die den Tod eines Unschuldigen herbeiführt. Freiwillige Tötung eines Unschuldigen gilt als das Objekt der als innerlich schlecht beurteilten Handlung. Besondere Umstände (z. B. bestimmte Folgen) oder spezielle Zielsetzungen (z. B. Ausschaltung eines Konkurrenten oder eines Verführers) würden nichts an der sittlichen Beurteilung des Objekts „Tötung eines Unschuldigen" ändern. Es ist bemerkenswert, daß nicht einfachhin Tötung als ein Intrinsece malum bezeichnet wird. Die Handlung „Tötung" ist erst in Gemeinschaft mit dem besonderen Umstand „eines Unschuldigen" und der Zielsetzung (z. B. Strafe) das Objekt der in sich schlechten Handlung; weiter hinzukommende Umstände oder Zielsetzungen würden dann allerdings am sittlichen Urteil „Intrinsece malum" nichts zu ändern vermögen. Das ist beachtlich: Es gibt Fälle, in denen Umstände und Ziel die sittliche Qualifizierung einer Handlung grundlegend bedingen können, und Fälle, in denen das nicht so ist.

Das hängt offensichtlich davon ab, ob die den Umständen vorausliegende Wirklichkeit als sittlich schon qualifiziert angesehen wird oder nicht (im Beispiel: das menschliche, aber nicht notwendig sittliche Übel „Tötung"). Das müßte nachdenklich machen: Wird die sittliche Bedeutung von Umständen und Zielsetzungen in nicht wenigen Fällen vielleicht zu gering bewertet? Und wird die Festlegung dessen, was als Objekt einer sittlich zu qualifizierenden Handlung anzusehen ist, oft nicht zu eng angesetzt? Zum Thema Tötung bemerkt Thomas von Aquin: „Es gibt aber auch Handlungen, die – rein für sich betrachtet – etwas Übles und Ungeordnetes an sich haben, die aber aufgrund besonderer hinzukommender Umstände gute Handlungen werden; so ist das Töten eines Menschen in sich ein Übel; wenn aber der Umstand hinzukommt, daß es sich um das Töten eines Übeltäters ... handelt, dann ist die Handlung keine Sünde, sondern eine Tugend."[1] (Die letzte Aussage würden wir *heute* wohl so generell nicht zu machen wagen.)

Die Moraltheologie der Vergangenheit hat eine Lehre über die Quellen der Sittlichkeit erarbeitet; sie zählt deren drei auf: das Objekt, die besonderen Umstände (einschließlich Folgen) und das bei einer Handlung von ihrem Träger verfolgte Ziel. Müßte nicht statt des ersten Gliedes der Dreiteilung (das Objekt allein) die Gesamthandlung – Objekt, Umstände (u. a. Folgen) und Zielsetzung – als das eine und eigentliche Objekt der intendierten Handlung gesehen werden, dies zumal, da erst die Zielsetzung erkennen läßt, was die Handlung eigentlich ist und als was sie darum intendiert und gesetzt wird (im genannten Beispiel: Tötung als Mord, aus Notwehr oder als gerechte Strafe?)

Handelt es sich bei einer schwierigen Schwangerschaft, die den Tod von Mutter und Kind erwarten läßt, um berechtigten Schwangerschaftsabbruch (sittliche Beurteilung der Gesamthandlung, samt dem Ziel der Erhaltung des Lebens der Familienmutter, als das eigentliche Objekt: so urteilt die Moraltheologie heute weitgehend), oder um unberechtigte Abtreibung (sittliche Beurteilung allein der Tötung des Fötus als Objekt der Handlung)? Finnis bringt noch andere Beispiele für die Tötung eines Unschuldigen, zum Beispiel Euthanasie in schwersten Fällen. Die Findung solcher Normen ist auch für gute Christen nicht immer ein leichtes Unternehmen. Aber auch viele nachchristliche Menschen mühen sich ernstlich um verantwortliche Lösungen; sie folgen nicht immer leichtfertig dem, und rechtfertigen es, was sie zunächst wünschen; hier dürfte das harte Urteil von Finnis der Wirklichkeit nicht ganz gerecht werden. Selbst die Katholiken, die sittliche Normen und die Offenbarung annehmen, tun sich da oft sehr schwer und kommen nicht alle zum gleichen Urteil (vgl. Gaudium es spes, Nr. 43). Wenn Finnis meint, es bedürfe „göttlich gegebener Normen", um zu gültigen Urteilen in nicht leicht zu lösenden Problemfällen kommen zu können, müßte er zur Kenntnis nehmen, daß wir diese göttlich gegebenen Normen nicht haben. Die Wortoffenbarung gibt sie nicht her. Und die Berufung auf Röm 2, 14f. hilft nicht; denn diese Stelle sagt nur, wie schon erwähnt, daß wir im Gewissen die Möglichkeit haben, uns selbst

um die je richtigen Lösungen zu mühen, und nicht immer ohne Erfolg, wie Paulus selbst sagt.

Während sich die genannten Kommentatoren mit der Enzyklika hauptsächlich der beiden Beispiele Ehebruch und Tötung eines Unschuldigen bedienen, berufen sich andere Autoren – und wohl öfter – auf die Beispiele Masturbation und Kontrazeption. So geschah es auch 1984 auf einer Arbeitstagung amerikanischer Bischöfe in Dallas (Texas); ihre Texte sind veröffentlicht[2]. Der damalige Referent befürchtete, daß heutige Moraltheologen die Handlungen, die Masturbation und Kontrazeption genannt werden, rein als physische und nicht gleichzeitig als mögliche personale Handlungen betrachten, die aber als personale selbst und von sich aus notwendig einen sittlichen Inhalt haben; und offenbar meint er: einen ganz bestimmten (von ihm aber nicht benannten) sittlichen Inhalt, und daß dieser Inhalt jedenfalls ein Intrinsece malum sei.

Das müßte dann zum Beispiel in den verschiedenen selbststimulierenden Handlungsweisen das gleichartige und gleich gravierende sittliche Übel sein. Aber ist die Selbststimulierung wirklich in sich dieses eindeutig bestimmte und gleich gravierende sittliche Übel? Die Moraltheologen haben seit Jahrhunderten darüber nachgedacht und geschrieben, was eigentlich das Übel sei, aufgrund dessen jede Selbststimulierung als sittlich schlecht, als ein Intrinsece malum angesehen werden müsse. Wenn es ein solches sittliches Übel als Intrinsece malum ist, dann ist es im Grund immer das eine und gleiche sittliche Übel, unabhängig davon, ob es sich dabei um das Suchen eines kurzen Lusterlebnisses handelt, um das Nachgeben des pubertierenden Jugendlichen gegenüber einem sexuellen Bedrängtsein, um das Greifen nach einer dringend benötigten Entspannung, um die Ermöglichung eines Ehetauglichkeitstests, um die Zubereitung einer beabsichtigten künstlichen Befruchtung oder auch um das Ausweichen vor einer drohenden schweren Erkrankung. (Psychotherapeuten und Priesterseelsorger werden Fälle wie den folgenden kennen: Ein älterer Mann wird seit Jahren jede Nacht physisch und psychisch zur „Masturbation" gedrängt; da er aber auf keinen Fall „sündigen" will, widersteht er immer, findet daher überhaupt keinen Schlaf mehr und fürchtet nun infolgedessen, die Arbeitskraft und sogar „den Verstand" zu verlieren.)

Die Beispiele sollten zeigen können, daß das Objekt der jeweils intendierten Gesamthandlung nicht ein Intrinsece malum „Masturbation" ist, sondern ein (um die scholastische Terminologie zu gebrauchen) der (wenn auch geschichtlich beeinflußten) „rechten Vernunft" entsprechendes (somit berechtigtes) oder nicht entsprechendes (somit – gewichtiges oder weniger wichtiges – unberechtigtes) Verhalten im Bereich der plural bedeutsamen Sexualität. (Die traditionelle gravierende Intrinsece-malum-Beurteilung ist allerdings seit dem fünften oder sechsten Jahrhundert in der kirchlichen Moral – wenn auch erst seit einigen Jahrhunderten in dieser Terminologie – immer wieder gelehrt worden, ausdrücklich und mit eindeutigen Worten in einem offiziellen römischen Dokument erstmalig am Ende des

zweiten Jahrtausends: 1975 in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Persona humana"). Daraus würde nun keineswegs folgen, daß die Selbststimulierung eine sittlich gleichgültige Angelegenheit ist, sondern nur, daß sie nicht einfachhin „in sich" sittlich schlecht ist oder gar in jedem Fall ein gleichermaßen gravierendes sittliches Übel.

Und das weitere Beispiel, die Kontrazeption? Das Problem ist ja – vor allem wegen des ambivalenten Wertes „Ausrichtung auf Zeugung" – vielfach gar nicht ein Intrinsece malum „Kontrazeption", sondern die Lösung eines Werte- oder Normenkonflikts. Darauf haben nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanae vitae (1968) die französischen Bischöfe in ihrem Hirtenschreiben aufmerksam gemacht (Nr. 12). Sie meinten, wenn in einem konkreten Fall ein Leben gemäß der Norm von Humanae vitae, der gute Bestand der Ehe und das Wohl der schon vorhandenen Kinder nicht gleichzeitig verwirklicht werden können, also in Konflikt geraten, dann müßten die Gatten das Gesamt dieser Situation betrachten und im Licht der Vernunft im Gewissen herausfinden, welchem der drei fordernden Güter hier und jetzt der Vorzug zu geben sei. In eine ähnliche Richtung wies ein Jahr vor Humanae vitae eine Kleinschrift von Gustave Martelet[3], auf die sich Papst Paul VI. kurz nach Humanae vitae (31. 7. 1968) vor einer Pilgergruppe französischer Frauen zustimmend berief.

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren, kirchlich zumal im Bereich des Lebensschutzes, der Lebensweitergabe und der Sexualethik; es sei dazu hier nur auf einen vorzüglichen Beitrag meines Kollegen Klaus Demmer verwiesen[4]. Wenn also Ehebruch, Tötung eines Menschenlebens, Masturbation, Kontrazeption nicht einfachhin als solche ihre innerliche sittliche Qualifizierung haben zu scheinen, sondern erst als Teilelement einer intendierten Gesamthandlung (Objekt, Umstände/Folgen, Ziel), dann ist ihre Beurteilung als ein eindeutiges Intrinsece malum kaum begründet. Bei der Beurteilung der Gesamthandlung ist natürlich auch immer darauf zu achten, welche Relevanz für eine sittliche Beurteilung die Einzelelemente haben. Hinsichtlich der Folgen melden aber Finnis-Grisez an, daß man doch nie alle Folgen voll voraussehen könne und diese somit in der Gesamtbetrachtung nicht genügend wirksam werden könnten. Aber pflegen wir uns bei unserem täglichen Handeln – mit Recht – nicht zufriedenzugeben mit einer hier und jetzt möglichen und verantwortlicherweise genügenden Voraussicht der Folgen unseres Handelns?

Aus den voraufgehenden Überlegungen dürfte sich eines ergeben: Wenn es hieß, daß unsere gute Bereitschaft zu den Abstracta „gerecht sein", „wahrhaftig sein", „keusch sein" usw. uns nicht sagt, was gerecht, wahrhaftig, keusch usw. konkret im täglichen Leben bedeuten, dann wird dies jeweils in der praktischen Vernunft im Gewissen aktiv (und in diesem, und nur in diesem Sinn „schöpferisch") gesucht, als sittliche Forderung der Wirklichkeit entdeckt und gefunden werden müssen. Dann bedeutet das weniger ein einfaches Zurückgreifen auf irgendwelche abstrakte

Intrinsece mala, sondern die je neue Reflexion auf das Gewicht aller Elemente der Handlung als ganzer, um das richtige konkrete Verhalten zu finden. Bei diesem Suchen ist die Gutheit der suchenden Person immer gegenwärtig, sie trägt es sogar, läßt es also nicht zu einem sittlich bedeutungslosen rein sachlichen Kalkül werden, wie es leider in den Kommentaren und anderswo heißt. Aufgrund solcher Mißverständnisse heutiger moraltheologischer Bemühungen erklärt sich die Gegnerschaft der Kommentatoren gegen Proportionalismus und Teleologie in der katholischen Moraltheologie. Vielleicht hätten sie gut daran getan, etwas stärker über die in der Enzyklika mehrfach betonte Notwendigkeit einer weiteren Aktualisierung der bislang schon vorliegenden moraltheologischen Ergebnisse zu reflektieren[5].

Ganz anders klingt, was 1972 der damalige päpstliche Kardinalstaatssekretär Jean Villot im Namen des Papstes in einem Brief an den Kardinalerzbischof von Neapel anläßlich eines Jubiläums des hl. Alphons von Liguori zur Aufgabe der Moraltheologie schrieb: Sie müsse durch Erstellung von Modellen und Normen „suchen", die „bestmögliche Weise der Bewältigung des Lebens ... zu erforschen" – auch in der andauernden Phase der Entwicklung der Welt und des Menschen. Dabei müßten „die Ergebnisse der christlichen und menschlichen Versuche der Vergangenheit aufgearbeitet werden für heute und morgen". Dabei müsse man sich davor hüten, als „Willen Gottes" zu erklären und den Menschen aufzuerlegen, was als solcher „nicht genügend begründet ist"[6].

Die Kommentatoren werden nach den vorausgehenden Überlegungen wohl fragen, ob es denn überhaupt in sich schlechte Handlungen geben könne. Natürlich kann es sie geben. So wäre der Gegensatz zur inneren transzendentalen Haltung, sich an die Sittenordnung halten zu wollen, zweifellos in sich schlecht. Auch der Gegensatz zur inneren personalen, wenn auch noch stark formalen Haltung „gerecht sein", „wahrhaftig sein" „keusch sein" usw. wäre in sich schlecht. Eine frei vollzogene konkrete schlechte Handlung (z. B. eine als sittlich schlecht beurteilte Tötung) ist gleichzeitig ein Intrinsece malum, insofern seine Wiederholung durch denselben oder einen anderen Täter unter den gleichen Bedingungen ebenfalls als sittlich schlecht zu beurteilen wäre. Auch eine samt ihren Umständen und Zielsetzungen völlig umschriebene und so als schlecht beurteilte Handlung wäre als ein Intrinsece malum zu beurteilen, zum Beispiel die brutale Behandlung eines Kindes ausschließlich aus Freude an der Quälerei; sie könnte auch im Wiederholungsfall nur als sittlich schlecht angesehen werden. Es bleibt die Frage, warum (im vorhin genannten Beispiel) Schwangerschaftsabbruch nicht ausnahmslos in jedem Fall als (sittlich schlechte) Abtreibung zu betrachten sei. Die Antwort wäre (meinerseits und das mit vielen anderen und sogar mit bischöflichen Verlautbarungen): weil wir im Gewissen, das heißt im Licht der Vernunft sittlich urteilen zu müssen glauben, daß die sittlich gute und nur das Gute intendierende Person von den beiden Handlungsmöglichkeiten nur die oben bezeichnete als richtigen Ausdruck des personalen Gutseins zu beurteilen vermag.

Offenbarung und Dissens

Wie schon erwähnt, hat Grisez unter dem Titel „Offenbarung und Dissens" im Wochenmagazin The Tablet einen Kommentar zur Enzyklika veröffentlicht, in dem er die Überlegungen neuerer Moraltheologen zum Thema Intrinsece malum mehrfach und in scharfen Formulierungen als einen mit Gottes Offenbarung nicht zu vereinbarenden Dissens bezeichnet. Ähnliches geschieht, wenn auch etwas kürzer, im Kommentar Finnis-Grisez im Osservatore Romano. Insofern die Kommentatoren die göttliche Wortoffenbarung und entsprechend den christlichen Glauben zum Referenzpunkt ihrer Aussagen wählen, sind ihre Kommentare im eigentlichen Sinn als theologische Beiträge gedacht; und eben darauf haben sie es offenbar abgesehen, vielleicht um ihren Ausführungen größeres Gewicht zu verleihen. Ihre Absicht wirkt sich allerdings insofern negativ aus, als ihre Aussagen deutlich zu machen scheinen, daß ihre Verfasser nicht im eigentlichen Sinn Fachtheologen sind. Im folgenden sei vor allem auf den Kommentar von Grisez, zusätzlich aber auch auf den von Finnis-Grisez Bezug genommen.

Als Ausgangspunkt kann die Formulierung von Finnis-Grisez angesehen werden, daß der Glaube auch moralischen Inhalt hat. Das ist zweifellos richtig, kann aber auf vielfältige Weise verstanden werden. Wenn es, wie es den Anschein hat, bedeuten soll, daß der Glaube auch die allgemeine Lehre vom Intrinsece malum und überdies deren Ausfaltung in partikuläre in sich schlechte Handlungen enthalte, so wäre die Formulierung anzuzweifeln. Einmal gibt der Glaube keine konkrete Moraltheologie (Einsicht in menschlich gutes und richtiges sittliches Verhalten) aus sich heraus, zweitens ist die Ausrichtung des Glaubens auf das sittliche Handeln durch das Mühen des Menschen selbst im Licht der uns geschenkten praktischen Vernunft im Gewissen zu entdecken.

Für Grisez ist als Ausgangspunkt einer konkreten Moral und ihrer absoluten Verbote die schlicht als Gottes Offenbarung verstandene zweite Tafel des Dekalogs zu sehen, die Jesus als der zweite Mose bestätigt und somit erneut offenbart, zum Beispiel im Gespräch mit dem reichen jungen Mann (Mt 19, 16–26). Als Ausgangspunkt gelten aber auch die Taten, Worte und Gebote des irdischen Jesus. Sie werden allesamt als Offenbarung Gottes gewertet. Es heißt überdies, daß das Evangelium das ganze sittliche Naturgesetz enthalte, und daß es insofern eine große Hilfe zu unserer eigenen Erkenntnis des Naturgesetzes bedeute. Weil Inhalt der Wirksamkeit Jesu und des Naturgesetzes, habe darum das Evangelium als die Quelle der christlichen Sittlichkeit zu gelten. Aber auch der Apostel Paulus, so heißt es, tue das Seine zur sittlichen Offenbarung Gottes. Texte wie 1 Kor 6, 9f. (Katalog der Laster, die vom Eintritt in das Gottesreich ausschließen) und Röm 2, 14f. (das von Gott ins Herz geschriebene Gesetz) werden als Gottes uns offenbarte Verbote innerlich schlechter Handlungen (und zwar als Todsünden) verstanden. Der Glaube enthalte also auch darum einen moralischen Inhalt, weil die gesamte

traditionelle Lehre von den innerlich schlechten Handlungen zu Gottes Offenbarung gehöre.

Diese Aussage der Kommentare bedarf hier aber eines eigenen Kommentars. Die Theologie, zumal die Exegese, ist nicht imstande, die zweite Tafel des Dekalogs so schlicht und unreflektiert als Gottes Offenbarung zu verstehen[7]. Und was Jesu Taten, Worte und Gebote angeht, dürfte es nicht problemlos sein zu entscheiden, wie weit sie als eine Übernahme von seiten Jesu des zu seiner Zeit als gut Betrachteten oder als eine Offenbarung Gottes durch Jesus an seine Jünger und für alle künftigen Zeiten gesehen werden müssen. Zwar darf das Evangelium als die Quelle der christlichen Sittlichkeit begriffen werden, doch muß man es sich versagen, in ihm die partikulären Gebote bzw. Verbote – Intrinsece mala – der christlichen Sittlichkeit finden zu wollen. Wenigstens in der Form vorfindlicher partikulärer Verbote kann uns daher die Schrift auch bei der Erkenntnis der naturgesetzlichen Sittenordnung keine starke Hilfe bieten. Ich weiß auch nicht, ob es noch Exegeten gibt, die 1 Kor 6, 9f. als eine paulinische sittliche Moralbelehrung über partikuläre Todsünden – Intrinsece mala – statt als konkretisierte sittliche Aufforderung zu einem rechten sittlichen Verhalten, wie man es damals verstand, hinsichtlich des Eintritts ins Gottesreich betrachten. Und Röm 2, 14f. besagt gar nicht, daß uns die Kenntnis partikulärer guter und schlechter Handlungen im Gewissen von Gott mitgeteilt sei, sondern daß wir selbst sie im Licht der praktischen Vernunft aktiv suchen und entdecken können.

Die Kommentatoren betonen weiter, daß Jesus keine Ausnahme hinsichtlich der alt- und neutestamentlichen Verbote zugelassen habe. Diese Aussage ist allerdings so vage, daß man sich dazu kaum äußern kann. Sie fragen sich dann, ob in der Vergangenheit Juden und Christen sich wohl nicht äußerst gewundert haben würden, wenn jemand die Möglichkeit von Ausnahmen beim Verbot des Ehebruchs und der Tötung eines Unschuldigen nahegelegt haben sollte. Nun hat man zweifellos in der Vergangenheit nicht zu allen Zeiten daran gedacht, über Ausnahmen von Intrinsece mala, auch nicht hinsichtlich Ehebruch und Tötung eines Unschuldigen, zu diskutieren; überdies meinte, wie oben schon festgestellt, Ehebruch im alttestamentlichen Judentum nicht das, was man heute darunter als Intrinsece malum versteht; und im fünften Gebot des Dekalogs las man nicht „töten", sondern „morden", und zwar einen Volksgenossen. Schließlich stellen die Kommentatoren noch die Frage, ob es denn möglich sei, daß man zwei Jahrtausende hindurch „irrigerweise" für innerlich schlecht gehalten haben könne, was heute vielfach nicht als innerlich schlecht angesehen werde. Darauf wäre zunächst zu antworten, daß die Kommentatoren offenbar über die wechselreiche Moralgeschichte im Lauf von zweitausend Jahren nicht sonderlich informiert zu sein scheinen, und zweitens, daß bestimmte Probleme nicht zu jeder Zeit, sondern nur zu bestimmten Zeiten und aus bestimmten Anlässen erstehen. Jedenfalls hat es die rein statische Moral, von der die Kommentatoren zu träumen scheinen, nie gegeben.

In ekklesiologischer Hinsicht vertreten die Kommentatoren die Auffassung, daß sowohl die allgemeine Lehre über die in sich schlechten Handlungen wie auch die einzelnen so qualifizierten partikulären Verbotsnormen zum Bereich der Unfehlbarkeit der Kirche und vor allem des kirchlichen Lehramts, allen voran des Papstes, gehören. Denn sie betrachten die Ausnahmslosigkeit der Intrinsece mala als offenbarte Wahrheit und halten das kirchliche Lehramt ohne Zweifel für alle Moralfragen zuständig. In dieser Allgemeinheit findet sich das allerdings so weder im Zweiten noch im Ersten Vatikanischen Konzil. Im Zweiten Vatikanischen Konzil steht in Lumen gentium (Nr. 25) ausdrücklich, daß sich die kirchliche Unfehlbarkeit mit den Grenzen der göttlichen Wortoffenbarung deckt, und wenn die Unfehlbarkeit insbesondere, dann auch das Lehramt einfachhin. Und auf dem Ersten Vatikanischen Konzil mahnte der Relator Bischof Gasser die Konzilsväter, daß man die Unfehlbarkeit nicht für die gesamte Morallehre definieren könne, da die naturgesetzlichen Prinzipien sich vielleicht nicht im Bereich der offenbarten Wahrheit finden ließen. Grisez hält aber daran fest, daß die gesamte Morallehre, auch die naturgesetzliche, sich im Bereich der geoffenbarten Wahrheit befinde; sie sei darum auch in der Kirche definierbar und, so schlägt er vor, die Kirche solle sie tatsächlich definieren, statt sie dem Lehren der Theologen zu überlassen.

Die These von Grisez über die Definierbarkeit der Lehre vom Intrinsece malum wird mit größerer Vehemenz von Finnis vertreten. Schon der Titel seines Kommentars in The Tablet „Beyond the encyclical" beweist es: Die Enzyklika sei nicht weit genug gegangen; eine Definition sei erforderlich. Sie würde keine Trennung in der Kirche hervorrufen, aber deutlich machen, wo die Einheit des Glaubens und entsprechend die Einheit der Kirche Christi in der Wahrheit sich finde. Die Kirche erwarte – über die Enzyklika hinaus – eine solche Definition. Die Zahl der Theologen, die Finnis und Grisez in dieser ihrer ekklesiologischen Meinung folgen, dürfte allerdings nicht bemerkenswert groß sein. Weder ist die Offenbarungsgrundlage vorhanden noch ein entsprechender Glaube der Kirche, noch ist ersichtlich, was präzise definiert werden sollte.

Im Gegenteil, Ladislas Örsy (Fordham University) ruft in einem Leserbrief an The Tablet (18. 12. 1993) in Erinnerung, daß nicht nur der Papst und das Bischofskollegium den Heiligen Geist empfangen haben, sondern daß aufgrund der Taufe alle Gläubigen, von den Bischöfen bis zu den Laien, die Fähigkeit haben, im Geist neue Einsichten in die Offenbarung zu entwickeln (vgl. Lumen Gentium 12), und stellt entsprechend die Frage, was eigentlich die Rolle des gesamten Gottesvolks (in der Rezeption der Enzyklika und) im Beitrag zur Entwicklung der Morallehre sei. „Können sie rein passiv verbleiben, wenn sie den Geist haben? Oder ist es nicht ihre Aufgabe, aus der Fülle der Gnade und der Weisheit, die ihnen gegeben sind, ihre Antwort zu geben? Fordert nicht der wahre Gehorsam (obsequium) von ihnen, das zu tun? ... Diese Fragen stellen bedeutet nicht, etwas von der ‚kirchlichen' Autorität hinwegnehmen."

Demgegenüber hält entsprechend seiner ausdrücklichen Meinung Grisez dafür, daß die Gläubigen dem Lehren der Kirche über das Problem des Intrinsece malum und über die entsprechenden partikulären Verbotsnormen sogar eigentliche „Glaubenszustimmung" schulden. Theologisch müßte dem allerdings entgegengehalten werden, daß die Inhalte der menschlichen Moral, um eine solche sein zu können, und somit auch der christlichen Moral, allesamt – so ist wohl allgemein angenommen – menschlicher Einsicht zugänglich (= naturgesetzlich) sein müssen. Es ist nicht klar, wie Grisez die Gleichzeitigkeit des menschlichen sittlichen Wissens (Naturgesetz) und des Habens dieses sittlichen Wissens aus Glaubenzustimmung meint verstehen zu können. Überdies dürften die katholischen Gläubigen, so läßt sich vermuten, zu einer solchen Glaubenszustimmung wohl nur zu einem ganz geringen Teil bereit sein. Ebenso werden die Gläubigen nicht mehrheitlich bereit sein, für die Annahme der Intrinsece-malum-Lehre und für alle ihrer angeblichen Einzelverbote das Martyrium auf sich zu nehmen, eine Forderung, die Grisez jedoch aufstellt.

Und sie werden sich vermutlich auch nicht davon überzeugen lassen, daß ihr Mangel an Glaubenszustimmung und ihre mangelnde Gefolgschaft hinsichtlich mancher einzelner als Intrinsece mala verkündeten Verbote ihnen bis in die Ewigkeit nachgehen werde, wie die beiden Kommentatoren sagen. Denn der von ihnen hervorgehobene ernstlich angenommene Glaube der Christen und die daraus folgenden guten Werke gehen als solche keineswegs in die Ewigkeit ein. In die Ewigkeit geht vielmehr die Person als ganze ein, und zwar als die, die sie in Freiheit ist. Denn wir vollziehen in unserem Leben nicht nur freie kategoriale Akte des Glaubens und entsprechend manche gute Werke. Vielmehr verfügen wir auch über uns selbst als Person in ihrer Ganzheit – auf das Gute und auf Gott hin, und dies „bewußt" und daher in Freiheit, wenn auch nicht kategorial „gewußt" gleich den vielen kategorialen sittlichen Entscheidungen und Handlungen. Die Verfügung der Person über sich selbst als ganze wird aber die kategorialen Entscheidungen zum Glauben und zu guten Werken je nachdem mehr oder auch weniger stark durchdringen (statt, wie die Kommentatoren fälschlich interpretieren, von ihnen getrennt zu sein) und so ihre letzte Tiefe bedeuten. Man pflegt diese tiefste Selbstverwirklichung der Person als ganzer Grundoption oder Grundentscheidung zu nennen (Karl Rahner bevorzugte für gewöhnlich die vorhin hier schon benutzte Formulierung: „Verfügung der Person über sich selbst als ganze"). Die Grundoption, mit der Person identisch, bleibt dann in Ewigkeit unsere Endoption. Man wird kaum zu sagen wagen, daß die beiden Kommentatoren die Idee Rahners und so vieler Dogmatiker, Fundamentaltheologen und Moraltheologen der letzten Jahrzehnte von der Grundoption je genügend erfaßt haben. Dann allerdings wird verständlich, daß sie ausdrücklich im Gegensatz zu ihr stehen und sie für einen Dissens gegenüber der Offenbarung halten.

ANMERKUNGEN

[1] Thomas v. A., Quaest. quodlib. 9, q. 7, a. 15. Vgl. auch In IV. Sent., d. 33, q. 1, a. 2: „Weil aber die menschlichen Akte nach den verschiedenen Bedingungen abgewandelt werden müssen, deshalb gehen auch die Schlußfolgerungen nicht aus den ersten Vorschriften des Naturgesetzes so hervor, als besäßen sie immer Geltung, sondern sie besitzen sie nur meistenteils, und die ganze Materie der Moral ist so beschaffen, wie Aristoteles in seiner Ethik zeigt." Auch S. th. I–II q. 94, a. 4: „das ist meistenteils (ut in pluribus) wahr".

[2] Referent war Kard. J. Ratzinger; vgl. Epilogue, in: Moral Theology Today: Certitudes and Doubts (St. Louis, Miss. 1984) 343.

[3] G. Martelet, Amour conjugal et renouveau conciliaire (Paris 1967).

[4] Vgl. z. B. K. Demmer, Erwägungen zum ‚intrinsece malum', in: Greg 68 (1983) 613–637.

[5] Zu den vorausgehenden grundlegenden Überlegungen: J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittl. Handlungsnormen (1971), in: Für eine menschl. Moral. Grundfragen d. theol. Ethik, Bd. 1 (Freiburg 1988) 219–257; Sittl. Normen – Universalien u. Generalisierungen, in: MThZ 25 (1974) 18–33.

[6] L'Osservatore Romano, 30./31. 10. 1972.

[7] J. Fuchs. Was heißt „Gottes Gebot"?, in dieser Zschr. 211 (1993) 435–442.

Winfried Haunerland

Museum des Protestantismus?

Das Evangelische Gesangbuch von 1993 als Gegenstand katholischer Liturgiewissenschaft

Die kirchlichen Gebet- und Gesangbücher der Vergangenheit sind nicht nur eine bedeutsame Quelle für die Musikwissenschaft. Sie verdienen ebenso die Aufmerksamkeit der Liturgiewissenschaft, denn sie spiegeln die „Entwicklung, die die Frömmigkeit, das gottesdienstliche Leben, ja die Kirche selbst... genommen hat“ [1]. Auch die Gesangbücher der Gegenwart sollten nicht erst in einer fernen Zukunft nur noch liturgiegeschichtlich gewürdigt werden. Das gilt für das katholische Gebet- und Gesangbuch Gotteslob von 1975, das gilt ebenso für das 1993 fertiggestellte neue Evangelische Gesangbuch (EGB). Es wurde seit 1978 im Auftrag der meisten evangelischen Kirchen des deutschen Sprachgebiets erarbeitet und konnte am Reformationsfest 1993 bereits in Berlin-Brandenburg eingeführt werden [2]. Von Anfang an gehörte es zu den erklärten Zielen, daß man auch in diesem neuen Evangelischen Gesangbuch „das Leben der Gemeinde Jesu Christi und ihrer Glieder entdecken können“ [3] sollte. Damit lädt dieses Buch schon von seiner Konzeption her dazu ein, es als Spiegel des Lebens der Kirchen der Reformation im deutschen Sprachgebiet zu lesen.

Bessere Kenntnisse über das liturgische Leben der getrennten Schwestern und Brüder gehören spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dessen Ökumenismusdekret (UR 9) zu den auch durch die höchste kirchliche Autorität anerkannten Voraussetzungen ökumenischer Verständigung. Deshalb muß die liturgische Erneuerung in nichtkatholischen Kirchen auf das Interesse der katholischen Liturgiewissenschaft, aber auch der katholischen Theologie insgesamt stoßen. Im Blick auf das konkrete ökumenische Miteinander in der theologischen Forschung wie in der pastoralen Praxis dürfte es für jeden Theologen und jede Theologin wünschenswert sein, das Selbstverständnis anderer Kirchen, wie es sich in ihren gottesdienstlichen Vollzügen und in ihrem Gebetsleben niederschlägt, zu kennen.

Das neue Evangelische Gesangbuch soll nach dem Willen seiner Auftraggeber „dem gottesdienstlichen Singen der Gemeinde dienen. Es soll das Handbuch des Christen für den Gottesdienst sein, ihm das Verständnis für die Gestalt der Gottesdienste öffnen und als Laienagende dienen können“ [4]. Das Gesangbuch ist also eindeutig als ein liturgisches Buch konzipiert, das seine erste Aufgabe im Gottesdienst

hat. Darüber hinaus steht es im Dienst der Hinführung zum Gottesdienst, so wie es auch die außerliturgische gemeinschaftliche und private Frömmigkeit fördern will. Sieht man von der Heiligen Schrift ab, wird das Gesangbuch schon in näherer Zukunft das einzige liturgische Buch sein, das von Millionen evangelischer Kirchenglieder in die Hand genommen und gekannt wird. Es wird ohne Zweifel Auswirkungen auf das gottesdienstliche Leben der deutschsprachigen evangelischen Christenheit haben.

Aber nicht nur seine zukünftige Rezeption begründet die Sinnhaftigkeit, dieses Buch auch katholischerseits zur Kenntnis zu nehmen. Seine Entstehungsgeschichte läßt dieses Buch vielmehr zu einem Zeugnis werden für das, was heute innerhalb der evangelischen Kirchen des deutschen Sprachgebiets konsensfähig ist, was mehr oder weniger von allen beteiligten Kirchen gemeinsam getragen oder zumindest ertragen werden kann. Was hier über Gottesdienst gesagt wird, belegt zwar nicht einfach die gottesdienstliche Wirklichkeit. Es illustriert aber, was nach dem Urteil der evangelischen Kirchenleitungen als gute evangelische Gottesdienstpraxis bezeichnet werden kann. Es ersetzt nicht die Kenntnisse über das tatsächliche gottesdienstliche Leben der evangelischen Gemeinden. Es zeigt jedoch an, was innerhalb der evangelischen Kirchen heute verantwortlich über einen schriftgemäßen Gottesdienst gedacht wird.

Beobachtungen zu den Gottesdienstformen der evangelischen Kirchen

Vergleicht man das Evangelische Gesangbuch mit dem katholischen Gotteslob, so fällt der Unterschied bei der Behandlung des sonntäglichen Hauptgottesdienstes ins Auge. Dokumentiert das Gotteslob auf immerhin 39 Seiten eine ausführliche Übersicht über die Feier der heiligen Messe, so begnügt sich das Evangelische Gesangbuch mit drei Seiten über den „Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen" (EGB 761). Noch im Vorentwurf von 1988 hatte es immerhin auf acht Seiten eine schematische Übersicht über zwei Grundmodelle des Gottesdienstes gegeben, die sich in der Arbeit an der Erneuerten Agende als konsensfähig abgezeichnet hatten.

In der endgültigen Ausgabe des Evangelischen Gesangbuchs wurde auf diese entfaltetere Darstellung der Gottesdienstordnung verzichtet. Doch heißt das nicht, daß dem Gottesdienst und seiner Ordnung mittlerweile weniger Gewicht gegeben werden sollte. Denn die Gesangbuchausschüsse gingen schon 1988 davon aus, daß die jeweils geltenden Gottesdienstordnungen von den einzelnen Gliedkirchen in das Gesangbuch eingefügt würden. Die vorliegende Ausgabe enthält nur deshalb keine Gottesdienstordnungen, weil die hier beteiligten östlichen Landeskirchen keinen integrierten Regionalteil, sondern ergänzende Beihefte geplant haben[5].

Trotzdem ist das Fehlen der Gottesdienstordnungen im gemeinsamen Stammteil für die gegenwärtige Lage des evangelischen Gottesdienstes im deutschen

Sprachgebiet signifikant. Denn auf den Abdruck der Gottesdienstordnungen muß verzichtet werden, weil in den verschiedenen Gliedkirchen unterschiedliche Gottesdienstordnungen in Geltung sind. Offensichtlich haben diese Unterschiede Einheit in anderen Bereichen nicht verhindert, auch wenn mittlerweile mehr Gemeinsamkeit auch auf gottesdienstlichem Gebiet von vielen gewünscht wird. Mit dem Ziel größerer gottesdienstlicher Übereinstimmung war jedenfalls 1980 die Arbeit an der Erneuerten Agende begonnen worden, aus der die Gesangbuchausschüsse die beiden Grundmodelle übernommen hatten. Der Abdruck dieser Grundmodelle aus der Erneuerten Agende sei nicht möglich gewesen, weil – so hieß es – die vorgesehene „Kombination von Ordnung und Beschreibung des Gottesdienstes von den Kirchen als verwirrend und nicht hilfreich"[6] empfunden worden sei. Doch dürften noch zwei andere Momente hier eine Rolle gespielt haben. Nicht alle Kirchen, die das Evangelische Gesangbuch übernehmen wollen, gehören auch zu den Auftraggebern der Erneuerten Agende. Darüber hinaus ist die Erneuerte Agende noch im Erprobungsstadium und wird einer weiteren Überarbeitung unterworfen, bevor die einzelnen Kirchen über ihre Einführung entscheiden. Um noch einmal an dem Vergleich mit dem katholischen Gotteslob anzuknüpfen: Während dieses fast gleichzeitig mit dem nachkonziliar erneuerten deutschen Meßbuch erschien und so einen vorläufigen Endpunkt der Liturgiereform innerhalb der katholischen Kirche dokumentieren konnte, ist das Evangelische Gesangbuch ein Zeugnis für eine Kirche, die mitten in einer besonders einschneidenden Phase liturgischer Erneuerung steht.

Auch inhaltlich dokumentieren dies die wenigen Ausführungen, die das Evangelische Gesangbuch zur Einführung in den Gottesdienst enthält (EGB 761). Da wird in knappen Sätzen ein Überblick über den (sonntäglichen) Gottesdienst der Gemeinde gegeben und wie selbstverständlich ausgeführt: „In der Feier des Heiligen Abendmahls erfährt sie (die Gemeinde) die Gemeinschaft mit Christus und untereinander." Und ohne jede Einschränkung heißt es weiter: „Die Entfaltung der biblischen Botschaft (Verkündigung und Bekenntnis) und die Feier des Heiligen Abendmahls sind die beiden Kernstücke (des Gottesdienstes)." Doch darf offensichtlich aus diesen Sätzen nicht gefolgert werden, daß evangelischer Gottesdienst zumindest am Sonntag immer aus Wortgottesdienst und Abendmahlsfeier bestände. Denn von der ersten Grundform des Gottesdienstes heißt es lediglich, sie schließe „in der Regel das Abendmahl ein". Und über die andere Grundform wird noch einschränkender gesagt: „Auch hier kann das Abendmahl einbezogen werden."

Die Spannung, die zwischen der fundamentalen Aussage über den Gottesdienst und den Konkretionen in den Grundordnungen festzustellen ist, ist offensichtlich die Spannung zwischen theologischer Erkenntnis und gemeindlicher Praxis. Theologisch dürfte es nämlich auch in den evangelischen Kirchen weitgehend unstrittig sein, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen

Rats der Kirchen 1982 zu Recht formuliert hat: „Da die Eucharistie die Auferstehung Christi feiert, ist es angemessen, daß sie wenigstens jeden Sonntag gefeiert wird" (Lima-Dokument, Eucharistie Nr. 31). Doch spiegelt sich in den einschränkenden Aussagen des Gesangbuchs wider, daß die Konsequenzen aus der theologischen Einsicht nur zögernd gezogen werden und – wie Hans-Christoph Schmidt-Lauber, einer der wenigen evangelischen Liturgiewissenschaftler, sagt – daß die evangelischen Kirchen noch „auf dem Weg zur Wiedergewinnung der Einheit von Wort und Sakrament im sonntäglichen Hauptgottesdienst der Gemeinde"[7] sind.

Die Rede vom sonntäglichen Hauptgottesdienst läßt erkennen, daß es in den evangelischen Kirchen andere Gottesdienste geben kann. Ganz sachgerecht stehen etwa im Liedteil des Evangelischen Gesangbuchs auch die Lieder zur Taufe (und Konfirmation), zur Trauung und zur Beichte unter der Hauptüberschrift „Der Gottesdienst". Im Textteil werden neben der Kurzeinführung zum sonntäglichen Hauptgottesdienst und den stillen Gebeten zum Gottesdienst andere Gottesdienstformen genannt. Pastoral hilfreich ist es, wenn dort Hinweise zur Nottaufe und eine Anleitung zur Einzelbeichte gegeben wird. Leider erfährt man nichts über die Normalform eines Taufgottesdienstes, und von der gemeinsamen Beichte wird nur gesagt, daß sie „oft mit der Feier des Heiligen Abendmahls verbunden ist" (EGB 792). Ob es spezifische Formen dafür gibt und wieweit diese katholischen Bußgottesdiensten gleichen, kann vom Gesangbuch her nicht entschieden werden. Daß auch keine Informationen über Feiergestalt und Bedeutung der Konfirmation zu finden sind, dürfte wie bei anderen fehlenden Gottesdienstordnungen in innerevangelischen Unterschieden (und Entwicklungen) begründet sein.

Eine in der Tradition des evangelischen Gottesdienstes verwurzelte Gottesdienstform ist die Andacht, die vor allem als Passionsandacht eine geprägte Form und Perikopenordnung hat. Das Evangelische Gesangbuch enthält sowohl die detaillierte Ordnung für die Passionsandachten (EGB 790) als auch eine formale Strukturübersicht für Andachten aller Art (EGB 781). Was hier Andacht genannt wird, würde katholischerseits als Wortgottesdienst bezeichnet und bietet sich in der Sache als Modell auch für ökumenische oder katholische Gottesdienste an.

Überraschend ist der große Raum, der den Gottesdiensten zu den Tagzeiten gilt (EGB 782–789). Das Evangelische Gesangbuch enthält Modelle für vier Gebetszeiten im Tageslauf: Neben dem Morgengebet, hier als Mette bezeichnet, der Vesper und der Komplet findet sich auch ein Mittagsgebet, das der kleinen Hore im Stundenbuch der katholischen Kirche entspricht, im Gotteslob allerdings keine Parallele hat. Die Struktur dieser Gebetszeiten folgt weitgehend der Ordnung, die bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in der römisch-katholischen Kirche galt. Doch ist die Psalmodie – durchaus gemeindegerecht – auf einen Psalm beschränkt und für das Benedictus bzw. das Magnificat werden als Alternative das Te Deum bzw. die Seligpreisungen der Bergpredigt genannt. Wie beim Gotteslob wird man auch hier sagen müssen, daß von den aufgenommenen Horen der Tagzeitenliturgie

nicht auf eine entsprechende Praxis in den evangelischen Gemeinden geschlossen werden darf. Der Konsultationsprozeß vor Verabschiedung des Manuskripts hat allerdings die Gesangbuchausschüsse „in der Annahme bestärkt, daß die vorgelegten Ordnungen der Tageszeitengottesdienste... sich auch in den Kirchen einführen lassen, bei denen sie bisher gar nicht oder nur teilweise bekannt waren“ [8]. Eine wirkliche Bereicherung und insofern auch für ein künftiges Gotteslob anregend ist die Aufnahme einer Gebetszeit, die sich nach der Ordnung und den Melodien von Taizé richtet.

Bemerkenswerter noch als die Aufnahme so vieler Elemente der Tagzeitenliturgie ist die Tatsache, daß das Evangelische Gesangbuch mit dem Mittagsgebet, dem Nachtgebet und dem gemeinsamen Gebet nach Taizé immerhin drei Gottesdienstmodelle enthält, in denen keine Predigt vorgesehen ist. Die Schriftauslegung, die nach der Ordnung für Mette und Vesper auch durch einen geistlichen Text ersetzt werden kann, steht dort in Klammern und gehört offensichtlich nicht zum unverzichtbaren Kernbestand dieser Feiern. In dem erwähnten Strukturmodell für eine Andacht liest man ebenfalls unter dem Stichwort Auslegung: „In einer kurzen Ansprache wird der Lesungstext ausgelegt. An die Stelle einer Ansprache können auch gedruckte Betrachtungen (Kalender, Andachtsbücher) treten, oder es wird eine Zeit der stillen Besinnung gehalten“ (EGB 781).

Damit ist etwas möglich geworden, was jahrhundertelang nicht vorstellbar war. Völlig eindeutig hieß es noch 1955 in dem bedeutenden Handbuch des evangelischen Gottesdienstes „Leiturgia“, „daß in den Kirchen der Reformation kein Gemeindegottesdienst ohne eine Predigt denkbar ist“ [9]. Zum Niedergang des täglichen Gottesdienstes hatte sicher beigetragen, daß nach Auffassung Martin Luthers „in jedem Gottesdienst, gleich welcher Form, wenn immer die Gemeinde zusammenkommt, Gottes Wort gepredigt werden“ [10] sollte. Unzweideutig formulierte Luther 1523, daß die christliche Gemeinde nicht mehr zusammenkommen soll, wenn nicht zumindest kurz gepredigt wird: „Darum wo nicht Gotts Wort gepredigt wird / ists besser daß man weder singe noch lese / noch zusammenkomme.“ [11]

Hier hat offensichlich in den letzten Jahrzehnten in den evangelischen Kirchen eine Neubesinnung stattgefunden. Bereits 1963 meinte der evangelische Homiletiker Wolfgang Trillhaas, daß institutionell in den evangelischen Kirchen zu viel gepredigt werde und deshalb weniger gepredigt werden müsse. Weil auch Lieder, Gebete und Lesungen im vollen evangelischen Sinn Wort seien, mache „keineswegs erst die frei gehaltene und überdies noch ‚originelle‘ Predigt einen evangelischen Gottesdienst zu einem Wortgottesdienst“ [12]. Für Trillhaas war deshalb klar, daß die sogenannten Nebengottesdienste nicht unbedingt Predigtgottesdienste sein müssen. Dreißig Jahre später läßt auch das Evangelische Gesangbuch erkennen, daß bei aller Wertschätzung der Predigt in der evangelischen Kirche offensichtlich wieder ein Verständnis für Gottesdienste gewachsen ist, in denen das Wort Gottes auf andere Weise als durch die Predigt zum Tragen kommt.

Beobachtungen zu den Liedern des evangelischen Gottesdienstes

Erhellend für die Frage nach dem evangelischen Gottesdienst ist eine ökumenische Sichtung des Liedbestands. Als der reformierte Schweizer Pfarrer Markus Jenny 1976 die ökumenische Bedeutung des Gotteslob würdigte, konstatierte er, es gereiche dem Buch „zur Ehre", daß mehr als 90 Lieder in einer durch die Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut erarbeiteten Fassung aufgenommen worden seien[13]. Das kleine ö zeige allen, die das Gesangbuch benützten: „Hier singst du im größeren Chor, der deine eigene Kirche übergreift, sie mit Christen anderer Konfessionen zusammenschließt zu einer wahrhaft ökumenischen Singgemeinde."[14] Bedauerlich ist es ohne Zweifel, daß diese hier positiv vermerkte Gemeinsamkeit im Evangelischen Gesangbuch auf etwa 65 Gesänge geschrumpft ist. Zwar können zu Recht wesentlich mehr Lieder als ökumenisch vereinbarte Gesänge gekennzeichnet werden, doch sind das solche, die nicht im Gotteslob stehen und deren Ökumenismus deshalb nach einer Formulierung von Hermann Kurzke „nur auf dem Papier steht"[15].

Es soll anderen überlassen bleiben, jene ärgerlichen Fälle aufzulisten, in denen um der ökumenischen Gemeinsamkeit willen bei der Erarbeitung des Gotteslob Korrekturen an der eingesungenen katholischen Fassung akzeptiert wurden, die jetzt durch das evangelische Gesangbuch nicht rezipiert werden (vgl. z. B. EGB 4 und 70 mit Gotteslob Nr. 108 und 554). Freilich dürfen sich die evangelischen Schwestern und Brüder nicht wundern, daß dies auch bei engagierten katholischen Ökumenikern Irritationen auslösen muß, von lautstarker Genugtuung prinzipieller Ökumeneskeptiker ganz zu schweigen. Gründe für den Vorwurf mangelnder ökumenischer Beweglichkeit enthält das veröffentlichte Evangelische Gesangbuch von 1993 jedenfalls noch mehr als der Vorentwurf von 1988.

Fruchtbarer aber als eine durchaus legitime Bestandsaufnahme und die nachfolgende katholische Klage dürfte die Frage sein, warum das Evangelische Gesangbuch um den Preis der jetzt fehlenden Übereinstimmung mit dem Gotteslob andere Liedfassungen bei gemeinsamen Liedern gewählt hat. Eine Antwort auf diese Frage muß differenziert ausfallen. Vier Gründe sollen im folgenden genannt werden.

Erstens sind mittlerweile zwanzig Jahre vergangen, seit die Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut im Auftrag der christlichen Kirchen des deutschen Sprachbereichs eine erste Sammlung von 100 Gesängen mit einheitlicher Text- und Melodiefassung veröffentlicht hat[16]. Zwanzig Jahre sind aber für eine lebende Sprache eine Zeitspanne, in der sich das Sprachempfinden merklich ändern kann. So standen die Redakteure des Evangelischen Gesangbuchs vor einer Herausforderung, die in dieser Form für das im wesentlichen ebenfalls 1973 fertiggestellte katholische Einheitsgesangbuch noch nicht gegeben war. Evident ist dies bei den Liedern, in denen am Beginn der 70er Jahre problemlos lediglich von brüderlich, von

Brüdern und von Söhnen gesprochen wurde. Die gewachsene Sensibilität für eine integrative, Frauen nicht ausgrenzende Sprache hat auch in manchen katholischen Kreisen bereits zur Selbsthilfe geführt und mehr oder weniger gelungene Liedkorrekturen hervorgebracht, wenn nicht auf manche exklusiv klingende Lieder ganz verzichtet wurde. Die Redaktion des Evangelischen Gesangbuchs stand nun vor der Frage, wie sie mit der nachdrücklich auch von beteiligten Kirchen vorgetragenen Forderung nach entsprechenden Korrekturen umgehen sollte.

Die Gesangbuchausschüsse sahen sich nicht berechtigt, die „Probleme der Gegenwart auf dem Rücken der Vergangenheit zu lösen" und Texte der Tradition gleichsam in „einem schulmeisterlichen Gewaltakt"[17] dem heutigen Sprachempfinden anzupassen. Sie haben allerdings in Absprache mit noch lebenden Autorinnen und Autoren die Liedtexte der Gegenwart korrigiert. Diese mittlere Lösung war notwendig und konnte auch in Übereinstimmung mit der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut verwirklicht werden. Weil die Sprache und das Sprachempfinden immer im Fluß bleiben, wäre es in der Tat so unverantwortlich wie unrealistisch, den 1973 erreichten Konsens ein für allemal festzuschreiben. Das Evangelische Gesangbuch mußte deshalb aus sachlichen Gründen andere Textfassungen haben, die bei einer Revision des katholischen Gesangbuchs übernommen werden sollten.

Auch ein zweiter Grund für die Abkehr von den vereinbarten gemeinsamen Liedfassungen hängt mit der veränderten Zeit zusammen. Die 70er Jahre waren in Deutschland reformfreudige Jahre. Es gab, wie Martin Rössler 1989 meint, „keine allzu große Scheu vor Eingriffen in das Original, wenn es galt, eine modernere Sprache herzustellen; keine Notwendigkeit der Darbietung eines ganzen Liedes, wenn sich durch Strophenkürzung ein praktikablerer liturgischer Gebrauch erreichen ließ usw. Und dabei sind Ergebnisse zustande gekommen, die für unser heutiges Empfinden nicht immer nötig und nicht durchweg glücklich gewesen sind."[18] Schon der im Zusammenhang der Forderung nach einer integrativen Sprachgestalt deutlich gewordene Respekt vor den Liedfassungen verstorbener Verfasserinnen und Verfasser signalisiert das gewandelte Verständnis: Texte der Tradition sollen als Texte der Tradition erkennbar bleiben. Modernisierungen haben es schwerer, weil der Respekt gestiegen ist vor dem, was sich bewährt hat, was in den Gottesdiensten der Vergangenheit gesungen wurde und was von dichtenden Vorfahren der Gegenwart überlassen wurde.

Freilich geht es auch jetzt nicht einfach um einen konsequenteren Rückgriff auf vermeintliche Urfassungen. Gewicht hat das, was in der eigenen Tradition überliefert worden ist. Gewicht hat, was in einer spezifischen Gestalt der Gegenwart zugekommen ist. Reformfreudigkeit ist allzuleicht verbunden mit der Überschätzung dessen, was machbar ist. Für die evangelischen Kirchen dürften bei der größer gewordenen Skepsis auch die Erfahrungen mitgespielt haben, die mit der nicht angenommenen Revision der Lutherübersetzung des Neuen Testaments von 1975 ge-

macht wurden und die zu einer erneuten und konservativeren Überarbeitung des Luthertextes geführt haben.

Die Durchsicht durch das Evangelische Gesangbuch und seine Lieder legt allerdings noch ein drittes Moment nahe, das die im Lauf seiner Entstehungsgeschichte gewachsenen evangelischen Reserven gegen die vereinbarten ökumenischen Liedfassungen verständlicher machen kann. Manches Lied, das nicht zu den ökumenisch vereinbarten gemeinsamen Liedern gehört, enthält Wendungen, die in einem katholischen Gesangbuch kaum zu finden sind. Diese altertümlichen Formulierungen verhindern offensichtlich nicht, daß die Lieder weiterhin zum Kernbestand eines evangelischen Gesangbuchs gehören müssen. Da heißt es etwa in der von Martin Luther verfaßten Ballade vom Ratschluß Gottes „Nun freut euch, lieben Christen g'mein" (EGB 341) in der 3. Strophe:

„Mein guten Werk, die galten nicht, es war mit ihn' verdorben; der frei Will haßte Gotts Gericht, er war zum Gutn erstorben; die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Höllen mußt ich sinken."

In diesem Lied geht es um die Rechtfertigung und damit um ein entscheidendes Moment reformatorischen Gedankenguts. Selbst wenn die Distanz zur Sprache des 16. Jahrhunderts noch größer wäre, würde auf dieses Lied wohl kaum verzichtet werden, weil das Lied Bekenntnischarakter hat: Dieses Lied singen bedeutet, sich zum reformatorischen Glauben zu bekennen. Mehr als in der katholischen Tradition gehören offensichtlich bestimmte Kirchenlieder zu den Glaubensfundamenten der evangelischen Christengemeinde. Auch wenn die Kirchenlieder nie ausdrücklich zu den Bekenntnisschriften gezählt wurden, so ist ihnen doch ein hoher Bekenntniswert zugewachsen. Trennung vom Kernbestand des Liedguts kann deshalb innerhalb der evangelischen Tradition als Verlust eines Stücks der Identität erfahren werden. Je mehr die Kirchenlieder als authentischer Ausdruck evangelischer Gläubigkeit und Identität empfunden werden, um so weniger werden einzelne, aber auch Kirchen für Veränderungen und Reformen offen sein.

Last, not least hatte das evangelische Kirchenlied von Anfang an eine größere liturgische Bedeutung als die Lieder der katholischen Christenheit. Denn das evangelische Kirchenlied war von Anfang an Teil des Gottesdienstes selbst. Es ersetzte weitgehend den gregorianischen Choral katholischer Liturgie und war die Weise, in der die Gemeinde selbst sich als Subjekt und Trägerin der Liturgie erfuhr. Damit war das evangelische Kirchenlied seinerzeit im Gegensatz zu den volkssprachigen katholischen Gesängen ein liturgisches Element. Teilen der Liturgie hing aber zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Tradition eine Aura der Unveränderlichkeit an. So dürfte in der größeren Bedeutung des volkssprachigen Kirchenlieds in der evangelischen Liturgie ein weiterer Grund liegen, daß Veränderungen an den eingesungenen Liedfassungen in den evangelischen Kirchen auf mehr und grundsätzlicheren Widerstand stoßen mußten als in der katholischen Kirche.

Offensichtlich wird den zuletzt genannten Momenten innerhalb der evangelischen Kirchen mittlerweile ein stärkeres Gewicht zugemessen als vor 20 Jahren. Denn den Wunsch, daß die vereinbarten ökumenischen Liedfassungen in die konfessionellen Gesangbücher aufgenommen würden, hatten sich 1972 auch zahlreiche Repräsentanten der evangelischen Kirchen zu eigen gemacht[19]. Als jetzt aber im Evangelischen Gesangbuch eine Realisierung möglich wurde, war den Kirchenleitungen – häufiger als den katholischen Bischöfen beim Gotteslob – dieser Preis für ökumenische Gemeinsamkeit zu hoch.

Das Evangelische Gesangbuch im ökumenischen Prozeß

Die Gemeinsamkeit mit der katholischen Kirche und die Übereinstimmung mit dem Gotteslob waren ohne Zweifel bei Beginn der Arbeit am neuen Evangelischen Gesangbuch entschiedener angestrebt worden als in der letzten Phase der Verabschiedung. Hans Christian Drömann, als Vorsitzender des Gesangbuchausschusses im Bereich der EKD in herausgehobener Stellung an der Erarbeitung des Evangelischen Gesangbuchs beteiligt, kann nicht umhin, nüchtern zu konstatieren: „Hier hat sich ein Wandel vollzogen."[20] So fand auch der Vorschlag, die Modelle für die Tagzeitenliturgie durch eine ökumenische Vesper nach dem Modell des Gotteslob zu ergänzen, am Ende nicht die gewünschte Zustimmung der Kirchen. Natürlich wäre es ein eindrucksvolles Zeichen gewesen, wenn mitten im Evangelischen Gesangbuch wie in seinem Vorentwurf von 1988 die Überschrift gestanden hätte: „Ökumenische Vesper nach dem kath. Gebet- und Gesangbuch Gotteslob"[21]. Doch darf Einheit nicht mit Einheitlichkeit verwechselt und aus fehlender Einheitlichkeit nicht der mangelnde Wille zur Einheit gefolgert werden.

Die ökumenischen Verständigungsbemühungen der Gegenwart orientieren sich mit guten Gründen an dem Modell einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Nicht die nahtlose Übereinstimmung in allen Lebensäußerungen der Kirche kann ein realistisches und sinnvolles Ziel kirchlicher Einheitsbemühungen sein. Auch im liturgischen Leben einer versöhnten Christenheit darf und soll es Unterschiede geben, so wie heute schon innerhalb der katholischen Kirche „allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre"[22] zukommen. Entscheidend ist, daß die konfessionellen Ausprägungen wechselweise als legitime Gestalten eines Lebens nach dem Evangelium anerkannt werden können. Im Blick auf die Ökumenizität eines konfessionellen Gesangbuchs könnte sich das darin konkretisieren, daß auch die konfessionellen Spezifika beispielhaft wechselseitig integriert würden. In diesem Kontext hat Markus Jenny zu Recht darauf hingewiesen, daß es genügen müßte, „wenn *ein* gutes Marienlied in einem evangelischen Gesangbuch steht, so wie [es] in einem katholischen *ein* profiliertes Lied von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben geben müßte"[23]. Daß dies im erneuerten Evangelischen

Gesangbuch nicht oder noch nicht möglich war, könnte für eine nüchterne Bestimmung des gegenwärtigen Standes ökumenischer Verständigung in Alltag und Frömmigkeit der Kirchen erhellender sein als manches theologische Konvergenzpapier.

Das Bemühen um Einheit der Christenheit und ökumenische Weite erweist sich im Evangelischen Gesangbuch allerdings eindrucksvoller als in den gemeinsamen Gesängen der deutschsprachigen Christenheit in einer Fülle von Liedern aus anderen Ländern und Sprachen. Der Verlust der lateinischen Sprache als gemeinsamer Gottesdienstsprache des Westens hat im Evangelischen Gesangbuch zu einem erfreulichen Bemühen um gottesdienstliche Gemeinsamkeit nicht nur mit den unmittelbaren Nachbarländern, sondern auch mit textlichen und musikalischen Traditionen aus Lateinamerika, Rußland, der Ukraine, Norwegen, Schweden, China, Griechenland, Tansania und Zimbabwe geführt. Immerhin 19 Gesänge wurden sogar durch fremdsprachige Textfassungen bereichert. Das bereits erwähnte gemeinsame Gebet nach Taizé darf ohne Zweifel als besonderes Juwel einer ökumenischen Weite registriert werden, die auch für ein künftiges Gotteslob anregend ist.

Um die Bedeutung des evangelischen Gesangbuchs im ökumenischen Prozeß sachgerecht zu bestimmen, darf aber eine sehr pragmatische Frage nicht unbeachtet bleiben: Wird man mit diesem Gesangbuch miteinander ökumenische Gottesdienste feiern können? Denn weil das Gesangbuch primär ein liturgisches Buch ist, muß sich sein ökumenischer Wert zuerst in der Feier gemeinsamer Liturgie erweisen. Hier wird man ohne Einschränkung sagen können, daß das Buch eine Fülle von Hilfen enthält. Nicht nur die Gesänge, die in Text und Melodie völlig mit dem Gotteslob übereinstimmen, bieten sich für gemeinsame Gottesdienste an. Auch jene Lieder, in denen Textänderungen vorgenommen wurden, können ohne Schwierigkeit miteinander gesungen werden, weil bei den geringer werdenden Memorierfähigkeiten bald kaum jemand mehr als die erste Strophe eines Liedes auswendig singen wird. Größere Irritationen dürften schon Modifikationen in der Melodieführung auslösen, weil wohl nur die wenigsten Gottesdienstfeiernden in der Lage sind, nach Noten zu singen.

Hilfreich ist das Evangelische Gesangbuch aber auch mit seinen Anregungen für die Feier einer Andacht und vor allem mit seinem Angebot für die Feier der Tagzeitenliturgie. Denn auch wenn hier eigenständige Melodiemodelle aus der evangelischen Tradition entwickelt wurden, dürften diese doch für alle, die mit den Melodiemodellen des Gotteslob vertraut sind, keine unüberwindliche Hürde sein. Je selbstverständlicher es für konkrete evangelische und katholische Schwesterngemeinden ist, miteinander Gottesdienstgemeinschaft zu haben, um so eher wird es aber auch möglich sein, daß die jeweils gastgebende Gemeinde ihre Gäste auch an der eigenen Tradition teilnehmen läßt. Wo dies mit Klugheit und Einfühlungsvermögen geschieht, kann die Feier des Gottesdienstes selbst ein konkreter Schritt auf dem Weg zur Einheit der Kirchen in versöhnter Verschiedenheit werden.

Die Einführung eines neuen Gesangbuchs ist für die evangelischen Kirchen des deutschen Sprachgebiets eine große Herausforderung. Denn nicht nur neue Gesänge sind den Gemeinden nahezubringen. Auch bei vielen Texten der evangelischen Tradition werden Gemeindeglieder aller Generationen Erschließungsprobleme haben. So ist schon von der Gefahr gesprochen worden, „daß hier ein Museum des Protestantismus entstanden sein könnte“[24]. Katholische Theologinnen und Theologen dürfen freilich ohne Ängstlichkeit das Evangelische Gesangbuch als Museum des Protestantismus nutzen. Wo sonst hätten sie auf so engem Raum so viele Zeugnisse evangelischer Frömmigkeit, evangelischer Liturgie, ja der evangelischen Gestalt des Kircheseins? Doch wer das Gesangbuch als Museum bezeichnen will, muß beachten, daß es kein Museum ist, das seine Exponate durch Absperrungen und Alarmanlagen sichern und die Besuchenden auf Distanz halten will. Dieses Museum des Protestantismus ist ein Museum, das einlädt, mit den Ausstellungstücken umzugehen und sie sich anzueignen.

ANMERKUNGEN

[1] K. Küppers, Diözesan-Gesang- u. Gebetbücher d. dt. Sprachgebietes im 19. u. 20. Jh. (Münster 1987) 4.
[2] Ev. Gesangbuch (= GB). Ausg. f. d. ev. Landeskirche Anhalts... (Berlin, Leipzig 1993); vgl. dazu H. Kurzke in: FAZ 7. 12. 1993, Nr. 284, S. L 1f.: U. Ruh, „Du meine Seele, singe“. Das neue Ev. GB, in: HK 48 (1994) 89–93.
[3] H.-C. Drömann, Grundsätze f. d. Arbeit an einem neuen GB, in: MuK 50 (1980) 167. [4] Ebd.
[5] Ders., Das Ev. GB – ein Werkstattber., in: MuK 61 (1991) 190. [6] Ebd 195.
[7] H.-C. Schmidt-Lauber, Die Bedeutung d. „Lima-Liturgie“ f. d. ök. Bewegung, in: ders., Die Zukunft d. Gottesdienstes (Stuttgart 1990) 272.
[8] Drömann (A. 5) 195. 1990 hat Drömann allerdings berichtet, daß zwei Kirchen d. Übernahme d. Tageszeitengottesdienste ablehnen; vgl ders., Vom Vorentwurf zum GB, in: Auf d. Weg zum neuen GB. Beiträge aus d. GBarbeit (Hannover 1990) 105.
[9] A. Niebergall, Die Gesch. d. christl. Predigt, in: Leiturgia. Hb. d. Ev. Gottesdienstes, Bd. 2 (Kassel 1955) 257.
[10] Ebd. 270.
[11] M. Luther, Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine 1523, zit. nach W. Herbst, Ev. Gottesdienst. Quellen zu seiner Gesch. (Göttingen 1992) 13.
[12] W. Trillhaas, Die wirkl. Predigt, in: Wahrheit u. Glaube (FS E. Hirsch, 1963) 193–205, zit. n. Hom. Leseb. (Tübingen [2]1989) 18.
[13] M. Jenny, Die ök. Bedeutung d. „Gotteslob“, in: ThGl 66 (1976) 77; ebd. 87 A. 33 nennt er 13 weitere ök. vereinb. Gesänge im Gotteslob.
[14] Ebd. 78.
[15] Kurzke L 1; krit. dazu H.-C. Drömann in: FAZ 24. 12. 1993, Nr. 299, 6.
[16] Gem. Kirchenlieder. Gesänge d. dtsprachigen Christenheit, hrsg. v. d. AG f. ök. Liedgut (Berlin 1973, [3]1987).
[17] E. Lippold, „Ihr Christen alle, Frau und Mann“. Zur Frage d. inklusiven Sprache, in: Auf dem Weg (A. 8) 77.
[18] M. Rössler, Prospekt eines Projekts, ebd. 30. [19] Gem. Kirchenlieder, Geleitwort.
[20] Drömann (A. 5) 191; (A. 8) 101.
[21] Ev. GB. Vorentw. 1988, vor Nr. 788, 1.
[22] 2. Vat. Konzil, Liturgiekonst. SC 4. [23] Jenny 75. [24] Kurzke L 2.

Der Beitrag ist d. leicht überarb. Fassung d. Hab.-Vorl. am 18. 2. 1994 an d. Kath.-Theol. Fak. d. Ludwig-Maximilians-Univ. München.

Andreas Feige

Öffentlichkeit und Öffentliche Meinung

Die Analyse von Öffentlichkeit und Öffentlicher Meinung ist ein höchst schwieriges Unterfangen: Einerseits entzieht sich das mit diesen Begriffen Gemeinte der unmittelbaren Anschaulichkeit und damit einer mißverständnisfreien Kommunikation. Andererseits ist es für uns alle unbestreitbar und in hohem Maß bewußtseinsbestimmend und handlungsleitend.

Besonders das Wortumfeld von Öffentlichkeit unterliegt einem variantenreichen Gebrauch. Es zeigt gerade dadurch, daß die Beschreibung und Analyse der Gegenwartsgesellschaft ohne den Begriff nicht auskommt. Das kann man am Bereich des Politischen besonders gut anschaulich machen: Da legitimiert so mancher Politiker sein Tun mit dem Hinweis auf eine „repräsentative Öffentlichkeit", die hinter ihm stünde. Prompt ruft der politische Gegner, dem das nicht paßt, mit lauter Stimme nach der „kritischen Öffentlichkeit". Vielleicht engagiert er auch „Öffentlichkeitsarbeiter", die dafür sorgen sollen, daß eine entsprechende Öffentlichkeit „hergestellt" wird. Das wiederum ruft vielleicht Demonstranten auf den Plan, die flugs für eine „Gegenöffentlichkeit" zu sorgen versuchen. Dazu brauchen sie allerdings auch die schreibenden oder filmenden Journalisten, denn sonst ist ihre Demonstration ja gar nicht „publikumswirksam-öffentlich" – eine „Demo" von 100 000 im Bonner Hofgarten, über die nicht in den Massenmedien berichtet wird, ist sogar im Bewußtsein ihrer Teilnehmer keine richtige.

Auf einer solchen Demo spricht dann vielleicht ein schon angegrauter 68er etwas abschätzig von der „bürgerlichen Öffentlichkeit". Angesichts der jüngsten Entwicklungen in Deutschland mag es aber auch sein, daß er sie vielmehr lobend hervorhebt als das positive Gegenstück zur „totalen Öffentlichkeit" unseliger Zeiten, denn schließlich war diese – paradoxerweise – von einem totalen „Öffentlichkeitsdefizit" geprägt! Daher müsse man allen Tendenzen zur Manipulation entgegentreten, indem man dazu die „Öffentlichkeit als passiven Reibungswiderstand" nutzt. Alle Kräfte guten Willens müßten dieses Bestreben unterstützen, insbesondere die Kirchen, denn die hätten ja einen besonderen, weil „christlichen Öffentlichkeitsauftrag". In jedem Fall aber gelte es gegen die Erscheinungen einer „refeudalisierten" Öffentlichkeit anzukämpfen. Besonders der Gefahr einer vor allem massenmedial kolonisierten Lebenswelt des totalen TV-Zeitalters sei entgegenzutreten. Deren „öffentlichkeitswirksame" Bewußtseinsdrogen zur Einschläferung der „bürgerlich-öffentlichen" Wachsamkeit entstammen – übrigens auch im „öffentlich-rechtlichen Rundfunk" – überaus zahlreich dem klimatisierten Filmrol-

lenbunker eines ebenso „öffentlichkeitsscheuen" wie „öffentlichkeitsrelevanten" Medienmoguls, dessen Name sich übrigens von dem der „öffentlichen Religionsanstalt Kirche" nur durch ein fehlendes ‚e' unterscheidet.

Öffentlichkeit in historischer Perspektive

Dieser kleine Streifzug durch den Bestand der öffentlich benutzten Begriffsvarianten dürfte deutlich gemacht haben, daß Öffentlichkeit ein sozialstruktureller bzw. ein systemfunktionaler Begriff ist. Und weil soziale Strukturen einem historischen Wandel unterliegen, kommen wir ohne einen Abstecher in die Strukturgeschichte des gemeinten Phänomens nicht aus. Ein solcher Rückblick läßt uns dann auch den Begriff der Öffentlichen Meinung und deren Herausbildung besser verstehen und damit auch das gegenwärtige Verhältnis der Kirche zu derselben. Dabei kann es im folgenden aber nur um einige wenige Stichworte gehen, die bei weitem nicht die Fülle der historisch vorfindlichen Differenzierungen und Verknüpfungen dessen widerspiegeln können, was mit dem Begriff Öffentlichkeit umgriffen ist[1].

1. In der antiken *Polis* galt Öffentlichkeit, im Sinn von „publicus" (als Ableitung aus „populus"), als der dem freien Bürger allgemein zugängliche Raum, der als ein solcher zugleich von ihm als freies Rechtssubjekt getragen war, und zwar neben bzw. außerhalb seiner Eigenschaft als Privatus und Pater familias und seiner Hausgewalt. Im Unterschied also zum patrimonial organisierten Bereich wurde der politische Raum durch Diskurs und gemeinsames Tun konstituiert und erforderte dementsprechend physische Anwesenheit.

Eine solche Präsenz war auch für die Öffentlichkeit des mittelalterlich-städtischen *Marktes* erforderlich, einer Veranstaltung, die in der Verbreitung und im Tausch von Waren und Nachrichten bestand und eben darin den abgegrenzt-öffentlichen Teil freier Stadtbürgerexistenz manifestierte und zugleich symbolisierte. Die das Forums- bzw. Marktgeschehen jeweils tragenden Gesellschaften waren, im Vergleich zu heute, geographisch und kulturell nahezu autarke Formationen. Vor allem aber entfalteten sich die für den Zusammenhang dieser Formationen wichtigen Funktionen in unmittelbaren und lokal begrenzten Kreisläufen. Gesellschaft – das war für den einzelnen bewußtseinsmäßig eine präexistente Ordnung und nicht etwa ein Gebilde, das dem freien, in Alternativen denkenden Gestaltungswillen offenstand.

2. Im Verlauf der frühen Neuzeit entwickelte sich als Gegenüber zu der ständisch reglementierten Gesellschaft (im wesentlichen: Adel, Klerus, Bürger, Bauern, aber auch Militär, Handwerk und Handel) eine vom Landesherrn zentralistisch ausgerichtete Obrigkeit, die sich ihrerseits als staatliche Einheit verstand. Die Vertreter des Absolutismus, die sich übrigens gern auf die Naturrechtslehre beriefen, welche von einer prinzipiellen Gleichheit der Menschen ausging, ver-

suchten alle Zwischenobrigkeiten auszuschalten, und also wurde auch Öffentlichkeit selbstverständlich als ein von der Obrigkeit zu gestaltendes Feld angesehen[2]. Der Begriff publicus bekam insoweit die Bedeutung von staatlich. Zugleich wird das Geheime zum Inbegriff der neuen öffentlich-staatlichen Sphäre, „in der die öffentliche Gewalt, der Staatsräson folgend, Arkanpolitik betreibt".[3] Damit entfernte sich das Wort jedoch – zumindest ein Stück weit – von seiner ursprünglichen Bedeutung. „Was nun ‚öffentlich' im Sinne von ‚staatlich' genannt wurde, stand nicht jedermann *eo ipso* offen."[4] Das ist die eine Seite der Entwicklung[5].

Die andere Seite besteht in der zunächst allmählichen, dann aber immer schneller werdenden Herausbildung einer zur benannten Entwicklung oppositionellen „bürgerlichen Öffentlichkeit". Zunächst nur für eine Minderheit zugänglich, bildete sich, organisiert in Caféhäusern, Salons und Clubs, eine „Sphäre der zum Publikum versammelten Privatleute" (Jürgen Habermas) des Bürgertums heraus. In ihr wurde im räsonierenden Diskurs und durch Berufung auf die Vernunft versucht, das Einverständnis aller zu erzielen und damit eine insoweit öffentliche Meinung zu bewirken. Diese knüpft an die im Mittelalter verbreitete Bedeutung an, wo nämlich „öffentlich" synonym zu „gemein", und wo dieses wiederum „gerecht", „wo es nichts zu verbergen gibt", meinte[6]. In einer zeitgenössischen Darstellung von 1802 heißt es beispielsweise:

„Öffentliche Meinung in dem Sinne der Erfinder dieses Ausdrucks, und derjenigen französischen Schriftsteller, welche sich selbst am besten verstehn, ist die Übereinstimmung vieler, oder des größten Teils der Bürger eines Staates in Urtheilen, die jeder einzelne, zu Folge seines eigenen Nachdenkens, oder seiner Erfahrungen über einen Gegenstand, gefällt hat. Ich sage, die Urtheile, deren Übereinstimmung eine öffentliche Meinung ausmachen soll, müssen von den einzelnen Personen, – von jeder für sich, unabhängig und ohne Einfluß von den Übrigen, gefällt worden seyn. ... Da, wo nur *ein* Mensch denkt und urtheilt und die übrigen ihm aufs Wort glauben, ...: da ist keine öffentliche Meinung."[7]

Aus einer allein feudalistisch-obrigkeitlich repräsentierten Öffentlichkeit in ihrer weitgehenden Reduktion auf Staatlichkeit wurde also – in Deutschland erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts – allmählich eine primär kommunikativ abgestützte politische Öffentlichkeit – eine, die eben nicht mehr zugleich auch von Staatlichkeit legitimiert zu sein brauchte. Damit ist diese politische Öffentlichkeit funktionaler Ausdruck einer Gesellschaft, die sich ihrerseits, seit Beginn der Neuzeit verstärkt, bereits auf den Weg in die funktionale Ausdifferenzierung begeben hatte, und wo nun die neuen Teilsysteme, vor allem Wirtschaft und Wissenschaft, die feudalstaatlich-obrigkeitlichen Macht- bzw. Geheimhaltungsinteressen zu konterkarieren suchten. Diese politische Öffentlichkeit sollte durch die Erzielung von Konsens konstituiert werden. Die durch die kommunikativ abgestützte bürgerlich-öffentliche Meinung bewirkte Veränderung bestand darin, daß die gesellschaftlichen Gliederungselemente, die bis dahin, auf der Basis einer als präexistent wahrgenommenen feudalen Gesellschaftsordnung, wirksam gewesen waren, nun wirksam erst miteinander in Beziehung gesetzt werden können durch ein Öffentlich-Werden, und zwar im Sinn des kommunikativ-diskursiven, vernunftbegrün-

deten Öffentlich-Machens. Öffentlichkeit wird damit und seitdem zum Öffentlichkeitsprinzip. Es wird in seiner Idealgestalt zur „politisch-normativen Maxime und zum konkret-praktischen Strukturierungskriterium für ein Universum wünschbarer sozialer Beziehungen". Es ist gekennzeichnet von einem „Erstarken der Bewußtseinsleistungen und deren Umsetzung in technisch-instrumentelle, beispielsweise rechtliche Verfahren, die allesamt auf eine Rationalisierung von ‚Herrschaft' zielen" [8].

3. Die dazu funktional notwendig werdende Öffentlichkeit durch öffentliche Meinungsbildung war anfangs noch rückgebunden an die physische Präsenz der Disputanten in dieser „Sphäre der zum Publikum versammelten Privatleute". Mit der Zeit aber wurde die physische Präsenz zunehmend substituiert durch Möglichkeiten des technischen Konnexes, insbesondere durch die Massenmedien, von denen heute zweifellos das Fernsehen das dominante Medium ist. Damit ist die Öffentlichkeit der nationalstaatlich begrenzten Massendemokratien zu einer Öffentlichkeit geworden, die strukturprinzipiell von einem Mangel an unmittelbarer Vergesellschaftung gekennzeichnet ist: Es bildet sich, so Volker Drehsen, ein zwischenmenschlicher Lebenszusammenhang heraus, der als eine *„vermittelte* Wechselbeziehung" [9] konstituiert ist – ein Modus, der heute das Leben des einzelnen in fast allen Hinsichten mitbestimmt.

Die Willensbildung in der Massendemokratie wird massiv mediatisiert. Das geschieht durch ein ausgebautes System von zum Teil hochdifferenziert organisierten Parteien, Verbänden und Körperschaften. Es wird verstärkt durch eine immer weiter fortschreitende Verrechtlichung der Sozialbeziehungen. Deren Folge ist häufig genug eine Inflexibilität bei veränderten Kontextbedingungen. Sie wird gesteuert durch Massenmedien, deren Betreibung kapitalistisch motiviert ist, besonders seit Einführung der elektronischen Privatmedien, wo also die Möglichkeit des Zugangs ein Privileg weniger Besitzender ist. So hat Otwin Massing die heutige Öffentlichkeit radikal analysiert als „quasi neofeudales Kondominium, als Verbund von staatlichem Gewaltmonopol als bürokratische Teilöffentlichkeit, halböffentlichen Verteileragenturen und neokorporatistischen Einflußmächten, d. h. als ein Kartell einflußreicher, vielfach miteinander verflochtener, doch gleichzeitig miteinander konkurrierender Funktionseliten" [10]. (Die kann man übrigens, sehr anschaulich und personal geballt, z. B. bei Neujahrsempfängen repräsentiert sehen, nicht zuletzt auch bei solchen der Kirchen – sofern man „dazugehört".)

Öffentliche Meinung – kein inhaltliches Substrat, sondern ein Selektionsprozeß

An dieser Stelle der Gesellschaftsanalyse setzt der Soziologe und Systemtheoretiker Niklas Luhmann mit einer weithin immer noch unüblichen Analyse der öffentlichen Meinung ein. Er argumentiert, daß die gesellschaftliche Ausdifferenzie-

rung mit ihrer Folge, daß die Steuerungsprozesse der Gesellschaft um ein Vielfaches komplexer geworden sind, auch ein verändertes inhaltliches Verständnis des Begriffs öffentliche Meinung erfordert. Mit öffentlicher Meinung sollte nicht (mehr) ein inhaltlich-substantiiertes Kommunikationsergebnis bezeichnet werden, sondern vielmehr der Prozeß des Strukturierens von Themen- und Meinungsvielfalt. Damit würde dem systemisch-dynamischen Aspekt allen Gesellschaftlichen besser Rechnung getragen. Wir werden uns daher mit dem Luhmanschen Ansatz etwas näher beschäftigen[11]. Es wäre allerdings ein Mißverständnis, zu meinen, daß man durch ihn einen Begriff an die Hand bekommt, mit dessen „herrschaftswissender" Nutzung man unmittelbar und erfolgreich Institutioneninteressen realisieren könnte, wie manche das mit der Schweigespiralen-Theorie von Elisabeth Noelle-Neumann meinen tun zu können[12].

Um zu verdeutlichen, wo das Besondere der Luhmannschen Begriffsanalyse liegt, sei Werner Mangolds Fassung des Begriffs zitiert:

„Unter ö. M. werden heute i. d. R. Ansichten, Stellungnahmen und Forderungen größerer Bevölkerungsgruppen verstanden, die als gemeinsame oder doch vorherrschende Meinung in der besonders durch Presse, Rundfunk und Fernsehen vermittelten Öffentlichkeit den Repräsentanten des politischen Systems mit dem Anspruch auf Gehör gegenübertreten." [13]

Luhmann konzentriert sich dagegen nicht auf die jeweilige inhaltliche Substanz der von jeweiligen Bevölkerungsrepräsentanten jeweilig veröffentlichten „Stellungnahmen". Deren Vernehmbarkeitslautstärke ist im übrigen nicht immer identisch mit der Anzahl der Mitglieder, wie man beim stets medienpräsenten „Bund der Steuerzahler" sehen kann, der mitnichten die Millionen Lohnsteuerzahler repräsentiert, sondern von dem wohl eher an Steuervermeidung interessierten wirtschaftlichen Mittelstand finanziert wird. Luhmann hebt vielmehr auf die andere Seite desselben Geschehens ab und argumentiert folgendermaßen: Durch die vielen ausdifferenzierten Teilsysteme der Gesellschaft entstehen immer mehr, notwendig teilsystemspezifisch begründete Meinungen zu unterschiedlichsten Themen. Das zwingt insgesamt zu einer Selektion von Themen. Diesem Zwang müssen sich alle Teilsysteme anpassen, indem sie die dafür notwendigen Strukturen, Strategien und Taktiken ausbilden. Auch deshalb sind sie objektiv nicht mehr in der Lage, ein allgemeines Interesse zu vertreten.

Mithin: Die Gesellschaft wird zum „turbulenten Tummelfeld", in dem der Selektionswettbewerb gewonnen werden will. Die Teilsysteme müssen sich nicht nur an die Ereignisse, sondern auch an die Anpassungsleistungen aller anderen Teilsysteme anpassen: Öffentliche Meinung – betrachtet man sie in ihrer Funktion – wird somit primär zu einer Angelegenheit des Strukturierens, das heißt des Entscheidens für etwas jeweils Bestimmtes – eine Entscheidung, die also immer im Horizont auch anderer Möglichkeiten geschieht. Insoweit stellt die öffentliche Meinung die Reduktion von (drohender) Komplexität dar. Im Zusammenhang dieser Funktion verweist Luhmann auf die verständnisrelevante Unterscheidbar-

keit zwischen Thema und Meinung: Themen sind nach Luhmann mehr oder weniger „unbestimmte und entwicklungsfähige Sinnkomplexe", über die man reden und gleiche, aber auch verschiedene Meinungen haben kann. Jede gelingende Kommunikation benötigt neben der gemeinsamen Sprache auch die Wahl des Themas und die Artikulation von Meinungen über dieses Thema.

Bezüglich der Funktion der öffentlichen Meinung bringt Luhmann die Bedeutung dieser Unterscheidung auf den Punkt: Der Reduktionsmechanismus der öffentlichen Meinung, so sagt er, liegt nicht in der Richtigkeit der geäußerten Meinungen, nicht in deren „Allgemeinheit und kritischen Diskutierbarkeit, ihrer Vernünftigkeit, Konsensfähigkeit, öffentlichen Vertretbarkeit" [14], sondern darin, daß der Kommunikationsprozeß strukturiert und damit Unsicherheit absorbiert und mithin die Komplexität gesellschaftlicher Kommunikation reduziert wird – und zwar in einer Gesellschaft, die die Lokalität und Unmittelbarkeit der Kreisläufe beispielsweise einer mittelalterlichen Stadt schon seit Jahrhunderten hinter sich gelassen hat und die daher notwendig einer solchen Reduktions- und Absorptionsleistung bedarf.

Diese Funktion ist freilich stets gefährdet. Zum einen liegt das an dem Problemverbund von technischer Einseitigkeit der Medien, das heißt von fehlender unmittelbarer Interaktion zwischen Kommunikatoren und Rezipienten einerseits, und dem eindeutig privilegierten Zugang nur weniger (Besitzender) zur Output-Seite der Medien andererseits. Eine weitere Gefahr liege in „psychotechnischen Arrangements", vor allem in der „Moralisierung der Kommunikation". Voraussetzung für die Möglichkeit zu massenmedial-manipulativer Moralisierung sei, so Luhmann, eine hochkomplexe Gesellschaft, deren Integration durch eine gemeinsame Moral nicht mehr möglich sei. Daraus folge, daß die moralische Stilisierung einer Kommunikation sie letztlich unbeantwortbar macht: Wenn nämlich zwischen Thema und Meinung nicht unterschieden werde bzw. werden könne, das heißt, die Etablierung des Themas mit den moralischen Implikationen verschmilzt und zu einer „Moral mit Annahmezwang" wird, dann entstehe zwar so etwas wie eine öffentliche Moral. Aber die lasse jedermann kalt, und zu einem gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß, also zu einer insoweit freien Themenbestimmung und zulässig pluralen Meinungsbildung, kommt es erst gar nicht.

Was ist nun die Nutzanwendung dieses systemtheoretisch-funktionalen Analysezugangs zum Phänomen öffentliche Meinung? In der heutigen Zeit läßt sich die Integration der Gesellschaft nicht mehr durch eine substantiiert-identische, das heißt einvernehmliche, ausdiskutierte öffentliche Meinung bewerkstelligen. Aber gleichwohl kommt es auf Strukturierung und damit auf die Etablierung von Themen an, also darauf, diese in gesellschaftlich anerkannte Formen zu bringen. Wenn man sich auf diese funktionale Fassung von öffentlicher Meinung einläßt, dann bedeutet das für die beteiligten organisierten/institutionalisierten Teilsysteme, daß sie realistischerweise gar nicht (mehr) davon ausgehen können, sozusagen ein „Ab-

ziehbild" ihrer innersystemischen Meinungs- bzw. Selbstverständniskontur unverändert-proportionsgerecht auf das große Feld der Gesamtgesellschaft übertragen zu können.

Das kann schon deswegen nicht gelingen, weil häufig bereits innersystemisch eine Binnendifferenzierung zu beobachten ist. Schon von daher existiert nichts in sich Geschlossenes, was auf die Gesamtebene übertragen werden könnte. Die katholische Kirche ist dafür ein empirisch besonders triftiges Beispiel, weil gerade hier versucht wird, mit Hilfe der Imagination eines Weltzentrums und eines universale Geltung beanspruchenden Verhaltensregulativs die Einheit nach außen hin zu bewahren, wobei ihr das immer weniger gelingt. Sowenig wie es heute – zumindest im Bereich des Christentums – einen tatsächlich geltenden, durchgehenden, ungebrochenen, alle Funktionen umgreifenden Religionsbegriff gibt[15], sowenig gibt es ein Corpus christianum, dessen meinungsmäßige Christlichkeit allein bestimmendes Element einer – nun substantiiert verstandenen – öffentlichen Meinung werden könnte. Die dafür notwendig mitzudenkende Einheitlichkeit würde für den Fall, eine solche geschlossene Gestalt meinungsmäßigen Christentums wirklich durchsetzen zu wollen, allein schon durch das derzeit leitbildmäßig wirksame normativ-politische Konzept der Öffentlichkeit verhindert:

„Dadurch", so formuliert es Otwin Massing, „daß prinzipiell jedes Thema zur Disposition gestellt werden kann, funktionelle und kompetenzrechtliche Regelungen jederzeit auf ihre Sollbruchstellen hin untersucht werden können, jede noch so plausible gesellschaftliche Macht- und Chancenverteilung auf ihre Berechtigung hin befragt zu werden verdient (die Allüre des Hinterfragens wird geradezu zum Zwangscharakter moderner, aufgeklärter Gesellschaften), ‚verflüssigt' Öffentlichkeit als Prinzip jeden auf Dauer angelegten Geltungsanspruch von normativen Regeln und sozialen Institutionen, sowie deren spezifische, legitimerweise von ihnen zu erwartende soziale Leistungen, läßt jeden Verteilungsmodus sozialer Werte, jede noch so hart erkämpfte Regelung als vorläufig gelten."[16]

Im übrigen wird, empirisch betrachtet, die im normativen Modell vernunftgeleiteter Herrschaftsrationalisierung noch an zentraler Stelle stehende Vernunft in unserer kapitalistisch motivierten und organisierten Massenmediengesellschaft heute „durch probabilistisches Kalkül bzw. revisionsfähigen Mehrheitsentscheid ersetzt"[17]: „Die in dieser Weise hergestellte Öffentlichkeit, überlagert zudem vom Verwertungsinteresse an marktgängiger Publizität, wird primär zur Produktionsstätte der ‚Leitbilder für jedermann'. Die Öffentlichkeit der Litfaßsäule ist sozusagen zum multimedialen Werbespot verkommen."[18] Nehmen wir dazu noch die These von Richard Sennett. Sennett meint, daß die innengeleiteten Verhältnisse einer sich selbst fast ausschließlich in psychologischen Kategorien wahrnehmenden Gesellschaft, oder mit seinen Worten: die „Tyrannei der Intimität"[19], die öffentliche Sphäre zersetzt. Diese sei aber, eben als öffentliche, vielmehr auf distanziertes und objektiviertes Handeln angewiesen.

Wenn nun beides gilt: technokratisch organisiertes probabilistisches Kalkül und die Herrschaft des „wolkigen Gefühlssprechs" (Cora Stephan) – dann, so meint Alfred Rinken, müssen wir Öffentlichkeit schmerzlich begreifen als „die Sphäre

der Entfremdung ..., in der den Menschen ihre entäußerte Subjektivität als fremde gegenübertritt" [20].

Kirche und Öffentlichkeit

Was bedeutet das vorangegangene Analyseergebnis für die Kirche? Zweierlei müssen wir konstatieren. Zum einen bleibt der Traum von der Eroberung der Öffentlichkeit durch ein Teilsystem ein Traum, noch dazu ein schlechter: Da, wo er, dank besonderer geschichtlicher Umstände, in Umrissen real wurde, zum Beispiel in der Bundesrepublik der 50er Jahre, hat er einen schlechten Nachgeschmack hinterlassen [21]. Zum anderen wird es immer bei der schmerzlichen Dialektik zwischen dem Raum des unerläßlichen öffentlichen Handelns/Redens und der Entfremdungswirkung heutiger Öffentlichkeit bleiben. Für die Kirche bedeutet dies zwangsläufig Verpflichtung und Bürde zugleich: Verpflichtung zum Mittun, aber auch die Hypothek, durch diese Mitwirkungspflicht in der gegebenen Öffentlichkeitsstruktur ein Stück weit zu der – derselben inhärenten – Entfremdung des Menschen beizutragen.

Angesichts dieser Perspektiven ist es nun in der Tat eine spannende – und wohl auch nicht annähernd befriedigend behandelte – Frage, was in diesem Kontext der „Öffentlichkeitsauftrag der christlichen Kirchen" sei, und wie bzw. wodurch er realisiert werden könnte. Realistisch betrachtet wird er sich wohl kaum verwirklichen lassen durch den Rückzug beispielsweise auf den CIC und den stetig wiederholten Anspruch auf kirchenamtliche Meinungsgeltung im weltweiten Anwendungsfeld, zum Beispiel mit Hilfe von Universalkatechismen. Aber vielleicht könnte hier die Luhmannsche Einsicht ein wenig aufklärend wirken, daß es ausgesprochen wichtig ist, auf durchaus sehr verschiedenen Ebenen dafür zu sorgen, daß die systemische Selektionsleistungsfähigkeit der öffentlichen Meinung nicht durch Manipulation beschädigt wird. Sie muß vielmehr das tun können, was durchaus möglich ist: für die Etablierung wichtiger Themen zu sorgen und beizutragen zur Herausbildung von je individuell begründbaren Meinungen zu diesen Themen. Um genau hier aber erfolgreich zu sein, wird man nicht umhinkönnen zu akzeptieren, daß zur Fundamentierung einer nicht manipulierten Öffentlichkeit, so Trutz Rendtorff, in wesentlicher Weise „nicht die Autorität, sondern die menschliche Einsicht" [22] beiträgt. Und das bedeutet für die Kirche – also eine, die ebenso an die Öffentlichkeit tritt wie sie zugleich auch Öffentlichkeit ist – in inhaltlich-theologischer Umsetzung das, was Volker Drehsen so formuliert:

„Eine partizipative Öffentlichkeit der Kirche rechnet ... intern und nach außen nicht im vermeintlichen Vollbesitz der Wahrheit auf die Akklamation ihrer habhaften Teilnehmer, würdigt diese also nicht zu Objekten dogmatischer, kerygmatischer oder moralischer Bevormundung herab; sie trägt dem neuzeitlichen Umstand Rechnung, daß sie selbst nur im inszenierten Prozeß der Verständigung über die Lebensbedeutsamkeit der christlichen Verkündigung bestehen kann." [23]

Öffentlichkeit und öffentliche Meinung ist also auch unter den Bedingungen massenmedial vermittelter Kommunikationsstrukturen nicht allein und nicht einmal vorrangig ein sozialtechnologisch und werbetechnisch anzugehendes Problem. Es ist auch und vor allem eine Sache der unausweichlichen Anerkennung des wirkenden Öffentlichkeitsprinzips, auch im Selbstverständnis und Selbstverhältnis der Kirche.

ANMERKUNGEN

[1] Ausführl. Überbl.: L. Hölscher, Öffentlichkeit, in: Gesch. Grundbegr., Bd. 4 (Stuttgart 1974) 413–467.
[2] Für die verwaltungsprozessuale Seite dieses „Geschäfts": P. Albrecht, Die Förderung des Landesausbaues im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel im Spiegel der Verwaltungsakten des 18. Jhs. (1671–1806) (Braunschweig 1980).
[3] A. Rinken, Öffentlichkeit, in. StL, Bd. 4 (Freiburg ^{7}1988) 139. [4] Hölscher 426.
[5] Wie immer in der Geschichte ist d. hist. Entw. natürl. differenzierter verlaufen, als hier formuliert werden kann. Der Gedanke d. „res publica" in seiner von d. sich entwickelnden zentralist. Obrigkeit unabhängigen Form hielt sich als Phänomen von früher her sicherl. durch, wohl nicht zuletzt auch durch die – vornehmlich prot. – Theologie und Pfarrerschaft mit Tatkraft und Pathos mitbewirkt.
[6] Rinken 139.
[7] Chr. Garve, Versuche über verschiedene Gegenstände aus d. Moral, d. Literatur und d. gesellsch. Lebens (Breslau 1802) 296f.
[8] O. Massing, Öffentlichkeit, in: Hb. Soziologie (Reinbek 1984) 408.
[9] V. Drehsen, Öffentlichkeit, in: Wb. d. Christent. (Gütersloh 1988) 894.
[10] Massing 411.
[11] N. Luhmann, Öffentl. Meinung, in: Politik u. Kommunikation. Über die öffentl. Meinungsbildung, hrsg. v. W. R. Langenbucher (München 1979).
[12] Zu ihrer vorerst letzten Theorieversion: E. Noelle-Neumann, Die Theorie der Schweigespirale als Instrument der Medienwirkungsforschung, in: Massenkommunikation, hrsg. v. M. Kaase, W. Schulz (Opladen 1989) 418–440.
[13] W. Mangold, Öffentl. Meinung, in: EvStL, Bd. 2 (Stuttgart ^{3}1987) 2265. [14] Luhmann 36f.
[15] F. X. Kaufmann, Auf d. Suche nach d. Erben d. Christenheit, in: ders., Religion u. Modernität (Tübingen 1989) 86.
[16] Massing 410. [17] Ebd. 412. [18] Ebd.
[19] R. Sennett, Verfall u. Ende des Öffentl. Lebens. Die Tyrannei der Intimität (Frankfurt 1983); vgl. auch C. Stephan, Die Betroffenheitskultur. Eine politische Sittengeschichte (Berlin 1993).
[20] Rinken 140.
[21] Zur kirchengeschichtl. Besonderheit gerade dieser Zeit: K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992) bes. 104ff.
[22] T. Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche (Gütersloh 1969) 79.
[23] Drehsen 896.

Paul Konrad Kurz

Katholizismus und Literatur

Den Katholizismus, hatte Heinrich Böll einmal gemeint, werde, wer von Kind auf in ihm aufwuchs, nicht los, auch dann nicht, wenn er aus der Kirche austrete. Natürlich war der „gute Mensch vom Rhein", der zu aggressiven Wortausfällen getrieben werden konnte, für Freund und Feind ein katholischer Schriftsteller – und dies, anders als Graham Greene, bis zu seinem Tod. Kein kirchenfrommer Autor, der die römische Kirche als „mystischen Leib Christi" feierte, vielmehr einer, der mit ihrer irdischen Mangel-Gestalt stritt und sich kirchenpolitisch einmischte, wo es um unzureichende politische Gegenrede und neue parteipolitische Bündnisse ging.

Böll brauchte kein moralisches, kein kulturpolitisches, kein literarisches Programm. Er schrieb aus seinen Erfahrungen. Er erzählte seine Sympathie mit den leidenden Menschen. Er plädierte aus einer biblischen und aufgeklärten Utopie des dem Krieg entronnenen Menschen Vorstellungen des Lebens von friedlichen Menschen in einem friedlichen Land. Aber nie und nimmer wollte er „christliche Literatur" im Sinn des „Renouveau catholique" schreiben, keine „Hymnen an die Kirche" (Le Fort), kein „Unauslöschliches Siegel" (Langgässer), kein Mysterienspiel nach Art von „L'Annonce faite à Marie" oder Welttheater als „Seidener Schuh" (Claudel); nicht einmal „Begnadete Angst" (Bernanos/Le Fort) und auch Greenes Schnapspriester, in dessen jämmerlicher Gestalt sich die „Herrlichkeit" der Gnade offenbart.

Nein, Böll – und seine Generation – mußte nach den unerhörten Macht- und Wahnerfahrungen des Zweiten Weltkriegs, nach den Herrschafts- und Mordprogrammen, einen anderen Ausgangspunkt nehmen, den erfahrener und erlittener Wirklichkeit. Nicht um die Deutung des Höheren ging es, sondern um die Darstellung des Niedrigsten, das in seiner Mordgestalt, in seiner Leidensgestalt, in seiner verdrängten und verschleierten Gestalt und geschichtlichen Verantwortung erkannt sein wollte. Die Zeit des Höheren, die Zeit der Programme und des poetischen Glaubens war literarisch und kirchlich (vorerst) vorbei. Es mußte standgehalten, das Geschehene angeschaut werden. Auch Voraussetzungen des Geschehenen waren zu bedenken. „Inventur" war fällig, die wirkliche, nicht bloß liturgische „memoria passionis" notwendig. Bei Böll geschahen Erinnerung und Einspruch, Warnung, und dann doch wieder die wehrlose Utopie, die sich zu Wort meldende Hoffnung der Armen. Da schlug christliche Hoffnung ihre weltlich trotzigen Augen auf.

Zur gegenwärtigen Situation

Wir haben einmal versucht, zu begründen, warum „christliche Literatur" in der Nachkriegszeit, deutlich vernehmbar im Verlauf der fünfziger Jahre, zu Ende ging[1]. Da gab es dann Lamentationen wie „Christen schaffen die christliche Literatur ab". Aber was vital anwesend ist, kann keiner abschaffen, in einer republikanischen Gesellschaft nicht einmal verbieten. Doch christliche Themen, Anfragen, Proteste, Gestalten und Hoffnungen sind durchaus auffindbar in der Literatur jener Jahrzehnte, allerdings meist in einem anderen Kontext, in anderer sprachlicher und formaler Gestalt. Nicht mehr in einen christlichen Gesamthorizont integriert, vielmehr punktuell, partiell, segmentiert, unter veränderter Perspektive, verbunden mit anderen zeitgenössischen Blickrichtungen. Wie das Zeitalter bekommen auch Literatur und Kunst von Zeit zu Zeit, und vor allem in Zeiten des Umbruchs, neue Augen. Meist gehen sogar Literatur und Kunst voraus in ihrem Aufmerken, ihrer Wahrnehmung, ihrer Kritik. Wo so vieles in unserer Welt fehlläuft, bekam die Gesellschaftskritik (und die Kirchenkritik) einen anderen Stellenwert in der Literatur. Die meisten Schriftsteller haben in diesem Jahrhundert – nicht daß sie unfehlbar oder schlechthin „das Gewissen der Nation" gewesen wären – politische Verantwortung früher und heftiger begriffen als viele Bürger. Manche waren und sind unbequem, manche rebellisch, heute – nach der Wiedervereinigung der Republik – nicht wenige zerstritten. Menschlich und bürgerlich, individualistisch und republikanisch sehen die Schreibenden unter den Zeitgenossen aus. Da kommt das biblische „Du sollst dir kein Bildnis machen" auf einmal in einem menschlichen Kontext auf die Bühne (bei Max Frisch gegenüber einem Judenjungen). Da findet der göttliche Auftrag „Du sollst deines Bruders Hüter sein" auf einmal in weltlicher Rede literarischen Ausdruck (bei Hilde Domin und im Roman des erst jüngst zu literarischen Ehren gekommenen Johannes Mario Simmel)[2].

Das Mysterienspiel, das Neubarocke und das Neuromantische in der pathetischen, ungebrochenen Gestalt gibt es nicht mehr. Aber unerwartet tauchte das Neubarocke auf in ironischer Gestalt bei Wiens Inge Merkel im Roman „Die letzte Posaune" (1985). Anstelle der „Verkündigung" eine „subversive Madonna" bei Böll; eine clowneske Grundgestalt, die sich zur Freiheit eines Christenmenschen und zu Papst Johannes XXIII. bekennt. Anstelle der „Hymnen an die Kirche" die jesuanisch-biblischen „Leichenreden" von Kurt Marti mit dem Auftrag zur Verantwortung gegenüber den Mitlebenden (der erfolgreichste Lyrikband in den späten 60er und frühen 70er Jahren). Wir könnten von den Klage-, Protest- und Bittpsalmen „Zerschneide den Stacheldraht" des damaligen Armenpriesters Ernesto Cardenal aus Nicaragua sprechen (1967), von seinem Buch über die wahrhaft menschliche, kosmische und göttliche Liebe („Das Buch von der Liebe", 1971). Wir könnten – zumindest thematisch – von den zahlreichen Jesusromanen und von den neu erzählten biblischen Grundgestalten (Abraham, David, Bathseba, Hiob,

Kain und Abel, der verlorene Sohn u. a. m.) sprechen. Wir könnten auf die argumentative Gottesbeteuerung „Weil Gott nötig ist" in Hartmut Langes Roman „Die Selbstverbrennung" (1982) verweisen, auf entschiedene Tendenzen des neuen Mystischen in einer Kette von Romanen und Erzählungen bei Peter Handke, auch bei Botho Strauß, jüngst vor allem in den Erzählungen von Patrick Roth („Riverside. Christusnovelle", 1991, „Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten", 1993). Auffallend, daß all diese Texte nicht (mehr) in katholischen, christlichen oder religiös orientierten Verlagen, sondern in literarischen Häusern erschienen.

Nach anhaltender Beschäftigung mit dem Spannungsfeld Literatur und Religion darf man aus heutiger Sicht sagen: Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, erst nach den Umbrüchen dieses Jahrhunderts sind Christen als Autoren durch die Forderungen der Aufklärung gegangen: durch ihre Voraussetzungen, Postulate, den erweiterten Blick, die Sehweise. Selbst der große katholische Autor Reinhold Schneider mußte lange nach dem Ersten Weltkrieg noch dem romantischen Reichsgedanken anhängen, der den republikanischen Weg sperrte. In apokalyptischer Sprache rief er prophetisch das Gericht über die Nazimächtigen. Aber in seinen Aufzeichnungen „Winter in Wien" (1958) hat er unüberhörbar das Ende der christlichen Literatur eingeläutet. Es waren Sturmglocken, die wir als Todesglocken, dann aber – nach durchlittenem Karfreitag mit Gottesfinsternis – als Osterglocken hören durften.

Der Bruch, den die Aufklärung in das moderne Bewußtsein brachte, war für Christen problematischer als für Menschen, die sich in ihrem Bewußtsein und Verhalten schon weitgehend aus kirchlichen Bindungen gelöst hatten. Schwierig war das für ihr Denken, ihre Wahrnehmung, ihr moralisches Verhalten, ihre politische Option. Schwierig waren ästhetische Apperzeption und formale Gestaltung, wenn sie sich aus dem überlieferten Kanon entfernten, schwierig neue inhaltliche Auseinandersetzungen, die nicht mehr innerhalb des christlichen Credo-Rahmens (wie im Barock) und auch nicht mehr auf den Bildungslinien der antikisierenden Klassik verliefen.

Zweihundert Jahre später kann ein Christ mit einem durch die Aufklärung gegangenen und hindurchgehenden Bewußtsein ohne kirchlich bedingte moralische Nöte schreiben. Wenn er aber mit seiner Kirche nicht gebrochen hat noch brechen will, wenn er sich der biblischen Offenbarung und deren Konkretisierung in einer geschichtlichen Gemeinschaft verpflichtet weiß, geht das auch heute kaum ohne Konflikte ab. Er ist mit einer vom Credo signierten Ganzheitsbewußtsein aufgewachsen. Er erkennt und bejaht die geschichtliche Gestalt, die Weisung und den Wahrheitsanspruch des Jesus aus Nazareth nicht nur individuell, sondern universal für das Zusammenleben der Menschen und den Gang der Welt. Die Kämpfe: aufklärerische Literatur dort – kirchliche Verengung hier, sind, wenn auch argumentativ nicht in jeder Hinsicht befriedigend ausgetragen, so doch abgeebbt. Heute besteht eher das Problem, daß die Christen als Gruppe in der literarischen

Auseinandersetzung nicht ins Gewicht fallen, und daß auf der anderen Seite die Christen vor lauter Bürgerlichkeit sich ihrer Differenz nicht mehr bewußt sein wollen.

Zwei Fragen stellen sich. Sind Christen als Leser von Literatur so in aufgeklärt republikanischer Bürgerlichkeit aufgegangen, daß sie die Frage nach einer spezifisch christlichen Perspektive ihrer Person- und Weltsicht nicht mehr stellen? Und sind Christen als Autoren – trotz Julien Green, Heinrich Böll, Ernesto Cardenal, dem anfechtbaren Alexander Solschenizyn, auf deutschsprachiger Ebene trotz Kurt Marti, Walter Jens oder des neumystisch orientierten Patrick Roth – als Autoren von Literatur nicht mehr von Bedeutung für den öffentlichen Diskurs? Sei es, daß der öffentliche literarische Diskurs ihre Memoria, ihre jesuanische Blickrichtung, ihren eschatologischen Vorbehalt gegen jede bloß ästhetische oder politische Utopie, nicht mehr mithören will, sei es, weil die literarischen Stimmen von Christen sprachlich und formal, in ihrer Wahrnehmung, ihrer Leidensfähigkeit, ihrer Sensibilität und argumentativen Auseinandersetzung hinter den Fähigkeiten, dem sensibel kritischen Bewußtsein, der öffentlichen Solidarität bedeutender zeitgenössischer Autoren zurückbleiben?

Provokation und Anspruch des Jesus von Nazareth bleiben. Mit seiner Botschaft die Provokation des Christlichen. Das Christliche ist, literarisch betrachtet, nicht nur Stoff oder Stofflieferant (so für Bert Brecht, Umberto Eco, Harry Mulisch). Das Christliche initiiert und befördert eine Wahrnehmung und Deutung von Welt. Es bedingt Schreibhaltung und Perspektive des Autors. Allerdings muß man, ungemäße Erwartungen und Ansprüche dämpfend, hinzufügen, daß kein literarischer Mensch als Schreibender in seiner oder anderer Leute Christlichkeit aufgeht. Lebendiger Glaube muß sich nicht in Überzeugung verfestigen; Überzeugungen können ein Schutz vor Wahrheit, ein Schutz vor dem Lebendigen sein. Sie können die Wahrnehmung abstumpfen, einschläfern, auf eine ungemäße Weise beruhigen. Orthodox im strengen Sinn waren meist nur Auftragsliteratur und Erbauungsliteratur. Erbaulichkeit statt Wahrnehmung der Konflikte, Trost statt Zulassung des Schmerzes, metaphysische Verschleierung statt Aufdeckung empirischer Verhaltungsweisen waren schlechte Alternativen; sie wären unstatthafte Erwartungen. Der Mann aus Nazareth hat die ihm zugemutete und ihn einkreisende Wirklichkeit ausgehalten. Er hat sie durch Wort und Tun gewaltig geöffnet. Dem Christen als Schreibenden ist waches Aufmerken auf erfahrbare Wirklichkeit zumutbar.

Aber vermutlich sind nicht alle Informationen sogleich unter der Perspektive des Glaubens faßbar oder gar literarisch gestaltbar. Eine integralistische Ganzheit aller Wahrnehmungen, Impulse, Ausdrucksformen ist dem differenzierten modernen Bewußtsein kaum möglich. Alle Versuche führen zu einer unstatthaften Simplifizierung und Ideologisierung. Man darf weder eine Orthodoxie noch ein geschlossenes Weltbild als Maßstab für die Wahrnehmung oder Gestaltfindung und -gebung von Literatur und Kunst machen. Die Individualisierung des Gottesbil-

des, die Segmentierung des Bewußtseins, im positiven Fall verbunden mit äußerster Intensität der Wahrnehmung, die moderne Umfragen als Tatsache – auch unter Kirchenchristen – vermelden, sind nicht aus der Welt zu schaffen. Sie haben bei Schriftstellern und Künstlern, so kann man im nachhinein sehen, schon vor mehr als zweihundert Jahren begonnen, bei Lessing nicht nur im „Nathan", bei Schiller nicht nur im zerfallenden Gottesbild der „Räuber" und der „Götter Griechenlands" (das berühmte Gedicht, in der 1. Fassung von 1788) als Kritik an einem freudlosen, kirchlich verengten, ästhetisch nicht offenen (protestantisch erfahrenen) Christentum. Und Heinrich Heine, Nietzsches Stichwortgeber in der Sache „Gott ist tot", ist als sensibel wahrnehmende, aber religiös bereits (jüdisch und christlich) ausgegliederte Person individuell angetreten gegen die moralisch verengt jüdische und gegen eine freudlos „nazarenische" Gottesvorstellung.

Der Einbruch der Moderne im Gefolge der Aufklärung

In einer umfänglichen monographischen Arbeit ist die Bonner Germanistin *Jutta Osinski* (geb. 1952) ausgezogen, die „Mesalliance" zwischen Katholizismus und deutscher Literatur im 19. Jahrhundert aufzuspüren und an den wissenschaftlichen Pranger zu stellen. Nach Begrifflichkeit, trockenem Substantiv- und Abstrakta-Stil, nach Kapitelgliederung und den sechzehnhundertsiebenundvierzig Anmerkungen dürfte es sich um eine Habilitationsschrift handeln[3].

Osinski beginnt ihren Diskurs mit der katholisierenden Romantik am Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts. Sie führt ihn über den älteren, katholisch denkenden Friedrich Schlegel, über Görres und den katholischen Brentano weiter bis zu Martin Deutingers katholischem Universalitätsanspruch um die Mitte des Jahrhunderts in Bayern, zur Gründung des Borromäusvereins in Bonn (1844), zu Kulturkampf, der Gründung der Görresgesellschaft und der schöngeistigen Konvertitin Ida Gräfin Hahn-Hahn. Poetisches, Programmatisches, dichterische Individualität und Kulturgeschichtliches, Autoren-, Kritiker- und Rezeptionsästhetik werden zusammengetragen und von Osinski vernetzt. Ihre Speerwürfe gelten „klerikalen" Ansprüchen und der Propagierung „klerikaler" Gesinnung. Zuletzt greift sie über den Jahrhundertrand hinaus zu Karl Muth und seiner Zeitschrift „Hochland". Sie anerkennt Muths Kritik am Milieukatholizismus, kritisiert aber seine geschichtslose Erlebnispoetik und deklariert insgesamt die Bemühungen Muths und des „Hochland"-Kreises als „Reformkatholizismus im Abseits".

Die Autorin hat ihre Fakten recherchiert. Sie fährt ihre Sätze aus zahlreichen poetischen und mehr noch programmatischen Werken ins Feld. Angeleitet von emanzipatorisch aufklärerischer, von ideologischer Fixierung nicht freier Vernunft, breitet sie ein großes Wissensmaterial aus. Nicht bedenkt sie den Kontext der Literatur im Umbruch von der (Weimarer) Klassik zur Frühromantik und schließlich, trotz restaurativer Tendenzen der späteren Romantik, zur „Moderne", mit ihren Brüchen des Bewußtseins, der Perspektive, mit dem Einzg des sozial Inferioren und des Politischen (am deutlichsten bei Georg Büchner und Heinrich

Heine) in die Literatur, nicht die soziale und bildungsmäßige Situation katholischer Christen im damals protestantisch geprägten Deutschland, überhaupt nicht den Generalangriff der aufklärerischen Vernunft auf den Glauben. Gegenüber diesem Affront konnten sich katholische Christen, überwiegend bäuerliche und handwerkliche Menschen, nicht wehren. Ihre Wortführer reagierten lange Zeit nur defensiv, apologetisch. Sie argumentierten mit der Überlegenheit des „Glaubens" vor dem bloßen „Wissen". Die Katholiken zogen sich, weil sie sich gefährdet sahen, größtenteils aus dem kulturellen Raum zurück. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts versuchten sie, vom Rhein her, weniger aus dem katholischen Süden, erste Aufbrüche.

Literarisch kann die *klassische Ganzheitsvorstellung* gegen die Umbrüche einer im einzelnen noch undeutlichen (ersten) Moderne nicht hoch genug gewertet werden, wenn man das ein- und umbrechende 19. Jahrhundert betrachtet. Erinnern wir uns an die literarische Situation vor und nach 1800. *Goethe* hatte in Weimar seine großen literarischen Summen entwickelt. Dramatisch den „Faust": durch die Welt, durch Phantasmagorien, Streben, Liebe, Schuld, durch Ab- und Aufstiege zu schöner Letzt in den Himmel. Episch gestaltete er seinen Bürgersohn „Wilhelm Meister". Der bildet sich in der Welt des Theaters, verkehrt in der theosophisch orientierten „Turmgesellschaft", wird, sich und die Welt konkretisierend, Wundarzt, öffnet sich einer „Weltfrömmigkeit" (Goethes Wort), die Leben ins Konkrete und sozial Weite gestaltet. Lyrisch gelöst und heiter führt Goethe den Dichter im „West-Östlichen Divan" durch Poesie, Weisheit, Schenke, liebende Frauen ins „Paradies". Jedesmal eine große poetische Ganzheit. Dreimal wird erfahrbare Welt poetisch ausgeschritten. Wenig konnten dem genialischen Menschen Goethe die Französische Revolution, die Kriege und die Brüche der Aufklärung anhaben.

Anders *Schiller*. Bei ihm ist der Dichter bereits aus dem schönen Einssein vertrieben, in den Zustand intellektueller Reflexion geraten. Es ist der Stand der „Kultur", nicht mehr – wie bei Goethe – der „Natur". Mit Hilfe ästhetischer Reflexion muß er die verlorene Einheit suchen. Durch eine neue, bewußte Spontaneität soll er zu „Anmut und Würde" gelangen. Das ist die unausweichliche Situation des modernen Dichters. Der „moderne Dichter" kann nur mit Hilfe der Kultur, des bewußten Nachdenkens, zurückkehren in das (unschuldige) Reich der Natur.

Heinrich Kleist hat es dann auf seine Weise formuliert im Aufsatz „Über das Marionettentheater" (1810). Nur wenn „die Grazie" durch ein „unendliches Bewußtsein" hindurchgeht, kann sie zurückkehren in den „Stand der Unschuld". Dann ist sie bewußt und spontan eins mit sich selbst. Das theologische und philosophische Weltbild, der Zusammenhang des Ganzen war Kleist über Kants „Kritik der Vernunft" und der „Urteilskraft" zerbrochen. Schiller wollte eine moralische und ästhetische Ganzheit durch „Anmut und Würde" retten, Kleist – moderner, in der Zerspaltung weiter gejagt – sah als äußerste Möglichkeit gegen die Gefährdung ein alle Spaltung transzendierendes Bewußtsein, ohne es real zu erhoffen.

Heinrich Heine, nochmals generationsjünger, bekannte dann in seiner „Reisebilder"-Prosa, daß er ein „zerrissener Mensch" mit „zerrissenem Gemüt" sei. Ironisch klagt er die „Byronische Zerrissenheit". In der Anrede an den Leser:

„Ach, teurer Leser, wenn Du über jene Zerrissenheit klagen willst, so beklage lieber, daß die Welt selbst mitten entzwei gerissen ist. Denn da das Herz des Dichters der Mittelpunkt der Welt ist, so mußte es wohl in jetziger Zeit jämmerlich zerrissen werden. Wer von seinem Herzen rühmt, es sei ganz geblieben, der gesteht nur, daß er ein prosaisches weitabgelegenes Winkelherz hat. Durch das meinige ging aber der große Weltriß." (Die Bäder von Lucca, 1829)

Das war, eingeläutet von den Frühromantikern, literarisch die Geburt der Moderne. Durch ihre „progressive Universalpoesie" (Friedrich Schlegel, 1798, „Athenäums-Fragmente"), durch diesen programmatischen Entwurf alles (wieder) zu vereinen, die poetischen Gattungen, Poesie und Natur, Poesie und Philosophie, das Leben, die endlichen Kräfte und das Unendliche, wollten sie moderner Zerspaltung engegenwirken. Ein Großteil der aphoristischen „Athenäums-Fragmente" gilt der Begründung der „modernen Poesie" [4]. In seinem großen Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie" (1795/97) entwickelt Schlegel den Weg der „Bildungsgeschichte der modernen Poesie". In einer ersten Periode sieht er einen „einseitigen Nationalcharakter" in der ästhetischen Bildung, in einer zweiten Periode „herrschte die Theorie und Nachahmung der Alten" (d. i. am Anfang und im Kern der deutschen Klassik); zuerst ein Übergewicht des Subjektiven, dann der Wille zum Objektiven. Aber Nachahmung, Theorie, Kunst „blieben einseitig und national". Die dritte Periode bringt hervor die „Anarchie aller individuellen Manieren, aller subjektiven Theorien und verschiedenen Nachahmungen der Alten. Und die endliche Verwischung und Vertilgung der einseitigen Nationalität ist die Krise des Übergangs von der zweiten zur dritten Periode." Das Subjektive und das Objektive wären darin nicht mehr Gegensätze. In der „modernen Poesie" sollte dann „die durchgängige Herrschaft des Objektiven" erreicht werden. Die wenig später formulierten „Athenäums-Fragmente" betrachten als die eigentliche moderne Poesie die romantische. Für den anderen großen Frühromantiker *Novalis* gilt: „Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder" (1798). Der ursprüngliche Sinn und die wieder zu findende ursprüngliche Ganzheit lagen nicht weit auseinander. Die neue Ganzheit – nach dem Verlust der naiven – visierten Schiller wie Kleist an.

Der junge *Friedrich Schlegel* sah im Katholizismus „das naive Christentum". „Der Protestantismus ist sentimentaler (im Schillerschen Sinn, d. h. reflektierter) und hat außer seinem polemischen revolutionären Verdienst auch noch das Positive, durch die Vergötterung der Schrift die einer universellen und progressiven Religion auch wesentliche Philologie veranlaßt zu haben" (Athenäums-Fragmente). Später, nach seinem Aufenthalt in Paris und durch die Begegnung mit den Brüdern Boisserée in Köln nahm Friedrich Schlegel, zusammen mit seiner jüdischen Frau Dorothea Veit, den katholischen Glauben an (1808). Ab 1809 war er bei der Hof-

und Staatskanzlei in Wien angestellt. Die Zukunft sah der katholisch gewordene Friedrich Schlegel in der Wiederherstellung katholischer Ganzheit. Das romantisch Ausgreifende, „Progressive", in Wirklichkeit eher Restaurative, war jetzt das Katholische. Katholische Kirchlichkeit und restaurative Romantik verbanden sich.

Die *Frühromantiker* hatten eine spiritualisierende Ganzheit gewonnen. Die sich in das praktische Leben ausbreitende bürgerliche Realität vernachlässigten sie. Das Eindringen sozialer und politischer Interessen, die Ansprüche aufklärerischer Emanzipation von Staat (Fürstenherrschaft) und Kirche bestärkte ihr poetisches Denken offenbar nur in der Abwehrhaltung. Bis zu den Äußerungen republikanisch revolutionärer Gesinnungen des „Jungen Deutschland" (1835 durch Bundestagsbeschluß in Frankfurt verboten) war es freilich noch weit.

Unterwegs zu republikanischer Gesinnung war seit den späten 20er Jahren des 19. Jahrhunderts *Heinrich Heine*. Er äußerte seinen Affront gegen die Autoritäten von Staat und Kirche immer entschiedener. Mit der Herauslösung des Individuums aus der obrigkeitlichen Bindung trat der einzelne auch aus deren ganzheitlichem Weltbild heraus. Die Segmentierung des Bewußtseins hatte begonnen, die „Zerrissenheit", die Vereinzelung des intellektuell bewußten, gegen Staat und Kirche anstreitenden Menschen. Heine beschuldigte insbesondere die christliche Kirche, daß sie die Welt in Geist und Materie, den Menschen in Seele und Leib gespalten habe: „Die Welt des Geistes wird durch Christus, die Welt der Materie durch Satan repräsentiert." Das sei „die eigentliche Idee des Christentums", „und wir Modernen fühlen noch immer Krämpfe und Schwäche in den Gliedern".

Wiederholt taucht bei Heine – jetzt in ganz anderem Kontext als bei Goethe, der sie noch besaß, und bei Schiller, der sie ästhetisch anvisierte – die Sehnsucht und Forderung nach einer neuen *Harmonie*, Heilung, Ganzheit auf. Politische Bewegung und Kunst, sogar die industrielle Veränderung sollen helfen zur Veränderung der Verhältnisse, zu einer neuen, glücklichen Gegenwart des Individuums in der Gesellschaft. Heine kann nicht mehr – wie Goethe – die Ganzheit festhalten, noch wie Schiller sich damit begnügen, sie ästhetisch anzuvisieren. Er will diese neue Ganzheit real hergestellt sehen, das heißt durch ein aufklärerisches Bewußtsein in einer aufgeklärten, republikanisch freien Gesellschaft.

Die Ganzheit aus Glauben und Wissen, aus staatlicher Ordnung und kirchlicher Gemeinschaft, aus sinnlichen Kräften und übersinnlicher Ahnung, die Beheimatung der Person in der irdischen und Offenheit zur überirdischen Welt sahen die katholischen und die katholisierenden Romantiker – sehr viel anders als der jüngere, republikanische Heine – in einer Art Mittelalter-Vision, allen voran Novalis in seinem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" (1799). Es war die romantische Vision einer Gott-Welt-Mensch-Einheit, eine Utopie in die Vergangenheit projiziert, aber erstrebenswert für die auseinanderfallende Gegenwart. Sie ist beseelt von einem fast kindlichen Vertrauen in die Kräfte des Glaubens und der Liebe, durchdrungen von Mißtrauen gegen den Rationalismus der Zeit (mit seinen Auf-

spaltungen und seiner individualistischen Selbstbehauptung), angetrieben von einem Affront gegen die „lutherische Reformation" und die „französische Revolution", die religiös, politisch und bewußtseinsmäßig Spaltung bewirken.

Novalis, Ludwig Tieck, eine Zeitlang sogar August Wilhelm Schlegel „katholisierten". Eichendorff war von Geburt katholisch, Brentano wurde kirchlich katholisch, Friedrich Schlegel, der Verfasser des modernen Geschlechterromans „Lucinde" (1799), konvertierte 1808 zum katholischen Glauben: ein Skandal, den ihm die protestantisch bürgerlichen und die literarischen Zeitgenossen damals und heute nicht vergeben haben. Wenn auch die Motive der Konversion, Reversion, Sympathie zum Katholischen im einzelnen verschieden waren, so läßt sich doch ein gemeinsamer Zug erkennen: die Sehnsucht nach persönlicher Ganzheit und Einheit, nach der möglichen Harmonie der sinnlichen und geistigen Kräfte (die dann der jüngere Heine so vehement verneinte), vielleicht auch – aus heutiger Sicht – Angst vor gewaltsamen Veränderungen, Angst vor dem unbekannten Neuen.

Heute wissen wir, daß die philosophierenden visionären Romantiker zwar die Gefahren der umbrechenden Zeit, nicht aber die geschichtlich wirksamen und geschichtlich notwendigen Kräfte der Zeit erkannten. Sie wollten eine schöne Einfachheit bewahren, eine verlorene Ganzheit aller Lebensbeziehungen wiederhergestellt sehen. Aber die gesellschaftlichen und individuellen Kräfte differenzierten sich. Sie verlangten andere Bewußtseins- und Verhaltensformen. Die katholisierenden Romantiker haben sich, aus späterer Sicht, getäuscht. Sie wollten sich dem anstehenden literarischen, philosophischen, politischen Streit der Aufklärung entziehen. Ihre Einheits- und Ganzheitsvision ist poetisch, als zeitgeschichtliche Stellungnahme und Gegenentwurf verständlich. Aber die tatsächlichen, politisch und kulturell wirksam werdenden Kräfte liefen in anderer Richtung. Auch Heinrich Heine hat sich mehr als eine Generation später in seinem saint-simonistisch getönten Ganzheitsglauben der Versöhnung aller Kräfte (Revolution und Materialismus, republikanische Freiheit und Poesie in einem lustvollen In-der-Welt-Sein) getäuscht[5]. Aber er hat die neuen politischen und kulturellen Kräfte erkannt.

Wenn man, wie Jutta Osinski, fast zweihundert Jahre später in den Streit gegen die katholische Romantik eintritt, muß man den zeitgeschichtlichen Kontext bedenken, die Umbrüche, die Bestrebungen, die Reaktionen, das Undeutliche, die Gefährdungen, ehe man schnell fertig den Katholischen ihren Unwillen der Anpassung an den Geist der Zeit und, im Gefolge, ihre geistige Inferiorität vorwirft. Sie hatten Werte zu verteidigen.

Wenn ein Zeitalter neue Augen bekommt, haben niemals alle gleichzeitig Anteil an diesem Neuen. Das Bewußtsein der Menschen war damals nicht nur in seinen sozialen und kirchlichen Großgruppen sehr verschieden, sondern auch stände- und bildungsmäßig. Viele denkende Menschen, staatliche und kirchliche Obrigkeiten sahen sich durch die Französische Revolution und deren Kriege, geistig durch die Aufklärung bedroht. Alle revolutionären Veränderungen haben schwere Lei-

den verursacht, Gewalt, sogar mörderische, ausgelöst. Die ländliche, weniger gebildete und obrigkeitlich geführte katholische Bevölkerung war zu einer dialogischen, argumentativen Auseinandersetzung mit den Kräften der Aufklärung damals nicht fähig. Man war, vor allem obrigkeitlich, irritiert und versuchte, die Irritation von den Untergebenen fernzuhalten. Brecht begriff in seinem „Galileo-Galilei"-Stück, was die Veränderung vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild im 17. Jahrhundert für das katholische, zumal kirchenstaatliche Italien bedeutet: den Verlust der schönen Ganzheit von Weltbild, Arbeit, Gehorsam und Seelenfrieden. Der katholische Himmel brach über der katholischen Erde zusammen. Brecht läßt die sozialen und seelischen Folgen des Umbruchs des Weltbilds den kleinen Mönch (in der 8. Szene) aussprechen: „Es ist ihnen (den armen Bauern) versichert worden, daß das Auge der Gottheit auf ihnen liegt, forschend, ja beinahe angstvoll; daß das ganze Welttheater um sie aufgebaut ist, damit sie, die Agierenden, in ihren großen und kleinen Rollen sich bewähren können." Jetzt aber wird ihnen dieser Welttheater-Himmel durch Galilei genommen. Der galileische Schock und der spätere philosophische, politische, literarische Aufklärungsschock provozierten Angst, Irritation, Abwehr. Dies war und ist der Gang der Geschichte. Die Wahrheit ist historisch nie in „reiner" Gestalt gekommen. Die neue Wahrheit war auch nie schlechthin im Recht gegenüber einer älteren; die ältere „Wahrheit" meist auch nicht im Recht, die neue, in Graden vernünftige oder vernünftigere, nicht zuzulassen.

In Jutta Osinskis „Katholizismus und deutsche Literatur" steht der Katholizismus – sie beläßt es durchgängig bei diesem vagen, meist pejorativ eingesetzten Abstraktum – vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des zwanzigsten nur dumm, borniert, engstirnig, „klerikal" da. Was die Katholiken credohaft, sozial und politisch zu verteidigen hatten, verteidigen wollten und auch mußten, dafür hat die Autorin nicht nur keine Sympathie und keine Nachsicht, sondern auch zu wenig historischen Blick. Die literarischen, literatursoziologischen und -politischen Fakten werden mit kalten Sammleraugen zusammengetragen, systematisiert und von jemand, der durch die späten Aufklärungsdekaden der 70er und 80er ging, gnadenlos abgeurteilt, wie in einem Tribunal. Als wäre der „Weltriß", den die Aufklärung politisch, sozial und geistig verursacht hat, keine Tatsache. Als hätte ihn die katholische Bevölkerung nicht notwendig stärker erfahren als die protestantische.

Die frühromantische „Katholizität"

Überwiegend im protestantischen Raum hat sich, beflügelt vom reformatorischen Interesse am Wort, die klassische deutsche Literatur entwickelt. Im protestantischen Kulturraum faßte die philosophische und literarische Aufklärung in

Deutschland Fuß. Nach dem literarischen Barock (stärker und nachhaltiger wirkte im katholischen Raum bekanntlich der architektonische) gab es im 18. Jahrhundert keine namhafte katholische Literatur. Sie beschränkte sich auf den Bereich der Lehrdichtung. Man war im katholischen Raum nicht neugierig auf das sich neu formulierende Welt- und Personbewußtsein. Man trieb die eigene Erkundung in dieser Richtung sprachlich nicht voran. Eine solche Erkundung roch nach Aufklärung, Aufklärung nach Säkularisierung, Säkularisierung nach Relativierung der Autoritäten, nach Infragestellung der Autorität des Glaubens, sogar Abfall vom hergebracht Katholischen. Die Möglichkeiten der Kommunikation waren damals in jeder Hinsicht beschränkt, nicht nur mit Andersdenkenden, sondern auch untereinander wegen der Stände- und Bildungsschranken. Die Beschränkung der Kommunikation wurde obrigkeitlich gefördert.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts taucht im kulturprotestantischen Raum mit der Frühromantik (ihre Kernzelle war Jena) das Modell universaler Harmonie als „Katholizität" auf. Die sprachliche Seitenverkehrung überraschte. Das Neue, das Erstrebenswerte, das Katholische sollte das „Moderne" sein? Bei einigem Zusehen wird erkennbar, daß diese Katholizität nicht eigentlich kirchlich-religiös, sondern poetisch gemeint war, nicht konfessionell, sondern „katholisch" im ursprünglich gemeinten Sinn von umfassender Ganzheit. Diese neu anzuvisierende Ganzheit hieß bei Friedrich Schlegel „progressive Universalpoesie". Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, der Neuerer, meinte sogar: „Priester und Dichter waren im Anfang eins." Natürlich evozierte das Wort „Priester" im protestantischen Kontext eine katholische Bedeutung. Wahrscheinlich waren die Funktionen archaischer öffentlicher Sprecher in ihrer Gruppe, wie schon Herder meinte, nicht getrennt. Aber diese frühe Ganzheit von Religion und Poesie war nicht Programm, sondern Folge einer sozial und sprachlich noch nicht geschehenen Differenzierung. Novalis aber erhob die undifferenzierte Ausgangssituation stellvertretender Rede zum Programm für die geistig auseinanderbrechende, politisch brüchig werdende Welt. Das Programm für zukünftiges Denken und Handeln war eine rückwärts gewandte Utopie. Novalis wollte „dem Endlichen seinen unendlichen Schein" wieder geben (Fragmente über Poesie, 1798). Er und die katholisierenden Frühromantiker plädierten für die alte mythische Ganzheit in modern umbrechender Zeit.

Novalis, obschon Bergingenieur, empfahl als Dichter nicht die Auseinandersetzung mit der anbrandenden Rationalität. Er suchte für das poetische und geistig zu befördernde Bewußtsein Schutz in schönen „glänzenden Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte". Novalis lobte den Papst, daß er dem „eingeschränkten Wissen" (der Vernunft) den „unendlichen Glauben" vorzog. Diese, mit romantischen Augen anvisierte ganzheitliche Welt aus Denken und Fühlen, Glauben und Wissen, aus Hiersein und dem Bewußtsein des unendlichen Geheimnisses, nannte Novalis die

„echtchristlichen", „die echtkatholischen Zeiten" (Die Christenheit oder Europa, 1799). Was er nicht sehen wollte, war gerade dieser Streit zwischen einem das ganze Bewußtsein durchdringenden Glauben und einer sich ausdifferenzierenden, selbst behauptenden und selbst bestimmenden Vernunft, die Christenmenschen bis heute beschäftigt. Aus heutiger Sicht muß man diese katholisierende Poeterei als welt- und problemflüchtig bezeichnen. Die Frühromantiker sahen die auseinanderbrechende Einheit und Ganzheit des Lebens. Ihre poetische Vision wollte die andrängende Realität ausschließen. Sie wollten die Probleme auf der Realebene durch eine Art Meta-Poesie heilen.

Daß kirchlich-katholisch geprägte Menschen, ob Professoren, Laien oder Priester, Gefallen fanden an dieser poetischen Recht- und Heiligsprechung des Katholischen, ist verständlich. Diese höhere, poetische Rechtfertigung schien das Kirchenvolk und die Kirchenleitung zu schützen vor dem Ansturm der aggressiven Aufklärung. Sie ersparte eine Zeitlang die Auseinandersetzung von Vernunft und Glaube, von gottgewollter Obrigkeit und republikanischer Freiheit, um sie schließlich weit ins 20. Jahrhundert hinüberzuschieben. An dessen Ende aber haben hellwache Christen die Lektionen der Aufklärung gelernt. Mit deren Streit- und Energiepotential sind sie freilich noch immer beschäftigt. Offenbar gehört es zu den Nöten der Geschichte, daß Generationen und soziale Gruppen Problemaufgaben, die ihnen gestellt sind, in ihrer eigenen Zeit nicht befriedigend lösen können und sie deshalb offen, verlegen oder verschleiert nachfolgenden Generationen übergeben.

„Autonomie" der Kunst

Das Grundproblem des katholischen Literaturverständnisses lag in der Tat darin, daß Katholiken der Poesie und Literatur ihre Autonomie nicht zugestehen wollten, von ihrem (aus heutiger Sicht) integralistischen Glaubens- und Weltverständnis her (gipfelnd im „Syllabus" Pius' IX., 1864) nicht konnten. Eben dies, die Autonomie der Literatur (am entschiedensten geäußert seit etwa 1826 von Heinrich Heine), ist ihr Aufklärungsanspruch. Die Wissenschaft hat ihn durchgesetzt, die Literatur Jahrzehnt für Jahrzehnt auf ihre Weise praktiziert. Katholiken heute kennen den zeitgeschichtlichen Konflikt und die Leidensgeschichte.

Der Konflikt löste sich erst im Verlauf der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts auf, in Deutschland praktisch mit den katholischen Autoren Heinrich Böll, Reinhold Schneider, Luise Rinser. Sie mußten allerdings ihren Konflikt mit konservativen katholischen Gruppierungen weiter austragen. Theoretisch und obrigkeitlich brach das Zweite Vatikanische Konzil in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" eine Bresche, indem es den Autoren und Künstlern das Recht auf ihre Erfahrungen und die Freiheit, diese Erfahrungen zu gestalten, zu-

sprach. Deutlicher und differenzierter drückte sich Papst Johannes Paul II. am 19. November 1980 in München aus. Er gab – wie den historischen Konflikt der Kirche mit Galilei – den kulturgeschichtlichen Konflikt der Kirche mit der Literatur und Kunst zu. Er sprach vor den Münchenern Künstlern, Schriftstellern, Publizisten nicht nur von Offenheit und Dialog, sondern ausdrücklich von Autonomie:

„Das Verhältnis von Kirche und Kunst in Architektur, bildender Kunst, Literatur, Theater, Musik hat eine bewegte Geschichte... In den neuzeitlichen Jahrhunderten, am stärksten seit 1800, lockerte sich die Verbindung von Kirche und Kultur und damit von Kirche und Kunst. Das geschah im Namen der Autonomie und wurde im Namen einer fortschreitenden Säkularisierung verschärft. Zwischen Kirche und Kunst entstand ein Graben, der immer breiter und tiefer wurde. Dies wurde am offenkundigsten im Bereich der Literatur, des Theaters und später des Films. Die gegenseitige Entfremdung vermehrte sich durch die Kritik an Kirche und Christentum, ja an Religion überhaupt. Die Kirche wurde ihrerseits – das ist einigermaßen verständlich – mißtrauisch gegen den modernen Geist und seine vielfältigen Ausdrucksgestalten. Dieser Geist galt als glaubens- und kirchenfeindlich, als offenbarungs- und religionskritisch. Die Haltung der Kirche war Abwehr, Distanzierung und Widerspruch im Namen des christlichen Glaubens.

Eine grundsätzlich neue Beziehung von Kirche und Welt, von Kirche und moderner Kultur und damit auch von Kirche und Kunst wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen und grundgelegt. Man kann sie bezeichnen als Beziehung der Zuwendung, der Öffnung, des Dialogs. Damit ist verbunden die Zuwendung zum Heute, das „Aggiornamento". Die Konzilsväter widmen in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" der richtigen Förderung des kulturellen Fortschritts ein eigenes Kapitel (Nr. 53–62) und gehen, wie in der alten Kirche, ohne Enge und Ängstlichkeit das Problem mit Freimut an. Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die *Autonomie* der Kultur und mit ihr die der Kunst betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott oder gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, daß die Welt Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und Verantwortung übergeben und anvertraut. Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß die Kirche in ein neues Verhältnis zur Kultur und zur Kunst eintritt, in ein Verhältnis der Partnerschaft, der Freiheit und des Dialogs."[6]

Die hier von höchster Stelle vorgetragene Lösung des Konflikts zwischen Katholiken und Literatur/Kunst, das Eingeständnis früherer Ängstlichkeit, die vom Papst selbst zugestandene „Autonomie" der Kultur und Kunst scheint Osinski nicht zu kennen. Bewußtes Verschweigen oder Unkenntnis aus alter undialogisch akademischer Fachenge?

Schon Franz Schnabel hatte in seiner „Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert" geschrieben, daß der Katholizismus Gegenentwurf zu einer zunehmend glaubenslosen und glaubensfeindlichen Umwelt war. Deshalb mußte dieser sein Verhältnis zur Literatur anders bestimmen als in Jahrhunderten, in denen das christliche Weltbild ungebrochen Geltung hatte. Ging die Literatur davor, ob mittelalterlich, protestantisch oder katholisch, weithin konform mit dem Zeitgeist, so konnte das die katholische poetische Produktion und vor allem die katholische Literaturrezeption nach der Aufklärung mit ihrer emanzipatorischen Glaubensbestreitung nicht mehr. Das ganze Verhältnis von Glaube, Gesellschaft, Religion, Wissen, Welt mußte neu geklärt werden. Die Katholiken brauchten dafür fast

zweihundert Jahre. Fast so lang brauchte die fortschrittstrunkene, ihre eigene Grenzen verkennende, die Vernunft instrumentalisierende Aufklärung, um ihre falsche Sicherheit und Überheblichkeit gegenüber der Geschichte zu erkennen.

Der Weg der Literatur ging im 19. Jahrhundert von der romantischen Ästhetik zu Stufen einer realistischen. Wenig erkannt wurden zu ihrer Zeit der realistisch bewußte Georg Büchner, der sich durch deutsche Reise- und französische Salon-Prosa äußernde Heinrich Heine. Akzeptiert wurde der poetische Realismus (Stifter in Wien, Keller in Zürich, Fontane in Berlin). Der Berlinerische und Hauptmannsche Naturalismus drang nicht bis in die katholisch süddeutschen Lande. Die katholische „Glaubensästhetik" Schlegels oder gar Deutingers konnte sich durch poetische Werke nicht ausweisen. Die namhaften katholischen Autoren des Jahrhunderts – Eichendorff, Droste-Hülshoff, Stifter – schrieben nicht aus oder mit einer Glaubensästethik als Programm. Die Meßlatte transzendierender Spiritualität und die Riesenelle der Gottebenbildlichkeit waren zu keiner Zeit, nicht einmal in der weltlichen Literatur des Hochmittellalters oder in der Prosa des Barock, literarische Maßstäbe. Spiritualität und Gottebenbildlichkeit, Erlösungssehnsucht vor allem, scheinen gelegentlich auf. Aber gestaltet wurden Zeitmythen, Zeiterfahrungen, Zeitvorstellungen. Obschon Programmatisches mehr oder minder ausdrücklich zu jeder Zeit in die Literatur (und Kunst) einfließt (man denke an die „Bewältigung der Vergangenheit" nach 1945 oder an postmoderne Tendenzen, z. B. bei Umberto Eco heute), kann man daraus kein ästhetisches Programm machen. Besser würde man von Zeittendenzen, Zeitinteressen sprechen.

Die Debatte Gesinnungsästhetik–Kunstästhetik wurde in jüngster Zeit auf einer ganz anderen Ebene entfacht, nämlich rückblickend im Bereich der „Gruppe 47" und der einstigen DDR-Literatur. Erhielten Autoren wie Böll, Andersch, Walser aus der ehemaligen Gruppe, Christa Wolf und Stefan Heym als ehemalige DDR-Schriftsteller, von der Literaturkritik (und vom Leser) einen moralischen Bonus für ihre gesellschaftskritischen Äußerungen? Hat die Literaturkritik über Jahrzehnte weit mehr moralisch und gesinnungsmäßig als kunstästhetisch kritisiert?[7] Die Auseinandersetzung zwischen Gesinnungsästhetik und Kunstästhetik, zwischen moralischer und solidarischer Zeitgenossenschaft hier und sprachlich-formalen Gestaltungskriterien dort wird wohl nie zu Ende gehen. Die katholische und katholisierende Romantik, eine theologische Universalästhetik gehören einer vergangenen Zeit an.

Spiritualisierende Aufbrüche gibt es heute bei bedeutenden Autoren der mittleren und jüngeren Generation. Wir nannten Peter Handke, Botho Strauß, Patrick Roth. Reagieren sie gegen eine flache Beschreibungsliteratur? Gegen eine gesellschaftskritische Literatur, die journalistisch bereits benannte Einsichten in eine mehr oder weniger gebrochene Fabel packt? Wenden sie sich von der zunächst gerühmten, dann bezichtigten „authentischen Literatur" ab (authentische Fälle inzwischen vom Fernsehen aufbereitet und verkauft)? Von den phantasiearm aufge-

kochten Paarbeziehungen und Trennungsgeschichten im Roman? Oder äußert sich bei diesen und anderen Autoren ein genuin spiritueller Impuls, der bequeme, von den Kritikern approbierte, von den Lesenden akzeptierte Aussage- und Darstellungmuster durchbricht?

Die katholische Romantik liegt heute weit zurück. In ihr reagierten Dichter, Literaturtheoretiker und, im Gefolge, Kirchenleute gegen jene aufklärerischen Kräfte, durch die sie ihre poetische Ganzheit und (oder) ihren christlichen Glauben bedroht sahen. Sie entwarfen universalistisch ästhetische Ansprüche gegen eine, wie ihnen schien, zerfallende, dissonante, das schöne christliche Glaubensbild zersetzende Welt. Auch die reformkatholischen Unterscheidungen und ästhetischen Bemühungen der „Hochland"-Generation von 1900 und den Jahrzehnten danach liegen weit zurück. Die Nachfolgeredakteure und Beiträger gelangten nach dem Zweiten Weltkrieg kulturpolitisch nicht mehr in die zweite Jahrhunderthälfte mit ihrer veränderten Aufgaben- und Fragestellung. Kirchenpolitisch gelang ihnen kein „aggiornamento" im Geist christlicher Ökumene und einer sich soziologisch, zum Teil auch literarisch neu orientierenden Theologie. Die Impulskraft der „Hochland"-Generation(en) war erloschen. Nicht erloschen sind die Erkundungs- und Gestaltungsimpulse, aus denen Christenmenschen, religiös wache Menschen unterschiedlicher Herkunft heute schreiben.

Die schwer zu entziffernde, mühsam zu begreifende, stets kritisierbare Gegenwart ist von jeder Generation wahrzunehmen und sprachlich zu benennen: aggressiv oder ironisch, streitbar oder humorvoll, moralistisch oder gelassen. Weder eine bloße Beschreibungsliteratur noch eine Literatur, die sich (selbstherrlich oder selbstgenügsam) ihre eigene formalästhetische Ebene schafft, können genügen. Die literarischen Leser erwarten von poetischen Texten immer noch ein Stück Deutung menschlicher Existenz und gesellschaftlicher Gegenwart. Wahrnehmung und sprachliche Gestaltung vorausgesetzt, kommt kein Autor, keine Literatur ohne einen gewissen Deutungshorizont aus, nicht in Nord-, nicht in Südamerika, und auch nicht in Europa. Religiöse Menschen (und das sind die meisten Autoren in einer Form) glauben, daß die Textur des Menschen und seiner Welt nicht bloß materieller Natur ist. Das zeigte vor einigen Jahren sogar der marxistische Kirgise Tschingis Aitmatow in seinem Roman „Der Richtplatz" (1987).

Juden glauben, daß diese geschichtliche Welt durch den biblischen Gott bezeichnet ist. Christen glauben, daß sich die biblische Bezeichnung der Welt zuletzt in der Gestalt und den Worten des Jesus aus Nazareth offenbarte. Der biblische Gott und sein menschgewordener Sohn haben diese Welt durch ihre Worte bejaht, gedeutet, signiert. Das ist die biblische, die jesuanische Provokation. Sie wird, wenn Christen schreiben, aufscheinen. Nicht predigerhaft, plakativ, besserwisserisch. Auch nicht als verfügbares Zitat. Wohl aber als Erkennen, das einen Vorgang in einer andere Perspektive, einen Konflikt in anderem Licht zeigt, dem Schmerz und der Hoffnung eine vielleicht andere Dimension gibt. Der göttliche Anspruch

der Menschwerdung ist nie weniger, bequemer, billiger, leichter; in keinem Fall verkürzt, in jedem Fall offener, kommunikativer, radikaler. Von ihren verstörten Zeitgenossen müssen Christen sich die Frage gefallen lassen, ob und wie weit sie den Schmerzerfahrungen sich ausgeliefert, den Auseinandersetzungen des Lebens sich gestellt, den Forderungen solidarisch erwiesen haben. Literarisch stellt sich die Frage, ob und wie Christen als Schreibende (und Redende) ihr Erkennen, Erkunden, ihre argumentativen Urteile sprachlich so mitteilen, daß ihre Erfahrung authentisch, ihre Aussage sprachlich geformt, ihre Sehweise bedeutsam, ihre Mitteilung interessant erscheint.

ANMERKUNGEN

[1] Warum ist die christl. Literatur zu Ende?, in: P. K. Kurz, Über moderne Lit., Bd. 3 (Frankfurt 1971) 129–150.

[2] C. Stern, Du sollst Deines Bruders Hüter sein. Laudatio auf J. M. Simmel zur Verleihung der Kesten-Medaille des PEN-Zentrums, in: SZ 20. 11. 1993.

[3] Jutta Osinski, Katholizismus u. deutsche Literatur im 19. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh 1993. 447 S. Osinskis Darst. ist materialreich. Sie läßt d. größere zeigeschichtl. Blick auf d. Aufklärungsproblematik d. Romantiker u. insbes. kath. Christen im 19. Jh., auf deren soziale Schichtung, kulturpol. Verteidigungsposition, d. Veränderung u. Aufarb. d. Problematik in d. letzten Jahrzehnten vermissen. Die Gliederung geht in drei Kap. v. Begriffen aus, in drei Kap. v. Personen (Schlegel, Deutinger, Muth). Die Auseinandersetzung d. in ihrer Zeit Betroffenen erfährt zu wenig Sympathie. Kalt scheint d. Neonlicht d. Besserwissenden aus gesichertem hist. Abstand über d. „Katholizismus im 19. Jahrhundert".

[4] Der Einbruch d. „Moderne" in d. Lit. geschah nach d. Franz. Revolution, um 1800. Der junge F. Schlegel gebraucht d. Attr. „modern" wiederholt für d. Situation d. jungen Dichter in den 90er Jahren. Schiller spricht in seiner berühmten Abh. „Über naive und sentimentalische Dichtung" v. 1795/96 v. „modernen Dichter". Er setzt d. „sentimentalischen", reflektierenden Dichter mit d. „modernen" gleich. In einem Brief an Humboldt v. 26. 10. 1795 schreibt er v. d. „modernen Realität". Nachdrücklicher Gebrauch v. „modern" u. „Wir Modernen" dann bei H. Heine. Von einer zweiten, dissonanteren Situation d. Moderne in Lit. u. Kunst spricht man um 1900. Heute spricht man v. „Postmoderne", die ihrerseits eine Unterart u. Periode d. „Moderne" ist.

[5] In seiner zunächst für d. Franzosen geschriebenen Abh. „Die romantische Schule" (franz. 1833, dt. erw. 1836) schreibt Heine: „Diese Ganzheit finden wir auch bei den Schriftstellern des heutigen Jungen Deutschlands, die nimmermehr die Politik trennen von Wissenschaft, Kunst und Religion, und die zu gleicher Zeit Künstler, Tribun, Apostel sind" (Elster, Bd. 5, 328; Briegleb, Bd. 3, 468). Mit „Tribun" meinte Heine d. pol. Engagement d. Künstlers, mit „Apostel" d. rel. Interesse, bei ihm ein v. d. Frühsozialisten Saint-Simon geprägter Sensualismus. S. dazu P. K. Kurz, Künstler, Tribun, Apostel. Heinrich Heines Auffassung vom Beruf des Dichters (München 1967).

[6] Verlautb. d. Ap. Stuhls 25 (Bonn 1980) 184f.

[7] Zur Auseinandersetzung „Gesinnungsästhetik – Kunstästhetik" seit den 90er Jahren siehe P. K. Kurz, Es geht um mehr als Christa Wolf. Zum jüngsten dt. Lit.streit, in dieser Zschr. 211 (1993) 352–356, jetzt auch in: P. K. Kurz, Komm ins Offene (Frankfurt (1939) 280ff.

Stimmen der Zeit 5(91)341-352 /A

Mariano Delgado

Europäische Theologie am Scheideweg

Die Theologie unseres alten Europa steht seit einigen Jahren in der Dritten Welt, wie alles Westliche, am Pranger. Die Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) halten ihr vor, sie sei eben eine europäische, akademische, abstrakte, praxisferne, zur Inkulturation in außereuropäischen Kulturen unfähige Theologie; ja sie sei für Kolonialismus bzw. Neokolonialismus, Kapitalismus, Rassismus, Sexismus und andere Ismen mitverantwortlich und laufe Gefahr, bewußt oder unbewußt, zur religiösen Ideologie des Nordatlantismus zu verkommen.

Demgegenüber befürworten die Dritte-Welt-Theologen eine inkulturierte Theologie, die erstens kontextuell bzw. regional sein soll, zweitens „von der Rückseite der Geschichte" bzw. aus der „Perspektive der Unterdrückten" betrieben werden und darum emanzipatorisch-befreiend wirken soll; und schließlich eine Neuinterpretation der Botschaft des Evangeliums zustande bringen soll im Dialog und in wechselseitiger Kritik mit den Weltreligionen sowie den verschiedenen Synkretismen, die in der Dritten Welt relevant sind[1].

Mag uns dieser undifferenzierte Rundumschlag überspitzt, einseitig und wirklichkeitsverzerrend vorkommen, er drückt allemal eine wichtige Stimmung im heutigen außereuropäischen Christentum aus und macht auch zweifelsohne aufmerksam auf unleugbare Defizite in der Vermittlung des christlichen Traditionsschatzes durch Theologen und Missionare aus der Alten Welt[2]. Angesichts dieses Befunds ist die viel gescholtene europäische Theologie am Scheideweg: Weitermachen wie bisher, oder über eine Erneuerung unter Einbeziehung der berechtigten Kritik nachdenken? Werfen wir einen Blick auf die Reaktion von drei wichtigen deutschen Theologen.

Wagnis aus Glauben an den Gnadenüberschuß der Schöpfung (Karl Rahner)

Seine Überlegungen aus dem Jahr 1982 über die Rolle europäischer Theologie im Zusammenhang mit der aktuell gewordenen Inkulturationsfrage[3] bettet Rahner in eine grundlegende Pluralismus- und Konzilsthese ein, Themen, mit denen er sich seit Mitte der sechziger Jahre intensiv auseinandergesetzt hat.

Der heutige Pluralismus ist für Rahner in seiner Schärfe neu und stellt eine unüberwindbare Strukturkonstante künftigen Christentums dar. Trotz der im Entstehen begriffenen Weltzivilisation wird er – wegen der inneren Differenziertheit

derselben – zunehmen und zur Ausbildung von regionalen Identitäten in Lateinamerika, Afrika und Ostasien mit von der abendländischen Theologie kontinental verschiedenen Theologien führen (IX, 148; XVI, 240). Dieser Pluralismus darf allerdings nicht anarchisch werden und hat seine Grenzen dort, wo Glaubensdogmen frontal angegriffen werden und somit die „Einheit des Bekenntnisses" in der Kirche gefährdet ist (XVI, 183).

Das Zweite Vatikanische Konzil ist für Rahner „der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als *Weltkirche*", wenn auch „anfanghaft" und „schüchtern" (XIV, 288f.). Im Übergang von dem Christentum Europas – mit seinen amerikanischen Annexen – zu einer aktuellen Weltreligion sieht Rahner eine epochale kirchengeschichtliche Zäsur, die nur vergleichbar ist mit dem Weg vom Judenchristentum zum Heidenchristentum. In theologischem Sinn unterscheidet Rahner demnach drei Großepochen in der Kirchengeschichte: „1. die kurze Periode des Judenchristentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist" (XIV, 294ff.). Dies bedeutet dann auch das Ende des europäischen Christentums als Exportreligion: So wie der erste kirchengeschichtliche Übergang durch den kühnen paulinischen Verzicht auf den Export des Judenchristentums in die hellenistische Welt erst ermöglicht wurde, so komme es jetzt darauf an, die Entstehung der Weltkirche durch den Verzicht auf den bloßen Export des europäischen Christentums zu erleichtern. Denn trotz der weltweiten Ausbreitung der rational-industriellen Kultur Europas und der USA werde das Christentum in der außereuropäischen Welt als westliche Exportware nicht ankommen, weil die außereuropäischen Kulturen weiterhin wesentliche Unterschiede zur europäischen aufweisen werden (XIV, 298).

Nach Rahner wäre es auch wünschenswert, daß das Lehramt diesen epochalen Strukturwandel als Chance betrachte und mit einem „Tutiorismus des Wandels" bzw. „des Wagnisses" (XIV, 351; XVI, 257) von oben mutig lenke. Dieser offensive Optimismus Rahners hängt mit der universalen Heilshoffnung zusammen, zu der uns das Konzil irreversibel ermutigt hat (XVI, 139). Wir dürfen also auf den theologischen Wandel setzen, weil und insoweit der göttliche Gnadenüberschuß in der Schöpfung immer schon am Werk ist und den Gang von Kirche und Menschheit durch die Geschichte positiv begleitet.

Von der prinzipiellen Inkulturationsfähigkeit des abendländischen Christentums in nichtabendländischen Kulturen unter Wahrung der Einheit des Bekenntnisses ist Rahner überzeugt, wenngleich er einräumt, es sei „ein wirklich profundes theologisches Problem, ob es überhaupt ein und dieselbe Kirche in verschiedenen Kulturkreisen geben könne" (XVI, 179, 88f.). Anhand von fünf Eigenschaften versucht Rahner nun zu bestimmen, wie die europäische Theologie dieser Einheit in Vielfalt dienlich sein könnte.

1. *Hüterin der Tradition.* Das Verhältnis zwischen den außereuropäischen Kir-

chen und Europa sieht Rahner analog zum Verhältnis zwischen Israel und der Heidenkirche in der paulinischen (Röm 11,13 ff.) Theologie. In diesem Sinn müsse das im hellenistischen Kulturkreis ausdrücklich formulierte Dogma für die außereuropäischen Völker auch „zu ihrer geschichtlichen und normativ bleibenden Vergangenheit" gehören, wenn sie christlich werden wollen, so sehr die künftige Glaubensgeschichte dieser Völker nicht einfach die bloße Rezeption und Wiederholung dieser europäischen Glaubensgeschichte sein werde. Daraus ergebe sich für die europäische Theologie die Aufgabe, „für eine noch gar nicht auf ein Ende hin absehbare Zeit" die Hüterin und Bewahrerin der Glaubenstradition der zwei ersten Jahrtausende des Christentums zu sein und zu bleiben, denn sie sei hierzu historisch wie wissenschaftlich besser ausgerüstet als die anderen Theologien (XV, 95). Eine Entschlackung des Dogmas auf Kurzformeln des Glaubens zur Erleichterung der Inkulturationsarbeit vorzunehmen, wäre in diesem Sinn eine der wichtigsten Aufgaben europäischer Theologie.

2. *Kritikerin der rational-technischen Zivilisation.* Im Gefolge des Kolonialismus habe sich die in Europa entstandene rational-technische Zivilisation weltweit ausgebreitet. Diese Zivilisation sei jedoch zutiefst ambivalent: Technik, Wissenschaft und Fortschritt, aber auch Entnuminisierung der Welt und Gottlosigkeit stünden auf ihrem Schuldkonto, und, weil das missionierende Christentum im Schatten dieser Zivilisation zu den außereuropäischen Völkern gekommen sei, auch auf dem Schuldkonto des Christentums. So habe sich das europäische Christentum samt seiner Theologie zu fragen, „ob und inwieweit es nicht doch realgeschichtlich eine Schuld auf sich geladen habe, indem es durch die Menschen, die angeblich Christen sein wollten, eine Weltzivilisation hervorgebracht hat, deren Auswirkungen heute tödliche Gefahren bedeuten". Die europäische Theologie solle einerseits versuchen, diese Weltzivilisation zu verchristlichen; andererseits aber habe sie gleichzeitig für die Erhaltung und Weiterentwicklung der verschiedenen Teilkulturen der Welt als Bestandteil eines wünschenwerten Pluralismus der Menschheit einzutreten (XV, 97 f.).

3. *Vermittlerin zwischen den anderen Theologien.* Dies könne sie in zweifacher Hinsicht leisten: einerseits durch die großzügige Bereitstellung ihrer einmaligen akademischen Infrastruktur für die Ausbildung von Theologen aus der Dritten Welt; aber andererseits auch dadurch, daß sie als gemeinsame historische Wurzel der Dritte-Welt-Theologien die Interkommunikation zwischen diesen zu fördern versuche (XV, 98 ff.).

4. *Schutz gegen die Gefahren, die anderen Theologien drohen.* Wenn die christliche Botschaft in nichtchristlichen Kulturen inkulturiert werde, drohe auch immer die Gefahr der zu leichten synkretistischen Anpassung an Kulturelemente, die sich letztlich negativ auf die Identität des Christentums selbst auswirken können. Bei der Unterscheidung der Geister im Hinblick auf diese Inkulturationsaufgabe könnte eine aus ihrer jahrtausendealten Erfahrung lernende europäische Theologie

die anderen Theologien geschwisterlich auf solche Gefahren hinweisen „und so härtere Eingriffe des höchsten Lehramtes in der Kirche diesen Theologien gegenüber von vornherein überflüssig machen" (XV, 101).

5. *Lernende Theologie.* Die europäische Theologie könne durch Hinhören auf die Kritik der Dritte-Welt-Theologien lernen, daß auch sie zum Teil kontextuell sei und Aspekte und Probleme der Gesamtwirklichkeit außer acht lasse, die in diesen Theologien wiederum sehr wichtig seien; auch könne die europäische Kirche von den Dritte-Welt-Kirchen neue pastorale Impulse bekommen. Auf ein Lernen ganz besonderer Art richtet Rahner freilich seine Hoffnung, nämlich auf eine sinnvolle Auslegung des universalen Heilswillens Gottes im Zusammenhang mit dem Problem der nichtchristlichen Religionen durch eine künftige Theologie östlicher – ostasiatischer – Prägung. Vielleicht werde eine solche Theologie das geschichtliche Denken der westlichen Theologie überwinden und deren Vorordnung der Christologie vor der Pneumatologie und Gnadentheologie umkehren: „Einer solchen Theologie wird vielleicht ein Wort wie Joh 7,39 (Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war) weniger naheliegen und verständlich sein als Sätze in der Schrift, die den allgemeinen Heilswillen Gottes rühmen, den Geist durch alle Propheten reden lassen und ihn ausgegossen wissen über alles Fleisch" (XV, 102f.).

Alles in allem sollte die europäische Theologie eine Wegbereiterin für diese künftigen Theologien der Dritten Welt werden, eine Geburtshelferin, mehr aber nicht: „Das Eigentliche muß von anderen in anderen Kulturen getan werden" (XV, 103).

Zwischen kulturellem Polyzentrismus und universalethischem Eurozentrismus um der anderen willen (Johann Baptist Metz)

Metz behandelt die Inkulturationsfrage auf dem Bodem einer seit 1983 geäußerten „geschichtstheologischen Hypothese"[4] zur Lage und Zukunft des Christentums, die bei der Pluralismus- und Konzilsthese Rahners ansetzt. Metz übernimmt also die Rahnersche Deutung des Konzils als epochaler kirchengeschichtlicher Zäsur mit der entsprechenden Dreiteilung der Kirchengeschichte in Judenchristentum, Heidenchristentum auf dem Boden des Hellenismus sowie der damit zusammenhängenden europäischen Kultur und Zivilisation und schließlich eine nun angebrochene dritte Epoche, die er als „die Epoche einer weltweit verwurzelten, kulturell polyzentrischen Kirche" kennzeichnet (95). Metz sind die Gefahren, die ein solcher Übergang birgt, bewußt, möchte diesen aber im Sinn des Rahnerschen „Tutiorismus des Wagnisses" (98) vorwiegend als Chance für eine Rückkehr des Christentums zu seinen eigentlichen Wurzeln – zu dem Wesentlichen, dem spezifisch Christlichen – betrachten und mit seiner Theologie offensiv begleiten.

Stets betont er zudem, sein Polyzentrismuspostulat besage nicht, „daß die Kirche und ihre Theologien nun in einen wohlfeilen Pluralismus zerfallen, in ein beziehungsloses Nebeneinander von sogenannten kulturellen Kontexten" (100f.), auf den sich dann sowohl die europäischen wie die außereuropäischen Theologien berufen könnten, um sich von der Auseinandersetzung mit den jeweils anderen zu dispensieren. Angesichts dieser Gefahr nennt Metz nach und nach folgende Bedingungen für einen gelingenden Polyzentrismus:

1. *Identitätsstiftende Zusammenhänge.* Zwischen dem europäisch-abendländischen Kirchentum und dem der Dritten Welt werden identitätsstiftende Zusammenhänge in dreifacher Hinsicht bestehen bleiben, nämlich als Ursprungsgeschichte, welche die anderen Kirchen auch nicht einfach hinter sich lassen können, als Schuldgeschichte (Kolonialismus, Rassismus, Zwangsmissionierung) und schließlich als Aufbruchsgeschichte selbst.

2. *Praktische Identitätsbildung aus ungeteilter Nachfolge.* Da zur christlichen Identität Nachfolge letztlich genüge, werden christliche Gemeinden in allen kulturellen Kontexten erkennbar bleiben müssen als „um die Eucharistie versammelte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften in der ungeteilten Nachfolge Jesu" (155). Mit dem Postulat der praktischen Vermittlung durch ungeteilte Nachfolge entwikkelt Metz somit für die Einheit der Christen ein anderes – indirektes – Modell als die von Rahner postulierte Einheit des Bekenntnisses durch Verständigung auf Kurzformeln des Glaubens (104).

3. *Eine Anerkennungskultur wider den tödlichen Sog okzidentaler Rationalität entwickeln.* Metz sieht in der planetarischen Ausbreitung der gott- und subjektlosen „okzidentalen Rationalität" (Max Weber), die auf dem Weg über Technologie und Kulturindustrie zur Weltherrschaft ansetze, die Gefahr einer profanen Europäisierung der Welt, einer todbringenden Nivellierung der kulturellen Unterschiede, auf die Rahner auch setzte und die eine kulturell polyzentrische Welt erst ausmachen. Angesichts dieser Entwicklungen habe eine Kirche, die polyzentrismusfähig sein möchte, zuallererst zu beweisen, daß sie die profane Europäisierung der Welt nicht als unschuldigen Katalysator für die universale Verbreitung ihrer Botschaft betrachtet. Dies mache eine theologische Kritik dieser gott- und subjektlosen okzidentalen Rationalität – der Moderne – dringend erforderlich.

Diese Kritik werde nur gelingen, wenn wir – uns auf den Kern des Messianischen besinnend – „Freiheit und Gerechtigkeit für alle" fördern und eine Kultur „der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein" (118) zu entfalten versuchen. Darüber hinaus wäre notwendig auf die Fremdprophetie bzw. die Weisheit und Leidenserfahrungen nichteuropäischer Kulturen zu hören und zusammen mit ihnen „eine Koalition der Kulturen im Widerstand gegen den Tod des Menschen" (146) zu bilden. Aber die wichtigste Arbeit falle, wie bei Karl Rahner, auf das abendländisch-europäische Christentum zurück, in dessen Kulturkreis die okzidentale Rationaliät entstanden sei. Die Frage nach der Zukunft des Christentums

steht und fällt für Metz letztlich also mit der Frage nach der Zukunft des abendländisch-europäischen Christentums „im Angesicht und vor dem Ende der Moderne" zusammen. Das ist für Metz „der Preis für die so oft strapazierte Rede von der Geschichtlichkeit des Christentums" (129).

Gegen die Gefahr eines falschen Anerkennungsdenkens, das auf die schiere Verklärung der anderen in ihrem Anderssein zielen und somit in einen vagen Relativismus der Kulturwelten enden würde, was wohl nicht besser wäre als die profane Europäisierung der Welt durch die okzidentale Rationalität, wird nun in den jüngsten Publikationen eine Sicherung eingebaut, die Metz „Eurozentrismus um der anderen willen" nennt: „Das Anerkennungsdenken darf deshalb die Spannung zwischen der Authentizität dieser Kulturwelten und dem in den europäischen Traditionen entwickelten Universalismus der Menschenrechte nicht preisgeben. Hier handelt es sich um eine Art Eurozentrismus um der anderen willen."[5]

Man wird wohl gegen einen solchen auf Anerkennungsdenken basierenden „Eurozentrismus um der anderen willen" kaum etwas einzuwenden haben, solange er nicht – wieder einmal – in einen „Eurozentrismus wider den Willen der anderen" umschlägt. Ein solcher Umschlag ist freilich von Metz, der zuweilen den ambivalenten Umgang mit den Menschenrechten in der heutigen Weltpolitik anklagt[6], nicht beabsichtigt; aber manche Entwicklungen in den derzeit kursierenden nordatlantischen Dritte-Welt-Theorien lassen dies befürchten. Hier bleibt die Theologie aufgefordert, darüber nachzudenken, wann der richtige Eurozentrismus aufhört und der falsche beginnt. Ein Rückgriff auf die von Bartolomé de Las Casas im Zusammenhang mit der von der akademischen Theologie seiner Zeit postulierten „Verteidigung der Unschuldigen" – war dies im Grund nicht auch ein „Eurozentrismus um der anderen willen"? – könnte hierzu hilfreich sein.

Ernsthafte Alternative oder naiv-teleologischer Eurozentrismus? (Wolfhart Pannenberg)

Als evangelischer Theologe, dem Einheit in Vielfalt selbstverständlich ist, kann sich Pannenberg die Einbettung seiner Inkulturationsthese in einen Pluralismus-, Konzils- oder Polyzentrismushorizont ersparen. Darum beschäftigt er sich in seinen diesbezüglichen Überlegungen direkt mit dem theologischen Problem der „Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation des Evangeliums"[7].

Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Inkulturation des Evangeliums sieht Pannenberg im christlichen Schöpfungsglauben begründet, der von der Vorausgegenwart des unbekannten Gottes in den Kulturen ausgehe, zu denen das kirchlich tradierte Evangelium mit der ausdrücklichen Offenbarungsbotschaft dieses Gottes geschichtlich pilgere. An die Spuren dieses unbekannten Gottes in der jeweiligen Kultur anknüpfend, ist Mission vor allem der „Aufruf zur Abwendung von der

Vielzahl der Götter und zur Hinwendung zu dem einen, allein ‚lebendigen und einzig wahren Gott' (1 Thess 1,9)" (143). Inkulturation bedeute nicht, einen schon fertigen Inhalt in die Sprache und die Denkformen einer anderen Kultur bloß zu übersetzen; vielmehr handle es sich, wie übrigens die Ausbildung des trinitarischen Dogmas zeige, um einen immer auch interkommunikativen Vorgang, in dessen Verlauf nicht nur der Empfänger, sondern auch der Überbringer der Botschaft etwas hinzulerne (146). Angesichts der grundlegenden Ambivalenz jedes Inkulturationsprozesses sei jedoch letztlich maßgebend, daß und wie und in welcher Tiefe Christus die vorgefundene Kultur und ihre geistigen Strukturen verwandelt, transformiert habe (145). Diese grundlegenden Aussagen zur Inkulturation vorausschickend, läßt sich die These Pannenbergs in zwei Bestandteile zerlegen, nämlich die Verteidigung der bleibenden paradigmatischen Bedeutung der Hellenisierung des Christentums und die damit zusammenhängende Postulierung eines – naiv-teleologischen? – christlichen Eurozentrismus.

Anders als Adolf von Harnack sieht Pannenberg in der sogenannten Hellenisierung des Christentums nicht eine Verfälschung des Evangeliums, sondern den ersten Fall einer Inkulturation, eine legitime, sachgerechte Entfaltung der christlichen Botschaft, ja einen für den weiteren Weg des Christentums glücklichen, schicksalhaften Vorgang (144f.). Diese an Origenes und Eusebius von Caesarea (aber auch an Augustinus) erinnernde Deutung des ersten Inkulturationsfalls als „providentieller Fügung" (147) der Christentumsgeschichte hängt mit der Bedeutung des Hellenismus für Pannenberg zusammen. Darin sieht er nämlich nicht eine Kultur wie jede andere, sondern eine Kultur, die anders als die meisten Stammes- oder Nationalkulturen einen „allgemeinmenschlichen Anspruch" enthalte; so handle es sich beim Eintritt des Christentums in die hellenistische Kulturwelt nicht nur um einen bloßen Inkulturationsvorgang, „sondern um die allgemeinmenschliche Wahrheit der christlichen Lehre, in Ablösung von dem jüdischen Partikularismus ihrer Ursprünge". Der Hellenisierungsvorgang ist für Pannenberg also die Bedingung der Möglichkeit für die weitere universelle Ausbreitung des ursprünglich jüdischen Christentums, denn ohne sie gäbe es „kein Heidenchristentum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen" (148).

Erst dieses missionarische Eindringen habe dann die Kultur geschaffen, die wir abendländisch oder europäisch nennen. Die verschiedenen Völker Europas außerhalb der griechisch-römischen Welt – Kelten, Germanen, Slawen – seien letztlich nicht schon von der Wiege aus europäisch-abendländisch geworden, sondern nur durch die christliche Mission, von der sie das Erbe jüdischer Überlieferung, griechischer Geisteskultur und römischer Zivilisation als ihr Eigentum empfangen, ein Erbe, „das sie gewiß nach Kräften zu vermehren trachteten, aber doch eben als ihr eigenes betrachten durften" (150). Von der europäischen Kultur bleibe so gut wie nichts, wenn man die Bibel sowie das Erbe Griechenlands und Roms von ihr abziehe. Emphatisch fragt sich Pannenberg, was demgegenüber die Kelten, die Germa-

nen und Slawen an Bewahrenswertem zu bieten hatten (150f.). Trotz der verabscheuungswürdigen Gewalt, die ein Karl der Große zur Bekehrung der Sachsen gebraucht habe, würde – wie nicht zuletzt die Nazi-Barbarei zeige – der romantische Rückgriff auf die vorchristlichen kulturellen Ansätze der europäischen Völker uns um die Gehalte bringen, „die seit langem den Reichtum unserer eigenen Kultur ausmachen" (151).

Darin sieht Pannenberg auch ein treffendes Bild für die heutige Situation zwischen den Kirchen des christlichen oder ehemals christlichen Westens und den jungen Kirchen in anderen Kontinenten. Pannenberg bedauert zwar, daß die Mission und Ausbreitung des Christentums in dem außereuropäischen Raum im Schatten des Kolonialismus nicht selten durch gewaltsame Bekehrung vollzogen wurde, verbunden mit der Ausrottung fremder Kulturen und ihrer Ersetzung durch die mitgebrachte Kultur der Kolonisatoren (140). Aber trotz dieser Begleiterscheinungen sieht er in dem gleichzeitigen Empfang der Botschaft des Evangeliums und des Erbes europäischen Christentums durch die außereuropäischen Völker keine Überfremdung ihrer eigenen, angestammten Traditionen, sondern eine Bereicherung (151). Das Erbe der europäischen Kultur gehöre heute folglich nicht mehr allein den Völkern Europas und vielleicht Amerikas, sondern der ganzen Menschheit, insbesondere aber den Christen in allen Kulturen, „den Christen in der Dritten Welt vielleicht mehr als den vielen Menschen in Europa, die den christlichen Wurzeln ihrer Kultur entfremdet sind" (152).

Den Christen der Dritten Welt obliege nun, die Inkulturationsarbeit fortzusetzen, indem sie – unter einem selektiven Rückgriff auf das Erbe abendländischen Christentums – eine produktive Umgestaltung des eigenen kulturellen Kontexts mit dem Ziel vornehmen, ihn vereinbar zu machen mit den wichtigsten Gehalten der christlichen Lehre (152). Dazu zählt Pannenberg in erster Linie die christliche Rezeption des Alten Testaments, den trinitarischen Monotheismus, den Schöpfungsglauben, den Glauben an die Einmaligkeit der Person und Geschichte Jesu Christi als des Erlösers der Menschheit und den Glauben an die Auferstehung der Toten als christliche Antwort auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen; in zweiter Linie aber auch, obgleich mit einem skeptischen „vermutlich" versehen, die in den europäischen und amerikanischen Menschenrechtserklärungen ausgedückte Überzeugung von der Unantastbarkeit der Menschenwürde des Individuums sowie das christliche Verständnis der Ehe (153).

Wirklich gespannt, aber auch zuversichtlich ob der humanen Allgemeingültigkeit der christlichen Botschaft, blickt Pannenberg nur auf den Weg des Christentums in Gebieten wie Indien oder China, die eine besonders hohe und differenzierte Kulturbildung aufweisen: „Hier stehen die christlichen Kirchen vor Herausforderungen, die in ihrer Größenordnung nur vergleichbar sind mit dem Eintritt des Christentums in die hellenistische Kulturwelt" (154).

Man wird sich zwar hüten, einen so tiefsinnigen Theologen wie Pannenberg des

naiv-teleologischen „Eurozentrismus um der anderen willen" zu bezichtigen, aber viele seiner Gedanken können auch so mißverstanden werden. Sein Plädoyer für den Segen, der das abendländische Christentum für die außereuropäischen Völker bedeuten soll, erinnert nämlich zu sehr an das naive eurozentrische Bewußtsein der Hoftheologen des 16. Jahrhunderts, die nach der Aufzählung der zivilisatorischen Errungenschaften, die Cortés den Mexikanern beibrachte, abschließend urteilten, für die Indios sei es also gut gewesen, erobert, und noch besser, christianisiert zu werden, denn sie wurden somit in die Christenheit und die urbane Kultur des Abendlands eingegliedert[8]. Es ist zu befürchten, daß solche Begleittöne der – übrigens sehr ernst zu nehmenden – Theologie Wolfhart Pannenbergs die schöpferische Auseinandersetzung mit den Dritte-Welt-Theologen erschweren werden. Man vermißt bei Pannenberg letztlich ein wenig mehr Sensibilität für die Erfahrungsautorität der Leidensgeschichte im Namen christlicher Mission; ein wenig mehr Aufnahmebereitschaft für die noch unerschöpften Bereicherungspotentiale des abendländischen Christentums, die in den verrandeten außereuropäischen Kulturen stecken; ein wenig mehr Einsicht in die Ambivalenz der okzidentalen Gleichschaltung der Welt im Zug von christlicher Mission und planetarischer Ausbreitung der westlich-säkularen Zivilisation, von der – um es mit seinen eigenen Worten zu sagen – eine der Anziehungskraft hellenistisch-römischen Geistes in der Antike vergleichbare Faszination ausgehe „und gegen die sich Teile der nichtwestlichen Kulturen wehren, ohne jedoch letztlich widerstehen zu können" (148).

Interkulturelle Theologie der zweiten Achsenzeit im weltweiten Horizont wechselseitiger Abhängigkeit

Viele der übrigen Ansätze europäischer Theologen – das kritische ökumenische Paradigma von Hans Küng eingeschlossen – sind mit den hier vorgestellten vielfach verwandt. Neu scheint nur die breite ökumenische Suchbewegung zu sein, die inzwischen „interkulturelle Theologie" genannt wird und von der bisher nur „Konturen"[9] wahrzunehmen sind, allerdings immer deutlichere. Aber im Rahmen dieses Beitrags kann darauf im einzelnen nicht mehr eingegangen werden. Es soll lediglich die Aufgabe skizziert werden, die unsere europäische Theologie ernst nehmen sollte, wenn sie wirklich auf den antiwestlichen Affekt der Dritte-Welt-Theologen in Zu- und Widerspruch schöpferisch reagieren möchte.

1. *Den christlichen Glauben in der Weltkultur und den Subkulturen der zweiten Achsenzeit inkulturieren.* In der Forderung nach einer theologischen Kritik der wissenschaftlich-technischen Weltzivilisation lag der gemeinsame Nenner zwischen Rahner, Metz und Pannenberg. Darin stimmen sie wohl mit Joseph Ratzinger überein, der in einem Beitrag aus dem Jahr 1960 bereits festhielt, die primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stelle, sei „nicht die ‚Ak-

kommodation' an östliche oder afrikanische Kulturen, sondern die ‚Akkommodation' an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist"; der Glaube werde letztlich bei uns im Grund nicht besser verstanden als in Asien und Afrika, er sei uns auch fremd geworden, da ein Vermittlungsschritt ausgefallen sei: „der vom Mittelalter zur Neuzeit" [10].

Mit Karl Jaspers könnten wir die hier gemeinte Neuzeit ein wenig präziser die zweite Achsenzeit oder das technische Zeitalter nennen, die einzige seit der ersten Achsenzeit wirklich neue – zutiefst ambivalente – Menschheitskultur, die letztlich alle anderen Teilkulturen überlagern wird [11]. Angesichts dieser einen Weltkultur verhalten sich die anderen Teilkulturen tatsächlich wie Subkulturen, die nur so lange bestehen und miteinander kommunizieren können, wie sie sich des allgemeinen Verständigungskodes der Weltkultur bedienen. Die Migrationsforschung bietet uns genug analoge Beispiele für diese Weltsituation. Wohlgemerkt: Subkultur wird hier nicht im hierarchisch-abwertenden, sondern im bloß deskriptiven Sinn hinsichtlich des Charakters des real existierenden Interdependenzverhältnisses zwischen den Kulturen verwendet. Vieles spricht dafür, daß wir die Inkulturation des christlichen Glaubens in dieser einen Weltkultur für die primäre Aufgabe der Gegenwart, ja für die Bedingung der Möglichkeit sekundärer Inkulturationen in den regionalen Subkulturen halten sollten, und nicht umgekehrt.

2. *Eine durch die urchristliche Parrhesia-Tugend geprägte Streitkultur pflegen sowie eine prospektive historische Theologie fördern.* Nun ist die Kultur dieser zweiten Achsenzeit so ambivalent, und die abendländischen Völker mit ihrer Hab- und Herrschsucht haben so viel Leid über andere Völker gebracht, daß wir eine solche Inkulturation des Christentums in der modernen Kultur ohne Rekurs auf die Perspektive und die kritischen Ressourcen der von uns Verrandeten nicht werden leisten können; sie aber werden dies genausowenig ohne Rückgriff auf unseren zeitlichen Erfahrungsvorsprung im Umgang mit der Kultur der zweiten Achsenzeit schaffen. Wir befinden uns also in einer Situation wechselseitiger Abhängigkeit. Eine zentrale Aufgabe der Gegenwart liegt daher – gerade in Theologie und Kirche – in der Schaffung eines herrschaftsfreien Raums interkultureller Begegnung, damit durch die Aufarbeitung der Vergangenheit und den gegenseitigen Austausch der in den Subkulturen – die verschiedenen nationalen Subkulturen Europas miteinbegriffen – steckenden Kritikpotentiale jene „Bereicherung sowohl der Kirchen wie der verschiedenen Kulturen" stattfinde, von der das Konzil spricht [12]. Die urchristliche Tugend der Parrhesia, von der ein Paulus vor Petrus und ein Las Casas vor Karl V. unbestraft Gebrauch machen durften, muß sich binnenkirchlich wieder lohnen. Nicht die ängstlichen Schmeichler, sondern jene, die freimütig den aufrechten Gang proben, müßten von der Kirchenleitung als Berater gefragt sein.

Viele der Probleme, die den partnerschaftlichen Dialog zwischen der europäischen und der Dritte-Welt-Theologie erschweren, haben ihre Ursache in der histo-

rischen Art und Weise, wie die Evangelisierung der außereuropäischen Welt im Schatten der kolonialen Expansion stattgefunden hat. Wenn die darin enthaltenen Brüche, aber auch vertanen Aufbrüche – man denke etwa an das Werk eines Bartolomé de Las Casas – theologiegeschichtlich gemeinsam aufgearbeitet werden, so könnten daraus wertvolle Impulse für eine Inkulturation des Glaubens in unser aller Gegenwart gewonnen werden. Gefragt ist also eine historische Theologie, die im Sinn Rahners prospektiver als bisher arbeitet und den Weg in die Vergangenheit zurückgeht, „um vorwärts in eine neue Zukunft der Theologie und der Verkündigung zu kommen", also nicht etwa um gelehrte Bücher über Fragen zweit- oder drittrangiger Theologen des Mittelalters zu schreiben, „die niemanden als den Verfasser selbst interessieren" (VIII, 20f.). Durch finanzielle und personelle Förderung solcher theologiegeschichtlicher Forschungen könnte die europäische Theologie sich selbst und der Dritte-Welt-Theologie einen großen Dienst erweisen. Dazu könnte auch notwendig sein, daß strukturelle Maßnahmen in der hiesigen akademischen Theologie zur Auseinandersetzung mit der Dritte-Welt-Theologie geschaffen werden. Analog etwa zu der Existenz von Fakultätsinstituten für Theologie der Ökumene oder Theologie der Orthodoxie könnte man sich fragen, ob es nicht an der Zeit wäre, im deutschen Sprachraum je ein Fakultätsinstitut für lateinamerikanische, afrikanische und asiatische Theologie zu gründen: als Stätte interkulturellen Austauschs, aber auch als Wahlangebot im Theologiestudium, als Dienst an der Weltkirche, aber auch als Dienst an den deutschsprachigen Teilkirchen, denn die heutige Situation erfordert wohl, wie Rahner sagte, „daß in der eins gewordenen Weltmenschheit jedes Volk jedes andere missioniert" (XVI, 184).

3. *Wider die fundamentalistisch-antiwestliche Halbierung der zweiten Achsenzeit das Menschenrechtsethos selbstkritisch und behutsam universalisieren.* Wir machen nicht nur die Erfahrung, daß westliche Exporte wie Marxismus und Technik von den außereuropäischen Kulturen unter Umständen problemlos angeeignet werden; wir sind auch Zeugen einer – nicht nur religiös begründeten – fundamentalistisch-antiwestlichen Halbierung der zweiten Achsenzeit. So etwa, wenn China, um ein jüngstes Beispiel zu nennen, für die olympischen Spiele – also die wertfreie Pseudoreligion der wissenschaftlich-technischen Moderne – kandidierte, zugleich aber unverblümt das unteilbare Menschenrechtsethos der zweiten Achsenzeit als „westlichen Export" ablehnt. Eine solche Halbierung werden Christen aller Kulturwelten entschieden abzulehnen haben; zugleich aber werden wir darauf zu achten haben, daß der „ambivalente Umgang mit den Menschenrechten" (Metz) entlarvt wird und auch bei uns Menschenrechte unteilbar bleiben – die in den europäischen Gesellschaften um sich greifende Fremdenfeindlichkeit ist ein sehr besorgniserregendes Symptom, das nichts Gutes ankündigt.

Das beachtenswerte Drängen Chinas und des ostasiatischen Raums in die wissenschaftlich-technische Weltzivilisation läßt übrigens berechtigte Zweifel darüber aufkommen, daß eine östliche Theologie, wenn es sie eines Tages gibt, über die von

Rahner erhoffte pneumatologische Vertiefung des universalen Heilswillens Gottes hinaus ein wirklich neuer Weg der Theologie wird sein können, wie Gottlieb Söhngen 1959 postulierte[13]. Aufgrund der Geschichtlichkeit des Christentums (Metz) – Pannenberg sieht darin gar eine „providentielle Fügung", Rahner eine „normativ bleibende" Größe – wird wahrscheinlich die im hellenistischen Kulturkreis erfolgte und durch die jetzige Weltkultur über das europäische Christentum hinausgetragene Synthese ein bleibendes Übergewicht in den Identitätsmerkmalen eines planetarisch ausgebreiteten Christentums behalten. Auch eine asiatische Theologie wird auf Dauer letztlich nur innerhalb der Rahmenbedingungen der zweiten Achsenzeit gedeihen können.

Die Theologie unseres alten Europa, soll sie nicht verdorren, muß schnellstens vom Pranger heruntergeholt und – unter Einbeziehung der berechtigten Einwände aus der Flut der ihr entgegengeschleuderten Vorwürfe – in Demut gründlich erneuert werden. Schlecht, sehr schlecht wäre unsere europäische Theologie beraten, wenn sie mit trotzigem Hochmut die Einwände der Dritte-Welt-Theologen arrogant ignorierte und nach dem bekannten arabischen Sprichwort reagierte, mit dem alle gegen Kritik immun gewordenen Akteure der Weltgeschichte die Vorwürfe der Dissidenten in Lob umdeuten: Die Hunde bellen, die Karawane reitet also weiter – soll sie auch weiterreiten angesichts einer europäisch-nordamerikanischen „Unterwerfungskultur, die die Welt zu Tode zu reiten droht?"[14]

ANMERKUNGEN

[1] S. Torres, Die Ökum. Vereinigung v. Dritte-Welt-Theologen, in: Herausgefordert durch die Armen. Dok. d. Ök. Vereinigung v. Dritte-Welt-Theol. 1976–1986 (Freiburg 1990) 9–25, bes. 16–21.

[2] L. Bertsch, Vorwort, ebd. 5.

[3] K. Rahner, Aspekte europ. Theologie, in: Schr. z. Theol., Bd. 15 (Zürich 1982) 84–103, 84. Bd. u. S. jeweils in Klammern.

[4] J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: F.-X. Kaufmann, ders., Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg 1987) 93–123, 93. Die S.zahlen beziehen sich auf diesen Beitrag.

[5] Ders., So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit d. Augen eines europ. Theol. in: ders., H. E. Bahr, Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theol. Erfahrung (München 1991) 61.

[6] Ders., Die Dritte Welt u. Europa. Theol.-pol. Dim.en eines unerledigten Themas, in dieser Zschr. 211 (1993) 7.

[7] So der Titel seines grundlegenden Aufsatzes zu dieser Frage; in: Christentum in Lateinamerika, hrsg. v. G. Müller-Fahrenholz u. a.(Regensburg 1992) 140–154. Die S.zahlen beziehen sich auf diesen Aufsatz.

[8] F. López de Gómara, La conquista de México (Madrid 1987) 483.

[9] M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theol., in: ZKTh 110 (1988) 257–283.

[10] J. Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßigkeit u. Zeitlosigkeit i. d. Theol., in: WuW 15 (1960) 187.

[11] K. Jaspers. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München ^{8}1983) 44 f.

[12] GS 58.

[13] G. Söhngen, Der Weg d. abendländ. Theologie. Grundgedanken zu einer Theol. d. Weges (München 1959) 23.

[14] Göttinnen, Götter u. Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgesch. Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener inkonograph. Quellen, hrsg. v. O. Keel, Ch. Uehlinger (Freiburg 1992) 475.

UMSCHAU

Zur Situation älterer Menschen

Der erste Altenbericht der Bundesregierung ist zum Ende des Jahres 1993 im Bundesfamilienministerium erschienen. Er war von der damaligen Bundesministerin Ursula Lehr in Auftrag gegeben worden, die 1989 eine Fachkommission mit der Erstellung eines Berichts zur Lage der älteren Generation betraute. Der Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für Geriatrie und Gerontologie, Rudolf-M. Schütz (Medizinische Universität Lübeck), wurde zum Vorsitzenden dieses Expertengremiums ernannt und hat dieses durch Hinzuziehung von Fachleuten aus der ehemaligen DDR nach der Vereinigung Deutschlands erweitert. Auftragsgemäß sollte der erste Altenbericht auch vergleichbare Aussagen über die Lage alter Menschen im Bereich der EG bringen, was in der Hauptsache für die Nachbarländer gelang. Für die neuen Bundesländer war die Zeitspanne für eine soziale und politische Integration in einen gemeinsamen Staat noch viel zu kurz gewesen, um zu jedem Kapitel des Berichts vergleichbare Daten zu erbringen.

In manchen Fragestellungen knüpft der Bericht unmittelbar an den vierten Familienbericht der Bundesregierung von 1986 „Zur Situation der alten Menschen in der Familie" an und bestätigt manche der in den 80er Jahren getroffenen Feststellungen zur Lage der älteren Menschen. Das gilt beispielsweise für die Fortschreibung vieler statistischer Daten zur Demographie, auch für die Vorhersage bei gleichbleibenden sonstigen Bedingungen, daß im Jahr 2030 auf 100 Erwerbsfähige in Ost und West 71 über Sechzigjährige treffen. Für die Bundesrepublik ergibt sich als statistische Perspektive die Gefährdung des sogenannten Generationenvertrags, der mehrere Jahrzehnte lang auf sicheren Füßen zu stehen schien.

Der Bericht enthält die offizielle Stellungnahme der Bundesregierung und den detaillierten Bericht der Fachkommission aus den relevanten Disziplinen der Altersforschung. Die Bundesregierung nennt als Schwerpunkte ihrer Sozialpolitik die Förderung der Selbständigkeit und der gesellschaftlichen Beteiligung alter Menschen, die Unterstützung hilfs- und pflegebedürftiger älterer Menschen im Hinblick auf ihre Selbständigkeit, die Angleichung der Lebensverhältnisse im vereinten Deutschland und den Ausbau einer internationalen Seniorenpolitik.

Der Kommissionsbericht, dem eine größere Anzahl vom Bund geförderter wissenschaftlicher Teiluntersuchungen zugrunde lag, geht zunächst aus vom veränderten Selbst- und Fremdbild des älteren Menschen und der Notwendigkeit der Zukunftsorientierung im Hinblick auf das Jahr 2000. Ein Blick auf die aktuelle Situation „Zwischen Erwerbsarbeit und Ruhestand" zeigt, daß das bisherige Dreiphasenmodell Ausbildung – Arbeit – Ruhestand so nicht mehr stimmig ist, da es häufig zur vorgezogenen Verrentung kommt. „Es gibt keine chronologisch starre Ruhestandsgrenze mehr." Die beobachtbare Absenkung des Rentenzugangsalters kann aufgrund völlig veränderter Lebenslagen ganz verschieden motiviert sein (z. B. Betriebsrationalisierung, Erwerbsunfähigkeit, längerdauernde Arbeitslosigkeit). Im Gegensatz zur derzeitigen Arbeitsmarktpolitik empfiehlt die Kommission daher die Chancenverbesserung älterer Arbeitnehmer und entwirft verschiedene Modelle.

Es verwundert nicht, daß der erfolgreich eingeführte Kompetenzbegriff auch im Kapitel „Gesundheit" eine große Rolle spielt. Prävention und Rehabilitation stehen im Vordergrund. Alle Maßnahmen zur Wiederherstellung oder Verbesserung des Zustands Erkrankter können erheblich zur Verkürzung eines Krankenhausaufenthalts oder zur Vermeidung einer Einweisung ins Pflegeheim beitragen. Der Verlust an Selbständigkeit sollte jedenfalls vermieden werden. Der Behandlungspflege werden demnach im Gegensatz zu früheren Ansichten über alte und sogar demente Kranke – „bei realistischer Zielsetzung" – mehr Chancen eingeräumt. Obwohl die Kommission

eine bisher recht mangelhafte Information über Reha-Maßnahmen und zu geringe Inanspruchnahme beklagt, unterstreicht gerade diese Empfehlung die Würde und das Lebensrecht erkrankter alter Menschen.

Im Zusammenhang von Krankheit und Hilfsbedürftigkeit wird an mehreren Stellen auf den bisher noch unpräzise gebrauchten Pflegebegriff eingegangen; damit werden auch bisherige Analysen zur Pflegebedürftigkeit im Eigenhaushalt und in stationären Einrichtungen korrigiert. Das Pflegefallrisiko, eine der Hauptsorgen älterer Menschen, wird nochmals ausführlich dargestellt in einem Kapitel über wirtschaftliche Absicherung im Alter. Der Nachholbedarf unseres Landes im Vergleich mit einigen EG-Ländern ist hier besonders deutlich.

Geeignete Wohnbereiche älterer Menschen werden untersucht nach Haushaltstypen, Größe und Belegung einer Wohnung, nach ihrer Ausstattung und dem Rechtsstatus der Bewohner. In bezug auf die letzten drei Kriterien wird die Benachteiligung ostdeutscher Landsleute deutlich. Wünschenswerte neue Wohnformen werden angesprochen.

Neu ist die Sicht des Privathaushalts als „Grundeinheit des gesundheitlichen und sozialen Versorgungssystems". Daher die Betonung von Selbständigkeit, Selbstversorgung so lange als möglich und entsprechender Aktivierung durch die Umwelt. Wie wichtig für den alten Menschen seine dauerhafte Integration in ursprüngliche soziale Netze wie Angehörige, Nachbarn, Freunde und die dazugehörigen Kommunikationsbereiche ist, zeigt auch die Abhandlung bestimmter anderer Aspekte der Altenarbeit und Altenhilfe.

Überraschend für den Leser ist die Tatsache, daß der Familie als Garant einer gewissen Lebenszufriedenheit im Alter neue Bedeutung zugemessen wird, weshalb auch gerade die Auseinandersetzung mit der Situation des pflegebedürftigen Menschen in seiner Familie ausgiebig diskutiert wird. Im übrigen werden viele bekannte Forderungen Sachverständiger zur Verbesserung der Altenhilfe wiederholt, der Vorrang ambulanter Dienste etwa, die Kooperation zwischen Gesundheitswesen und den Sozialdiensten, die Ausbildung der Pflegeberufe.

Manche Vorschläge der Kommission zur optimalen Verbesserung der gegenwärtigen Lage alter Menschen haben in der gedruckten Stellungnahme der Bundesregierung zu eher vorsichtigen Antworten geführt, die vermutlich von der Haushaltslage her begründet sind. Die empfohlene Berücksichtigung der verschiedensten Lebenslagen in der Biographie der älteren Menschen versicherungs- und versorgungsrechtlich so zu gestalten, daß das bestehende sozialpolitische System der lohn- und beitragsbezogenen Eigenvorsorge nicht aufgegeben werden muß, ist nur ein Beispiel für die schweren Aufgaben künftiger Sozialpolitik, Konsequenzen aus dem Altenbericht zu ziehen.

Martha Krause-Lang

BESPRECHUNGEN

Schule

Handbuch katholische Schule. Im Auftrag des Arbeitskreises katholische Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Rainer Ilgner. Bd. I: Dokumente; Bd. 2: Pädagogische Beiträge; Bd. 3: Zur Geschichte des katholischen Schulwesens; Bd. 4: Kirchliches Schulrecht; Bd. 5: Verzeichnis der katholischen Schulen in freier Trägerschaft; Bd. 6: Bibliographie. Köln: Bachem 1992, 1993. Kart.

Handbücher werden dann einer umschriebenen Zielgruppe vorgelegt, wenn Entwicklungen abgeschlossen sind und wenn ein gemeinsames Handeln in Zukunft von einem Grundverständnis her verantwortet werden soll. Damit signalisiert dieses Handbuch, daß der Arbeitskreis katholischer Schulen in freier Trägerschaft eine Vergangenheit in den Schulreformen bilanzieren und zugleich ein Grundverständnis einer „katholischen Schule" entwickeln will. Das Unternehmen ist gewaltig; denn es erbringt sechs große Bände.

Nachdem im Zweiten Vatikanischen Konzil die christliche Schule als „Raum der Freiheit und Liebe des Evangeliums" definiert wurde, läßt sich eine katholische Schule in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr nur als Ort einer katholischen Sozialisation und der „Weitergabe des Glaubens" verstehen. Die Rechtfertigung muß tiefer ansetzen; sie muß sich auch auf die Herausforderung der Moderne einlassen und wird immer vor der Frage stehen, ob sie sich angesichts eines zerfallenden katholischen Milieus in der christlichen Nische der Gesellschaft ein „neues- altes" Milieu einrichten oder ob sie zur standhaften Begegnung mit Individualisierung und Pluralisierung, also Säkularisierung, erziehen will. Die Gefahr der Ununterscheidbarkeit gilt es also zu bestehen. Karl Erlinghagen betont nicht ohne Grund in der Einleitung zu Band 3: Seit dem Konzil „sind auf weltkirchlicher Ebene die Grundzüge einer Theorie der katholischen Schule entwickelt worden. Im deutschen Bereich sind auf dieser Grundlage pädagogische Konzeptionen ... entstanden. Umfassende Lehrplanwerke (z. B. Marchtaler Plan), aber auch Teilcurricula für einzelne Fächer (z. B. Friedensschule Münster) liegen vor" (11). Diese hier angedeuteten kreativen Modelle bestätigen nicht nur die alte Frische einer christlichen Erziehung; sie können auch für das staatliche Schulwesen Maßstäbe setzen. Es sei noch auf die Verbindung von schulischer und handwerklicher Qualifikation hingewiesen, wie sie in der Heimschule Kloster Wald versucht wird.

Über diese Impulse hinaus sind von besonderem Gewicht die „Pädagogischen Beiträge" (Band 2), die handlich in der Form und konzentriert in der Aussage in 24 Faszikeln angeboten werden. Die Themen: Familie, Staat, Philosophie, Theologie, Psychologie, Synthese von Kultur und Glaube, Koedukation, Ordensleute in der Schule, Lehrerfortbildung, Sozialkunde/Politikunterricht, Religionsunterricht usw., immer behandelt im Kontext der katholischen Schule und von bewährten Autoren verantwortet. Wichtig sind vor allem drei Faszikel: Erich Feifel fragt nach dem „Christlichen Menschenbild in der katholischen Schule". Eine Kurzformel lautet: „Vor Gott für sich selbst und die Wirklichkeit verantwortlich, gewinnt er erst im Licht der Liebe Gottes jene Würde, die den ‚neuen Menschen' charakterisiert" (26). Eine theologische Anthropologie, die sich auch im Gespräch mit der Bibel entfaltet, trägt also eine christliche Schule. Kurt Aurin stellt die schwierige Frage: „Was ist eine gute Schule?" Sein breit angelegter Text bestätigt die Erklärung der Kongregation für das katholische Bildungswesen zur katholischen Schule: „Wer die besondere Stellung der katholischen Schule tiefer erfassen will, muß vom Begriff der ‚Schule' ausgehen und sodann feststellen, daß es keine katholische Schule gibt, wenn sie nicht zuerst Schule ist und die kennzeichnenden Merkmale einer Schule aufweist." Erst auf dieser Basis kann nach pädagogisch sinnvollen Ordnungen, nach Persönlichkeitsförderung durch Leistung, nach der Werter-

ziehung und nach Kooperation von Elternhaus und Schule gefragt werden. Erich Feifel greift nochmals ein für heute wichtiges Thema auf: „Der Erziehungsauftrag der katholischen Schule"; denn erwiesenermaßen wird diese Schule gerade deshalb von den Eltern gewählt, weil sie einen erzieherischen Umgang mit ihren Kindern erwarten. Feifel entfaltet die Erziehungsziele – Geschichtlichkeit von Kultur und Glaube, Menschwerdung in Solidarität, Sicherheit in der Pluralität der Welt, differenziertes Denken und Empfinden – und wendet sich der „Werterziehung in der Schule" zu. Diese ist für ihn immer auch ein „Gegenentwurf zu lebenszerstörenden gesellschaftlichen Tendenzen".

Ein solcher Geist und ein solches Ethos der Erziehung werden gewiß dazu beitragen, daß die katholische Erziehung eine Zukunft hat, fern jeder fundamentalistischen Enge und jeder Flucht in die nostalgische Idylle. Das Handbuch erteilt präzise Auskünfte über die katholische Schule von heute. Allen, die sich als Lehrer, Eltern oder Schüler/Schülerinnen über Sinn und Auftrag einer katholischen Schule vergewissern wollen, richtet es eine befreiende und zuweilen beunruhigende Botschaft aus. *R. Bleistein SJ*

Scholl, Norbert: *RU 2000.* Welche Zukunft hat der Religionsunterricht? Zürich: Benziger Kart. 1993. 256 S. 29,80.

Das wachsende Desinteresse am herkömmlichen Religionsunterricht (RU), die Relativierung des eigenen Glaubens durch die Präsenz anderer Religionen sowie die Situation in den neuen Bundesländern fordern, so Scholl, eine Neubestimmung und -gestaltung des RU. Eine funktionale Sicht, die mit der Religionssoziologie Franz-Xaver Kaufmanns nach dem Lebenswert von Religion heute forscht, verbunden mit Bernhard Weltes Unterscheidung zwischen „wesentlicher" und „unwesentlicher" Religion läßt ihn optimistisch fragen, ob die oft behauptete Tendenz zur Religionslosigkeit nicht „Ausdruck eines Wiederentdeckens von ‚wesentlicher' Religion" abseits von erstarrten abendländisch-kirchlichen Traditionen ist. Ein Blick auf Globalziele, die bedeutende Pädagogen für die Bildung und Erziehung einer reformierten Schule formulierten, zeigt, meint der Autor, eine innere Übereinstimmung mit den Funktionen von Religion und mit einem RU, der sich diese zu eigen macht. Dem RU komme eine wichtige Aufgabe beim Gelingen des Aufbaus einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft, beim Einüben von Toleranz und beim Abbau von Gewalt zu.

Im zentralen Kapitel 4 greift Scholl die von F.-X. Kaufmann beschriebenen Funktionen von Religion auf – Identitätsstiftung, Sozialintegration, Weltzuwendung und Weltdistanzierung, Handlungsführung im Außeralltäglichen, Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen und Kosmisierung – und formuliert sie zu Lernzielen und Anliegen eines künftigen RU um. Einen solchen sieht er „ansatzhaft" im Brandenburger Modellversuch „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" verwirklicht. Dabei weist er dem RU in der Schule für alle die „funktionale" aufgabenbetonte Sicht von Religion zu, während die Gemeindekatechese, Koranschule, Talmudschule u. ä. die „substantielle", inhaltsorientierte Seite beleuchten sollen – ohne daß Scholl angibt, wie beide Aspekte zu trennen wären. Folgerichtig plädiert er für einen kooperativ-konfessionellen RU, ja für einen „religionsübergreifenden RU", der getaufte und nichtgetaufte, christliche und muslimische, atheistische und suchende Schüler vereint, den Ethikunterricht ersetzt und von Lehrern erteilt wird, die in ihrer Religionsgemeinschaft engagiert sind, aber tolerant denken.

Durch ihr Problembewußtsein und ihr argumentatives Niveau können Scholls Überlegungen das Nachdenken über den RU im gegenwärtigen Umbruch sicher fördern. Doch werfen sie auch Fragen auf. Wird die Säkularisierung nicht verharmlost, wenn man die Tradierungskrise des Glaubens vor allem als Modernisierungskrise der Kirche deutet? Verabsolutiert der Autor die Multireligiosität und die Konfessionslosigkeit (der östlichen Bundesländer) nicht zur alles beherrschenden Herausforderung? Warum soll ein religionsübergreifender RU die Schüler (und ihre Eltern) mehr interessieren als das bestehende Alternativangebot von RU und Ethik? Übersieht Scholl in seiner bitteren Kritik an volkskirchlichen Gegenströmungen nicht, daß sich der „herkömmliche" RU vielerorts der von ihm beschriebenen Situation längst bewußt ist und ihr gerecht zu werden versucht? *B. Grom SJ*

Kirche

Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute. Hrsg. v. Jacob Kremer. Innsbruck: Tyrolia 1993. 180 S. Kart. 28,–.

Das Buch enthält die Texte einer Ringvorlesung von Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im Wintersemester 1992/1993 anläßlich des 30. Jahrestags des Konzilsbeginns. Sie befassen sich mit der Bejahung der Bibelwissenschaft in der Offenbarungskonstitution (Jacob Kremer), mit der Liturgiereform (Hans Jörg Auf der Mauer), dem Kirchen- und Priesterverständnis (Raphael Schulte), den spirituellen Impulsen der Pastoralkonstitution (Josef Weißmayer), der Gewissenslehre (Günter Virt) und dem Ökumenismusdekret (Ernst Christoph Suttner). Neben den Beiträgen von Kremer und Suttner, deren Erstfassung bereits in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurde (211, 1993, 75–94; 303–317), sind besonders bemerkenswert die Ausführungen von R. Schulte über das erneuerte Priesterverständnis des Konzils, das mit seinen Aussagen über das Priestersein aller Getauften keinen Unterschied zwischen „Priestern" und „Laien" im Sinn von Nichtpriestern kennt. Hier werden schwerwiegende Defizite in der Aneignung des Konzils sichtbar, deren Folgen sich allenthalben zeigen, nicht zuletzt bei den Fragen nach der kirchlichen Ämterordnung. Den Beiträgen, die wesentliche Themen des Konzils lesbar und verständlich zur Sprache bringen, geht ein Geleitwort von Kardinal Franz König voraus, das in bewunderswerter Präzision und Klarheit die Anliegen und die zentralen Ergebnisse des Konzils zusammenfaßt. *W. Seibel SJ*

Tebartz-Van Elst, Franz-Peter: *Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika.* Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. Altenberge: Oros 1993. 629 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen. 28.) Kart. 89,90.

Das umfangreiche Buch entstand aus einer theologischen Dissertation an der Universität Münster (1993) und stellt in seinem größten Teil das Erwachsenenkatechumenat in den USA in seinen geschichtlichen Bedingungen und seiner Praxis dar (137–465). Einleuchtend wird aufgewiesen, weshalb das Erwachsenenkatechumenat sozialgeschichtlich und soziologisch dem heutigen Amerikaner zu entsprechen scheint. Die Entfaltung der konkreten Praxis wird vom Verfasser bereits als eine „Modulation" der Vermittlung des Glaubens gewertet, wie sie seit der Urkirche zum Wesen des Christentums zählt (39 ff.). Angesichts der großen Verbreitung des Erwachsenenkatechumenats in den USA – etwa in 50 Prozent aller katholischen Gemeinden – verwundert es nicht, daß seine Akzeptanz ebenso groß wie die Kritik an ihm ist. Diese (448 f.) hebt vor allem heraus, es wirke wie ein „Placebo-Christentum", fördere eine Gettosituation, orientiere sich eher traditionalistisch, zeige klerikalistische Züge und sei auf mittelständische Schichten ausgerichtet. Diese Kritik ist wohltuend, verglichen mit der Tabuisierung des Neukatechumenats in Europa (vgl. diese Zschr. 210, 1992, 435–448). Sie kann trotzdem die Vorteile dieser Seelsorgsmethode nicht bestreiten: Sie ist gruppenbezogen, ganzheitlich, prozeßhaft (449). Da die sozialgeschichtlichen, soziokulturellen, religionssoziologischen und kirchengeschichtlichen Bedingungen in Deutschland andere als in den USA sind, folgert der Verfasser: Eine Übertragung dieser Erwachsenenkatechumenatspraxis „auf die deutsche Pastoralsituation erscheint damit als nicht möglich" (491). Deshalb werden jene Details aus der Praxis des Erwachsenenkatechumenats in den USA herausgearbeitet, die auch für die katholische Kirche in Deutschland Anregungen bieten könnten.

Bei aller bewundernswerten Fülle der Anregungen, die allerdings gerade das Prozeßhafte des Erwachsenenkatechumenats aufgeben, fragt man sich, ob man zu ähnlichen Einsichten nicht auch bei einer kreativen Auseinandersetzung mit der deutschen Pastoralsituation hätte kommen können. Das 1992 vom Deutschen Katechetenverein veröffentlichte „Dialogpapier Gemeindekatechese" deutet in die gleiche Richtung. Dennoch darf als eigentlicher Gewinn der Studie dreierlei gewertet werden: Sie weist im Sinn der Hypothese der Arbeit (113) nach, daß theologisch-interkulturelle Studien sinnvoll sind, sie bietet ins einzelne gehende Impulse für eine katechetische Reform der Gemeindesituation in Deutschland,

und es werden sowohl die Fixierung auf eine sakramentale Kinderkatechese überwunden wie auch die Fragwürdigkeit der neukatechumenalen Methoden erneut unterstrichen. Ob solcher Verdienste wäre es sinnvoll, wenn der Verfasser den Teil „Anregungen" (467–579) in einer leichter lesbaren und an der Praxis ausgerichteten Schrift veröffentlichte. *R. Bleistein SJ*

Krockauer, Rainer: *Kirche als Asylbewegung.* Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge. Stuttgart: Kohlhammer 1993. 264 S. Kart. 39,80.

Schon 1990 zählte der Caritasverband allein auf katholischer Seite 1130 Gruppen, die sich für Asylbewerber einsetzen. Die Herausforderung und Chance eines solchen, sich meist auch ökumenisch vollziehenden „pastoralen Aufbruchs an den Ort der Flüchtlinge" für Kirche und Theologie grundsätzlich zu reflektieren ist Anliegen der vorliegenden Dissertation des Nürnberger Pastoralreferenten R. Krockauer. Dessen Erfahrungen in der gemeindlichen Arbeit mit Flüchtlingen bilden den spürbaren Ausgangspunkt der Überlegungen und lassen das persönliche Schicksal, das je eigene Antlitz von Flüchtlingen immer wieder hervortreten. Aber es geht Krockauer hier nicht wie in seinen früheren Veröffentlichungen um unmittelbare Handlungsanweisungen für christliche Flüchtlingsarbeit. Vielmehr bemüht er sich, am Beispiel des Sicheinlassens auf Flüchtlinge aus verschiedenen Blickwinkeln eine Hauptthese zu untermauern: Kirche ist nur dann wirklich Kirche, wenn sie von sich und ihrer bürgerlichen Selbstbezogenheit absieht und ganz und gar bei den in vielfältigen Gewändern auftretenden Armen diakonisch, weil evangelisierend präsent ist.

Der Verfasser argumentiert auf vier Ebenen: Philosophisch zeigt er mit Hilfe des erkenntnistheoretischen Ansatzes von Walter Benjamin, der selbst als Flüchtling umkam, wie die Wahrnehmung des „Extremen", des Leidenden Einsicht in die Wahrheit auch einer Gesellschaft schenkt (61–88). Mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Kategorien kennzeichnet er sodann Flüchtlinge in vierfacher Hinsicht als insofern „extrem" Arme: in bezug auf ihre Aufenthaltsbedingungen in Deutschland, ihre internationale Migration, ihre Stigmatisierung und ihren Ausschluß von noch weitgehend verbürgerlichten Kirchengemeinden (89–164). Es folgen ein – wie das ganze Buch – facettenreicher und anregender „Entwurf einer Theologie der Diakonie" (165–213) und praktisch-theologische Überlegungen (215–238), wie durch die „Optionssuche und -findung von Christen" Kirche an „diakonalen Brennpunkten" präsent werden und sich so „Kirche der Evangelisierung" konstitutieren kann.

Man mag gewisse Äußerlichkeiten kritisieren: eine etwas ausschweifende – jedoch immer wieder durch Zusammenfassungen gebündelte – Gedankenführung, eine allzu üppige Zitierweise und die stellenweise unzureichende Verarbeitung sozialwissenschaftlicher Literatur, was sich an der verkürzten Wiedergabe des Heitmeyerschen Ansatzes zur Erklärung der Fremdenfeindlichkeit (119f.) und an der migrationssoziologischen Diskussion (105–109) anhand fast ausschließlich juristischer Quellen (Köfner/Nicolaus) zeigt. Doch wird dies weit aufgewogen durch den Gewinn aus der Lektüre dieses Buchs: ein weiterführender, motivierender Impuls zur Umkehr und Verlebendigung des Christentums in Europa. Er entstammt einer nüchternen Analyse und einer unzweideutigen Liebe zur Kirche und ist garniert mit preziösen Edelsteinen pointiert formulierter theologischer und spiritueller Einsichten.

M. Hainz SJ

Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners. Hrsg. v. Hans-Dieter Mutschler. Würzburg: Echter 1994. 118 S. Kart. 22,80.

Der 10. Todestag Karl Rahners legt es nahe, sich seiner dankbar zu erinnern – dies um so mehr, da ihm von bestimmten Zeitgenossen eine „Zerstörung" der katholischen Theologie zugeschrieben und sogar die persönliche Gläubigkeit abgesprochen wird. Die fünf Beiträge des Bands sind aus einer Vortragsveranstaltung der Katholischen Hochschulgemeinde Karlsruhe entstanden. Sie gehen – nach einem Überblick von Karl-Heinz Neufeld über Rahners Leben – den zentralen Themen seines Theologisierens nach. Josef Sudbrack erhebt die Bedeutung Rahners für die neue Sicht der ignatianischen Exerzitien. Sie sind Einübungen der existentiellen Entscheidung, in denen die Wahl vor allem im Horizont der christlichen Gotteserfahrung zu geschehen hat. Medard

Kehl befaßt sich mit der Kirchentheologie Rahners. Zwei Schwerpunkte sind ihm im Blick: die bejahende persönliche Einstellung Rahners zu Kirche und Kirchlichkeit, und die Kirche als Ort des allgemeinen Heilswillens Gottes und als Kirche der Sünder. Dabei kommt auch das Streitwort vom „anonymen Christen" zur Sprache. Karl-Heinz Weger greift die Gnadenlehre Rahners auf, die von der „transzendentalen Erfahrung" des Menschen nicht ablösbar ist. Bindet man diese Ausführungen an die Darlegungen Sudbracks zurück, dann steht Rahners Gnadenlehre ebenso unter dem Einfluß der ignatianischen Spiritualität wie der Philosophie von Joseph Maréchal. Daß dies alles – Drewermanns Vorwürfen zum Trotz – eine glänzende Überwindung der Neuscholastik leistet, kann nicht geringgeschätzt werden. Der Beitrag von Hans-Dieter Mutschler macht eine weniger bekannte Spur im Denken Rahners bewußt: die Naturwissenschaft. Obgleich er sich in dieser Disziplin als „Nichtfachmann" bekannte, trug er doch nicht wenig bei zur Aussöhnung der feindlichen Brüder Theologie und Naturwissenschaft. Er verfiel dabei nicht dem Positivismus; er baute nicht in geistlicher Idylle einen Hergottswinkel; er wies auf, daß die „Wende zum Subjekt" den Menschen als Fragenden eher enthüllt als verhüllt und daß demnach die bleibende Provokation durch die Naturwissenschaften zum „Kern des Glaubens" gehört. Ein Thema kann man vermissen: Rahner und seine Einstellung zur Politik, sei es in der Zeit des Nationalsozialismus, den er ohne eine kritische Äußerung überstand, sei es zur „politischen Theologie", die offensichtlich in Spannung zu seinem theologischen Ansatz konzipiert wurde.

Dennoch gilt: Die Beiträge eröffnen Zugänge zur Theologie Karl Rahners. Sie ermutigen, Rahners fromme, intellektuell gerechtfertigte Wege zu beschreiten und entlarven die Vorwürfe von traditionalistischen „Denkern" als unnötiges und unwürdiges Spektakel.

R. Bleistein SJ

Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand. Hrsg. v. Hans Reinhard Seeliger. Freiburg: Herder 1993. 320 S. Kart. 58,–.

Karlheinz Deschners „Kriminalgeschichte des Christentums" ist hierzulande ein Bestseller (30). Viele Fachleute freilich sehen ihr Grundlagenwissen darin mißbraucht und verfälscht. Im vorliegenden Band kommen einige von ihnen zu Wort. Der Kriminologe Wilfried Bottke hält schon den Titel „Kriminalgeschichte" für gefährlich irreführend. Deschners Beurteilung geschichtlicher Ereignisse nach strafrechtlichen Kriterien (67ff.) trage weder zur Erhellung dieser Ereignisse selbst noch zum aktuellen Verständnis von Kriminalität bei, sondern verwische die Grenzziehung zwischen Geschichte und straf- wie völkerrechtlich verwerflicher Tat. Günter Stemberger und Ernst Ludwig Grasmück zeigen, wie Deschner bereits von der alttestamentlichen Landnahme als krimineller Handlung ausgeht und die ersten Jahrhunderte n. Chr. als Zeit des „Angriffs (des Christentums) auf das Heidentum" darstellt (130). Dazu Maria R.-Alföldy: „Das notwendige Verständnis für die spätantike Mentalität ... geht Deschner völlig ab" (154). Reinhard M. Hübner klagt über Deschners Arbeitsweise: „Fehlerhafte, mangelhafte oder sachlich nicht einschlägige Stellenangaben aus Quellen und Literatur finden sich ... auf Schritt und Tritt" (192). Manche Stellen, die angegeben würden, existierten überhaupt nicht, andere hätten mit den Thesen, die sie stützen sollten, nichts zu tun.

Angesichts des Vorwurfs der Verfälschung von Tatsachen dürfte es Deschner interessieren, was Norbert Brox zu seiner Deutung frühchristlicher Pseudepigraphie sagt: „Was soll dieses Kapitel in seiner ‚Kriminalgeschichte' des Christentums? Natürlich soll es das Kriminelle am Christentum vervollständigen" (259). „Wenn z. B. ein christlicher Asket völlig ohne Eigennutz ein sozialkritisches Buch, mit dem er großen Ärger seitens der Kirche riskierte, pseudepigraphisch an die Kirche adressierte, dann steht eben ein Motiv anderen Kalibers dahinter, als wenn Hieronymus mit fingierten Mönchsviten seine literarische Eitelkeit befriedigte oder als wenn echte kaiserliche Edikte im christenfreundlichen Sinn manipuliert wurden. Die Vielfalt des Materials zu diesem Thema verlangt laut nach Klassifizierung, Differenzierung und Vergleich" (262). Es habe freilich, sagen in Aufsätzen über das weströmische Papsttum und die byzantinische Reichskirche Gert Haendler und Georg Denzler, Fehlent-

wicklungen gegeben. Aber, fragt Richard Klein: „Wie hätten sich die Christen verhalten sollen, wenn sie den ‚Verrat am Evangelium' nicht begangen hätten? Hätten sozialrevolutionäre Elemente in kleinen Zellen mit bedingungsloser Gütergemeinschaft zusammenleben sollen ohne Aussicht auf einen Fortbestand in dieser Welt? Hat Jesus das wirklich so gewollt ... Realistisch sind solche Forderungen angesichts der neuesten Veränderungen im Osten sicher nicht" (302).

Deschners Erfolg scheint die betroffenen Historiker nachdenklich zu stimmen. Wie Maria R.-Alföldy betont, liege er auch darin begründet, „daß (es) im deutschsprachigen Raum im Bereich der Altertumswissenschaften ... noch immer als unwissenschaftlich gilt, allgemeinverständliche populärwissenschaftliche Bücher zu schreiben" (159). Vielleicht geht von dem vorliegenden Buch in dieser Hinsicht Signalwirkung aus. Mit seinen detaillierten und dennoch allgemeinverständlichen Beiträgen sowie ausführlichem Namens- und Sachregister bildet es in der öffentlichen Diskussion einen wichtigen Gegenpol zum Werk Deschners. *J. Lößl SJ*

ZU DIESEM HEFT

Ein zentrales Thema der Moralenzyklika Veritatis Splendor ist die These von den in sich schlechten Handlungen, die immer und ausnahmslos untersagt sind. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, legt dar, wie die heutige Moraltheologie dieses Problem sieht.

Winfried Haunerland befaßt sich aus der Sicht eines katholischen Liturgiewissenschaftlers mit dem Ende 1993 fertiggestellten Evangelischen Gesangbuch. Er richtet den Blick, immer auch im Vergleich mit dem katholischen Gebet- und Gesangbuch Gotteslob von 1975, auf die Gottesdienstformen und die Lieder und fragt nach der ökumenischen Bedeutung des Werks.

Andreas Feige, Professor für Soziologie an der Technischen Universität Braunschweig, skizziert die Geschichte des Begriffs Öffentlichkeit und bemüht sich auf diesem Hintergrund um ein Verständnis der öffentlichen Meinung in der modernen Gesellschaft. Sein besonderes Interesse gilt der Stellung der Kirchen zur öffentlichen Meinung.

In einer umfassenden Analyse erörtert Paul Konrad Kurz das Verhältnis der deutschen Katholiken zur Literatur. Er spannt den Bogen vom Einbruch der Moderne im Gefolge der Aufklärung bis zu den neuesten Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Viele Theologen aus der Dritten Welt werfen der europäischen Theologie vor, sie sei zur Inkulturation unfähig. Mariano Delgado zeigt, wie namhafte deutsche Theologen darauf reagieren.

Hindernisse der Ökumene

In der ökumenischen Diskussion stimmen heute alle Beteiligten überein, daß das Ziel keine uniformierte Einheitskirche sein kann, sondern „wechselseitige Anerkennung auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens", „versöhnte Verschiedenheit", in der die Kirchen „Kirchen bleiben und eine Kirche werden". Im Vergleich zur Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in den letzten Jahrhunderten scheint dieses Modell etwas völlig Neues zu sein. Blickt man jedoch auf die Gesamttradition, dann nimmt es Grundprinzipien der Struktur der alten Kirche wieder auf. Denn diese verstand sich als eine Gemeinschaft von selbständigen und gleichrangigen Ortskirchen, die den einen Glauben in verschiedenen Ausformungen artikulierten und lebten. Die Gemeinschaft wurde erst dann in Frage gestellt, wenn eine Einzelkirche ihre eigenen Aspekte verabsolutierte und andere Traditionen nicht mehr als legitime Möglichkeiten des Christlichen in einer geschichtlich begrenzten Gestalt anerkannte.

Das Zweite Vatikanische Konzil nannte die Ökumene eine Hauptaufgabe der Kirche, weil die Spaltung dem Willen Christi widerspricht, ein Ärgernis für die Welt ist und die Verkündigung des Evangeliums behindert. Bei einem so dringlichen Anliegen bedeutet schon jede Stagnation einen Rückschritt. Dafür gibt es aber heute nicht wenige Symptome. Zwar hört man viele beschwörende Worte. Statt jedoch durch entsprechende Taten und Beschlüsse die Ökumene voranzutreiben, geben sich offensichtlich zu viele – und zwar in allen Kirchen – mit dem Status eines freundschaftlichen, aber getrennten Nebeneinanders der christlichen Kirchen zufrieden. Auch an der „Basis" scheint man es weithin aufgegeben zu haben, bei den Kirchenleitungen auf Fortschritte in der Ökumene zu drängen. Statt dessen wird vielerorts die Kircheneinheit einfach vorweggenommen, so daß der Abstand zwischen den offiziellen Normen und dem Leben in den Gemeinden immer größer wird. Wenn aber die Ökumene als Sache der ganzen Kirche vorwärtskommen soll, dann müssen sich alle der öffentlichen Auseinandersetzung stellen. Nur auf diesem Weg lassen sich die nötigen Klärungen erreichen und Überzeugungen begründen. Gewiß kann die Einigung der Kirchen nicht übers Knie gebrochen und auch nicht einfach von oben verordnet werden. Das heißt aber nicht, daß man die Hände in den Schoß legen und untätig warten dürfte, bis die Zeit irgendwann einmal „reif" ist.

Die zahlreichen Konsenstexte der letzten Jahrzehnte kommen durchweg zum Ergebnis, daß die noch verbleibenden Unterschiede eine Kirchentrennung nicht mehr rechtfertigen oder doch aufgrund der erreichten Gemeinsamkeiten überwunden werden könnten. Die Theologie, bei der von Stagnation oder gar Desin-

teresse in Sachen Ökumene keine Rede sein kann, hat diese Erkenntnisse vorbereitet und ständig vertieft. Neue substantielle Argumente sind nicht mehr zu erwarten. Heinz Schütte macht in seinem „Ökumenischen Katechismus" (1993) eindrucksvoll deutlich, wie groß die Einheit der Kirchen in den zentralen Fragen des Glaubens bereits ist und daß die strittigen Punkte nicht mehr das Zentrum des Christlichen betreffen. Trotzdem werden immer neue „Klärungen" und „vertiefende Studien" verlangt, wird gleichsam die Meßlatte für die Einheit immer höher gelegt. Otto Hermann Pesch meinte dazu sarkastisch, daß solche Forderungen inzwischen zum „Ritus der Zurückweisung und der Kaschierung der eigenen Unwilligkeit" geworden sind. Nicht selten entsteht sogar der Eindruck, daß für die Einheit der Kirchen höhere Bedingungen gestellt werden als für die Zugehörigkeit zur eigenen Kirche. So gibt es zwischen engagierten Christen verschiedener Kirchen keine Eucharistiegemeinschaft, obwohl sie vielfach eine tiefere Glaubensgemeinschaft verbindet als mit abständigen Mitgliedern der eigenen Kirche. Das ist nicht nur ein Hindernis der Ökumene. Heinz Schütte nennt es schlichtweg einen Skandal.

Nach wie vor gilt schließlich das Wort Papst Pauls VI. vom Jahr 1967, das „größte Hindernis auf dem Weg zur Ökumene" sei der Papst selbst. Das heißt mit anderen Worten: Die Einheit der Kirchen kann niemals erreicht werden auf der Basis der Papstdogmen von 1870 und ihrer heutigen Praxis. Kaum mehr bestritten wird, daß der Bischof von Rom in der Kirche Christi eine wesentliche Rolle spielt und daß dem Petrusamt eine besondere Verantwortung für die Gemeinschaft der Kirchen zukommt. Es ist aber undenkbar, daß andere Kirchen einem Primat in Disziplin und Lehre zustimmen werden. Wer dies verlangt, muß alle Hoffnung auf eine Kircheneinheit aufgeben. Blickt man jedoch auf die Geschichte, ist eine solche Forderung keineswegs zwingend. Die Ostkirche hat einen Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom nie anerkannt und stand doch bis zum 11. Jahrhundert mit ihm in Kirchengemeinschaft. Joseph Ratzinger betonte deswegen schon im Jahr 1977, daß man die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts keineswegs als die einzig mögliche und für alle Christen notwendige ansehen müsse. Was ein Jahrtausend lang praktiziert wurde, könne heute nicht christlich unmöglich sein. Rom müsse daher nicht mehr an Primatslehre fordern, als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Die Einigung könnte dann auf der Grundlage geschehen, daß sich die Kirchen in ihrer jeweiligen Gestalt als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennen.

Der Einheit der Christen stünde wahrscheinlich kaum mehr etwas im Weg, wenn nicht nur von einzelnen Theologen und Amtsträgern, sondern vom Papst selbst erklärt würde, daß die römisch-katholische Kirche nicht die Unterwerfung unter den Papst und die Übernahme der Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts verlangt, sondern nur deren Anerkennung als legitime Tradition einer Teilkirche.

Wolfgang Seibel SJ

Roman Bleistein SJ

Perspektive und Programmatik

Bericht zur Lage der kirchlichen Jugendarbeit

Welche Chance geben Sie der Kirche im nächsten Jahrhundert? So lautet die kritische Frage eines Freundes, der sich Gedanken über den Weg der Kirche in die Zukunft gemacht hatte. Die Antwort wird wesentlich vom Verhältnis junger Menschen zu Glaube und Kirche bestimmt. Deshalb könnte sie so umformuliert werden: Wird es der Kirche gelingen, mit der jungen Generation in Kontakt zu bleiben bzw. wieder mit ihr ins Gespräch zu kommen?

Die Großwetterlage

Die Gesamtsituation der Kirche kann durch zwei gegenläufige Grundströmungen beschrieben werden: Entfremdung und Annäherung. Diese widersprüchliche Aussage leuchtet erst dann in ihrem Sinn ein, wenn man sich die unterschiedlichen Ebenen, für die sie gilt, bewußt macht[1].

Die Entfremdung von Kirche wird sichtbar in steigenden Kirchenaustrittszahlen, in den sinkenden Zahlen der sonntäglichen Gottesdienstbesucher, im Rückgang der Feier der Sakramente (Taufe, Firmung, Bußsakrament, Ehe), im Abstandnehmen junger Menschen von geistlichen Berufen im Ordensleben und im Priestertum. Die Wende von der institutionellen Kirche weg, mehr noch: Der Abschied von einer geformten christlichen Lebensführung ist typisch für eine Zeit, die in der Individualisierung die Größe des Subjekts entdeckt und in der Pluralisierung allzu heftig mit der Alternative und der Wahl schlechthin konfrontiert wird. Da jede Institution im Verdacht steht, die Freiheit und die Entscheidung zu beeinträchtigen, fällt auf sie ein solches diffuses Licht, daß sie in ihrem Wert nicht mehr wahrgenommen werden kann. Diese Entfremdung zur Institution Kirche wird zusätzlich durch eine zuweilen maßlose Kirchenkritik in der Öffentlichkeit (von der „Kriminalgeschichte des Christentums" bis zum „Antikatechismus") und durch den Kirchenfrust jener beschleunigt, die noch auf die Kirche setzen, denen aber die nötigen Reformen als „Konservative" zu schnell oder als „Progressive" zu langsam vorangehen. Dadurch macht sich die „Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen" bemerkbar: Es knirscht im Getriebe der Kirche, sei es des Sands wegen, der von den Ängstlichen hineingeworfen wurde, um zu

bremsen, sei es der Überdrehung wegen, die die Fortschrittlich-Ungeduldigen mit ihrer Hektik erzeugen.

Die Annäherung, die zur gleichen Zeit festzustellen ist, verläuft auf Nebenwegen oder auf eher anonymen Pfaden. Nebenwege sind jene Unternehmungen, die auf mystische Erfahrungen setzen, die das Weltganze in ihr Denken hereinnehmen wollen, die oft allzu emotional-voluntaristisch und gewalttätig das Heil und die Ewigkeit in die endliche Welt hereinzwingen wollen. Wie viele Weisen hektischer Selbstverwirklichung gibt es doch, die auf dem Markt der Esoterik angeboten werden! Gewiß bleiben Ziel und Methoden oft sehr im vagen; dennoch werden damit jene Fragelust und jene Sensibilität des modernen Menschen thematisiert, die offensichtlich zuvor ins Leere gelaufen waren.

Annäherung wird auf andere Art aufgezwungen, wenn sich die durch die sogenannte Modernitätsfalle überforderte Freiheit mit den Trümmern der eigenen Entscheidungen nicht abfinden kann und nach neuen oder alten Maßstäben und Normen, nach bewährter Lebenspraxis sucht. Da das Scheitern keinen auf die Dauer befriedigt, wird nach Abhilfe Ausschau gehalten, wird Beistand erbeten, der um so schneller akzeptiert wird, je selbstloser und überzeugender er gewährt wird. Kann deshalb mit einer neuen Begegnung mit Kirche gerechnet werden?

Beide Formen der Annäherung – die eine als mystische Entdeckung der Welt und des Menschen, die andere als Last und Schicksal des als endlich erfahrenen Menschen – fordern eine Kirche heraus, die mystisch und zugleich diakonisch, um nicht zu sagen: politisch ist. Daß diese Herausforderungen auf Annäherungen aufruhen, sollte nicht übersehen werden, selbst wenn diese sich in einer ungewohnten Sprache, in einem bunten Gewand, in bislang unbekanntem Anspruch kundtun. Äußere Formen sollten nicht so wichtig sein wie bisher, wenn der in ihnen geäußerte Ruf die letzten Antworten meint.

Eine solche doppelte Situation – kurz: die Kirche vor der Moderne – erlaubt kaum eine kühle und ruhige Reflexion, weil zuviel Emotionalität die Wahrnehmung trübt: der Ärger und die Ungeduld der einen, die Angst und die zuweilen fanatische Unlust der anderen. Wenn die „Unübersichtlichkeit" (J. Habermas) als ein Charakteristikum der Epoche bezeichnet wird, läßt sich erwarten, daß sie auch die kirchliche Situation wie ein Frühnebel überlagert. So richtig diese Einsicht scheint und so sehr sie zu beachtlicher Vorsicht rät, sie befreit dennoch nicht von Maximen des kirchlichen Handelns, denn die Menschen leben und leiden heute unter den existentiellen Unwägbarkeiten.

Es muß also ein Weg in Zwielicht und Halbdunkel gefunden werden. Das Wort von der „winterlichen Kirche" (Karl Rahner) kann dabei zu einem fadenscheinigen Trost werden, der zur Untätigkeit verleitet, wenn ihm nicht sofort der Satz folgt: Der Frühling kommt gewiß. In solcher Option für Hoffnung müßte der nächste Schritt bedacht und projektiert werden, wenn und solange Kirche auf junge Menschen zugeht. Vermutlich läßt sich gesamtkirchlich manches Fortkom-

men nur an ihrer Seite gewinnen, ohne daß man alle mögliche Zukunft nur von der Jugend erwarten müßte; denn auch heute sollte das kritische Wort von Dietrich Bonhoeffer (1934)[2] nachklingen: daß nicht die Jugend die Zukunft der Kirche ist, sondern allein Jesus Christus. Trotz dieses christologischen Vorbehalts wird man einräumen müssen: Die jungen Menschen sind von der „Großwetterlage" geprägt. Deshalb sollte sie genau in den Blick genommen werden. Auf diesem Hintergrund wird auch der Titel „Perspektive und Programmatik" besser einleuchten. Er meint nichts anderes als den Indikativ und den Imperativ kirchlichen Handelns mit jungen Menschen von heute.

Kirchliche Jugendverbände in Krise?

Nicht erst im Jahr 1992 sind die kirchlichen Jugendverbände unter Beschuß geraten. Von amtlicher Seite traf sie damals wiederum herbe Kritik. Der Papst äußerte am 14. Dezember 1992 beim Ad-Linima-Besuch der Bischöfe aus Nordwestdeutschland diese Feststellung:

„Den jungen Menschen geht es heute nicht mehr in erster Linie um Interessenvertretung in kirchlichen Jugendverbänden. Deswegen ermuntere ich Euch, neben der traditionellen Verbandsarbeit neue Wege zu gehen, die dem jungen Menschen Kirche als Heimat vermitteln, eine Kirche, die weltweit denkt und empfindet und konkret am Ort handelt, die bereit ist, die Liebe Christi erfahren zu lassen und ihr Raum zu geben."[3]

Diese päpstliche Kritik scheint auf interessengeleiteten Informationen aus Deutschland zu beruhen. Doch ist sie nicht auf der Höhe der Zeit. Denn gleichzeitig ist in der IBM-Jugendstudie zu lesen:

„Obwohl in den neuen Bundesländern 73 % der Jugendlichen keiner Religionsgemeinschaft angehören, sind (heute) 11 % in einer Kirche aktiv (1990: 10 %). Im Westen gehören nur 10 % keiner Religionsgemeinschaft an; aktiv sind aber auch nur 10 % (1990: 9 %). Die Bedeutung der Kirchen und des religiös orientierten Engagements ist im Osten damit wohl höher als im Westen und hat in den letzten zwei Jahren auch leicht zugenommen. Die Gruppe liegt heute bei ca. 10 % in ganz Deutschland. Es ist zu erwarten, daß dieser Kern der religiös Engagierten 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."[4]

Ist der Widerspruch in den Aussagen nun tatsächlich oder erdacht? Vermutlich haben beide recht: der Papst und die IBM-Studie. Nur sollte man sie nicht so gegeneinanderstellen, wie es in Rom geschah; denn es gilt doch: Die organisierte kirchliche Jugendarbeit ist an Zahl und Zielen, Form und Inhalten gewiß nicht mit der Jugendarbeit zwischen 1945 und 1960 zu vergleichen. Trotzdem sind die Zahlen der kirchlich engagierten Jugendlichen beachtlich; es sei nur an die Abertausende von Ministrantinnen und Ministranten erinnert. Laut Information vom 18. Januar 1994 aus dem Jugendhaus Düsseldorf zählten die Verbände des BDKJ

1987 etwa 470 000 Mitglieder. Leider wurde für das Jahr 1992/1993 diese Mitgliederzahl beachtlich unterschritten. Angesichts des Schwunds in anderen organisierten Gruppen ist die Gesamtsumme noch beachtlich. Und was im Lebensfeld Jugendlicher Tag für Tag durch kirchliche Jugendarbeit in Pfarrgemeinde und Dekanat geschieht, wird dort am ehesten gering geschätzt, wo es sich nicht an der Kommunionbank dokumentiert. Junge Menschen sind von der Sternsingeraktion über den ökumenischen Kreuzweg bis zu ehrenamtlichen Ferieneinsätzen für Kinder aus Randgruppen vielfältig engagiert.

Auch wenn man für neue geistliche Bewegungen optiert, sollte man dennoch die alten kirchlichen Jugendverbände nicht an den Rand rücken. Die Katholikentage, die Kirchentage und die europäischen Jugendtreffen von Taizé würden ohne die personelle Hilfe und sachliche Logistik der Verbände, also der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in den Jugendverbänden, nicht gelingen. Eine falsche Alternative wäre es demnach, alte Verbände und neue geistliche Bewegungen gegeneinanderzusetzen. Eine Kooperation wäre sinnvoll und erwünscht. Dann könnte es geschehen, daß die sozial und politisch wachen Jugendverbände den oft geistlich abgehobenen neuen Bewegungen etwas mehr Bodenhaftung verschafften und daß die Begegnung mit den eher spirituell ausgerichteten Bewegungen dem BDKJ zuweilen jene spirituelle Dimension wieder erschlössen, ja zugängig machten, die ihm oft wegen mancher antiquierter religiöser Formen verschlossen scheint.

Trotz dieses befruchtenden Zueinanders von Verband und Bewegung werden für die Verbände die großen Probleme bleiben. Sie ergeben sich aus den sinkenden Geburtenraten, aus dem ausgereizten Freizeitbudget Jugendlicher (Schule, Freizeit, Reisen, Geld) und aus ihren wechselnden Prioritäten, die sich gewiß nicht an religiösen Zielen und christlich-kirchlichen Aufgaben orientieren, wo ihnen in der Kindheit und Jugendzeit niemals eine lebendige Kirche begegnet ist. Damit aber wird das Hauptproblem genannt, das durch die „heidnische Situation" in der ehemaligen DDR nur verschärft wird: Wie läßt sich mit jungen Menschen, für die Kirche weder ein Begriff noch eine Erfahrung ist, eine kirchliche, katholische Jugendarbeit verantworten? Was tun? Sich auf die diakonische Herausforderung der Zeit beschränken und dadurch zugleich den Ehrentitel „kirchlich-katholisch" mit allen finanziellen Konsequenzen verlieren? Oder sich nach innen „orthodox" abschließen und wieder einmal den Ausgeraubten an der Straße liegen lassen und zum Heiligtum eilen? Alfred Delp war 1944, „im Angesicht des Todes", der Meinung, das dürfe sich die Kirche nicht noch einmal leisten, wenn sie nicht wiederum für ein Jahrhundert abgeschrieben sein wolle.

Die schwierigen Konsequenzen angesichts dieser Situation wurden vom BDKJ bereits 1992 bedacht, und es wurde der Weg in der von der Diakonie bestimmten Doppelorientierung der Jugendarbeit (Würzburger Synode 1975) geplant. Die Alternativen wurden bewußt scharf gesetzt:

„Will der BDKJ mit seiner verbandlichen Kirchenpolitik den Jugendlichen authentisches Kirchesein ermöglichen, die sich (noch) im verbandlichen Kontext engagieren und darin ihr (noch vorhandenes) Interesse an der Kirche zum Ausdruck bringen? Oder soll durch die kirchenpolitische Arbeit des BDKJ versucht werden, die Themen Jugendlicher in der Kirche einzubringen und in ihr präsent zu machen, von deren Aufgreifen sich der BDKJ einen Zuwachs kirchlicher und damit auch wieder verbandlicher Glaubwürdigkeit erhofft? Zielt die kirchenpolitische Arbeit des BDKJ also auf die innerkirchliche Interessenvertretung des (gesellschaftlich relativ kleinen) Kreises Jugendlicher aus dem verbandlichen Umfeld oder auf die Erweiterung und Erneuerung kirchlicher ‚Attraktivität' für einen möglichst großen Teil junger Menschen? Welche Konsequenzen für einen solchen verbandlichen Anspruch der Interessenvertretung Jugendlicher hätte der bereits genannte Umstand, daß ein Großteil der Jugendlichen der kirchlichen Wirklichkeit zwar nicht feindselig, aber ohne Interesse begegnet?" [5]

In die gleiche Richtung führte am Ende der „Perspektivdebatte" im BDKJ (1991–1992) der Beschluß, den BDKJ für andere Jugendgruppen zu öffnen, sobald sie die Forderungen an einen modernen Jugendverband erfüllen: Selbstorganisation Jugendlicher, demokratische Strukturen, Partizipation und Stellvertretung, Mündigkeit als Ziel. Mit dieser Öffnung versuchte der BDKJ sich als „Communio-förmige" Kirche anzubieten. Es liegt auf der Hand, daß sich eine so verstandene kirchliche Jugendarbeit fortschreitend für die ökumenische Dimension von Kirche auftut. Konsequenterweise schreibt Mario Kaifel:

„Die kirchliche Jugendarbeit muß ihre Aufklärungsarbeit zum Thema Ökumene so leisten, daß Jugendliche sich nicht nur ihrer konfessionellen Herkunft bewußt werden, sondern den Skandal der konfessionellen Trennung zugleich auch überwinden wollen... Die Glaubwürdigkeit der eigenen Glaubensposition, der Betroffenheit an der konfessionellen Trennung und der gewollten Verbindlichkeit steht und fällt damit, ob diese in konkretes Engagement und direktes Handeln der Jugendlichen münden (können). Die kirchliche Jugendarbeit muß Jugendlichen Raum und Gelegenheit geben, konkrete (ökumenische) Handlungsschritte zu versuchen." [6]

Diese Reflexionen mögen für viele Katholiken, zumal wenn sie ihre Gläubigkeit einer früheren, andersgearteten Jugendarbeit verdanken, ungewohnt, ja ärgerlich sein. Trotzdem wird nur eine solche Öffnung den Jugendverbänden weiterhelfen, zumal wenn sie zweierlei im Auge haben: den Blick auf die Jugend von heute und die Orientierung auf das – allerdings nicht sakramental-konfessionell fixierte – Wesentliche des christlichen Glaubens. Beides kann man in dem Satz zusammenfassen: „Größte Ehre Gottes ist der lebendige Mensch." Dieser Grundsatz des Irenäus von Lyon vermag gewiß nicht jedes Experiment zu rechtfertigen. Eines kann er immerhin erreichen: Er bewahrt vor vorschneller, gar selbstgerechter Verurteilung. Das aber bedeutet implizit bereits einen Vertrauensvorschuß, den jeder junge Mensch und jede Arbeit mit jungen Menschen verdienen müßte und der mehr als Normen und Kontrollen verpflichtet.

In der Kirche nimmt man die gewiß große Entfremdung zwischen Jugend und Kirche nicht tatenlos hin. Im Gegenteil versucht man mit neuartigen Veranstaltungen in großer Öffentlichkeit junge Menschen anzusprechen. Diese Veranstaltungen sind von unterschiedlichster Form, Dauer und Verbindlichkeit. Einige sollen vorgestellt werden.

Neue Formen der Teilnahme

Das *Jugendforum der Diözese Rottenburg-Stuttgart* (12.–15. September 1991 in Wernau)[7] entwickelte sich zu einem Modell des Dialogs zwischen den Jugendlichen und den Verantwortlichen in der Diözese. Nach einer einjährigen Vorlaufphase in den Dekanaten, in der nach dem Motto „Wir sehen schon die neue Stadt. Mitbauen an einer Zivilisation der Liebe" die Themen des geplanten Jugendtreffens gefunden, die Delegierten gewählt und die Ausstellungsstücke zum jeweiligen Thema kreativ erstellt wurden, trafen sich 200 jugendliche Delegierte, um mit dem Bischof und seinen Mitarbeitern die Fragen junger Menschen an die Kirche zu besprechen. In den 16 Arbeitskreisen, von denen die Arbeitskreise Sexualität, Mitbestimmung, Frau in der Kirche, Jugendgottesdienst wegen des Andrangs doppelt angeboten wurden, wurden „Bausteine" formuliert, das heißt ein kompakter Grundsatz, dem eine längere Erklärung oder Begründung beigefügt wurde. Diese 16 Bausteine wurden bei einem Plenum im Zirkuszelt dem Bischof vorgetragen. Er konnte unmittelbar zu den Ideen und Forderungen junger Menschen Stellung beziehen. Zwar war wegen der großen Anzahl der Teilnehmer eine eigentliche Diskussion nicht möglich, doch kam es zu einer spannenden Auseinandersetzung. Zu dieser Arbeit in den Gruppen traten in den drei Tagen jugendgemäße Gottesdienste, freie Zeiten und ein abendliches Fest im Zirkuszelt.

Die „Bausteine" mit den Stellungnahmen des Bischofs boten Kurzformeln der Wünsche junger Menschen an die Kirche. Ihre Hauptinteressen: Mitbestimmung und Mitverantwortung in der Kirche, Gleichberechtigung der Frau in der Kirche, große Freiheit einer selbstverantworteten Sexualität, christliche Gastfreundschaft in einer multikulturellen Gesellschaft. Die Zeltstadt trug wesentlich dazu bei, einen gelösten Dialog zwischen den Amtsinhabern und der jungen Kirche zu ermöglichen. Am Ende der drei erlebnisdichten Tage waren die Erwartungen der jungen Menschen groß. Da die Umsetzung der Beschlüsse mehr Zeit und erneutes Engagement in Anspruch nahm, als junge Menschen durchweg zu investieren bereit sind, machte sich auch Enttäuschung bemerkbar. Offensichtlich geht Jugendlichen auch in der Veränderung der Kirche vor Ort alles zu langsam.

Das *Jugendforum im Bistum Essen* (14.–16. Mai 1993)[8] in Duisburg-Hamborn stand unter dem Motto: „Schlagt die Trommel, tanzt und fürchtet Euch nicht." Diese Veranstaltung wollte beweisen: „Jugend verändert Kirche – heute und morgen." Nach einer gewissen Vorbereitungszeit in den Dekanaten trafen sich 600 Jugendliche an einem Wochenende. Acht Foren wurden angeboten zu diesen Themen: „Nur fromm" oder auch politisch?, Liturgie: jung, lebendig, einladend?, Demokratie in der Kirche, Frauen und Männer in der Kirche, Partnerschaft und Sexualität als Christin und Christ leben, Ist die Schöpfung noch zu retten?, Miteinander leben in der Gemeinde. Nach anregenden Gesprächen bildete ein Plenum den Abschluß, in dem die Ergebnisse des Forums dem Bischof und anderen

Verantwortlichen in der Diözese vorgetragen wurden. Ein festlicher Gottesdienst mit dem Bischof beschloß am Sonntagnachmittag das Jugendforum.

Auch hier stellte sich das Problem, wie es gelänge, die Begeisterung auf dem Jugendforum in die ganze Diözese zu tragen. Deshalb wurden den Jugendlichen folgende Fragen auf den Weg mitgegeben:

„Gelingt es in unserer Gesellschaft durch uns die Sehnsucht nach Gott wachzuhalten? Vermögen es unsere Gemeinden, junge Menschen davon zu überzeugen, daß Glaube und Kirche tragende Kräfte für ihr Leben sein können? Wie müssen Gemeinden leben, damit sie als solidarische, befreiende und dialogische Lebensräume für alle Generationen erfahrbar werden? Finden Kinder und Jugendliche in der kirchlichen Jugendarbeit auch zukünftig einen erlebnisreichen Ort und glaubwürdige Menschen, die dazu beitragen, daß ihr Leben gelingen kann?"

Diese Option für die Jugend sollte in Aktionen wie dem „Runden Tisch" und in „Briefen an den Bischof" umgesetzt werden.

Im *Jugendforum der Erzdiözese München und Freising* veränderte man diese beiden vorbildlichen Modelle und setzte eher einen intensiven Gesprächsprozeß auf der Ebene eines Dekanats durch. Möglichst im Lebensfeld der Jugendlichen sollten deren Themen miteinander besprochen und die Ergebnisse an die Verantwortlichen weitergereicht werden. Bei einem solchen Prozeß wird weniger Mühe an Vorbereitung anfallen und das Erlebnis der kleinen Gemeinschaft von nicht geringzuschätzender Tiefe sein.

Eine Teilnahme in anderer Form sind – neben Kirchen- und Katholikentagen – auch die *Taizé-Treffen,* wie sie seit Jahren als „Etappe auf dem Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde" von Taizé aus veranstaltet werden. Beim europäischen Taizé-Treffen in München (28. Dezember 1993 – 1. Januar 1994) trafen sich 80000 junge Menschen, zu großen Teilen aus Osteuropa. Ein solches Treffen wird strukturiert durch Gottesdienste und Gebetszeiten in den Kirchen der Pfarrgemeinden. Dezentral finden die Aussprachen statt über den „Brief 1994 aus Taizé. Von Neubeginn zu Neubeginn" (aus der Feder von Frère Roger)[9]. Zentrale Veranstaltungen wurden auf dem Messegelände abgehalten. Gebet, Lieder, Stille, das Wort von Prior Roger Schutz, dem Gründer von Taizé, wechselten einander ab. Am Ende stand das große Friedensgebet in den Kirchen und meist ein Fest in den Pfarrgemeinden. Gemäß dem Motto des Jugendkonzils „Kampf und Kontemplation" stehen bei den Begegnungstreffen das meditative Element und der Dialog im Vordergrund. Jugendliche können sich und ihre Frömmigkeit einbringen. Es soll dabei immer zum Einsatz für die Gerechtigkeit, für das Teilen mit den „Ärmsten in unserer Stadt" ermutigt werden. Die Treffen sind getragen von der Spiritualität der ökumenischen Brüdergemeinde in Burgund, vom Geist einer weltverändernden Begegnung mit Jesus Christus.

Mehr die sozialen Interessen greift das Projekt *„Jesuit volunteers"* (JEV) auf. Es „bietet jungen Erwachsenen beiderlei Geschlechts die Möglichkeit, für begrenzte Zeit im In- und Ausland mit Kindern, Jugendlichen, alten Menschen,

Obdachlosen, Ausländern, Inhaftierten, Einsamen, Behinderten und anderen Randgruppen zu arbeiten. Dies geschieht in Zusammenarbeit oder Begleitung mit Mitgliedern des Jesuitenordens." Vier Grundlinien bestimmen diesen Einsatz junger Erwachsener: Einsatz für die Gerechtigkeit, Spiritualität, Gemeinschaft und einfacher Lebensstil. Diese Angebote – in Nordamerika entwickelt – wurden erstmals 1986 im deutschsprachigem Raum an die Jugend herangetragen. Inzwischen nahmen 250 junge Erwachsene teil, wobei der Anteil der Frauen überwog. Die Einsatzorte liegen in Europa (Sozialstationen, Altenheime, Obdachlosentreffs usw.), Brasilien, Mexiko und Rumänien. Neugründungen, vor allem in Osteuropa, sind in Vorbereitung. Da für diese Einsätze pro Person und Jahr 15 000 Mark aufzubringen sind, sind reichliche Zuschüsse von der Kirche, vom Jesuitenorden und vom Staat nötig. Als Ergebnis kann festgehalten werden:

„Für viele bedeutet diese Einsatzzeit eine tiefgreifende Wende in ihrem Leben. Viele ehemalige Volunteers versuchen, nach ihrer Einsatzzeit die Ziele der Jesuiten in ihr Leben und in ihre Arbeit zu integrieren. Eine nicht geringe Anzahl von ehemaligen Volunteers verändert den Schwerpunkt des Studiums oder wechselt das Studienfach. Berufsanfänger versuchen entsprechend ihrer Erfahrung mit JEV Schwerpunkte zu wählen."

Über das alltäglich-konkrete Leben in der Welt der Armen hinaus zeigt sich die Bedeutung des Einsatzes darin, daß junge Menschen eine Orientierungszeit durchlaufen und zu einer wahrhaft christlichen Lebensentscheidung heranreifen.

Diese neuen Möglichkeiten der Teilnahme, ganz unterschiedlich in den Formen, greifen einige Grundstimmungen in der jungen Generation auf: die Suche nach Lebenssinn, das soziale Engagement, den Willen zur Veränderung von Kirche und Gesellschaft. Daß junge Menschen die Kirche darin als Gesprächspartnerin und Wegbegleiterin annehmen, sollte die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu weiteren Experimenten ermutigen. Selbst wenn es nur Engagierte sind, die mit solchen Veranstaltungen angesprochen werden, sie sind auch Teil jener Jugendgeneration, die der Kirche so viele Rätsel aufgibt. Vielleicht kann Kirche im Umgang mit ihnen lernen, wie junge Menschen leben und denken.

Retrospektive Utopien

Gleichzeitig mit der Perspektivensuche der kirchlichen Jugendverbände und vermutlich ungeduldig über den oft mühseligen Verlauf von Experimenten entwikkelten sich Gruppierungen in der kirchlichen Jugendszene, die als vergangenheitsorientiert und „fundamentalistisch" bezeichnet werden können. Für den deutschen Raum handelt es sich vor allem um die Katholische Pfadfinderschaft Europas (KPE) und um die Jugend 2000.

Die *Katholische Pfadfinderschaft Europas* wurde im Frühjahr 1976[10], auch im Protest gegen den Beschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit"

(Würzburger Synode, Mai 1975), gegründet, um „die Fehlentwicklungen des Pfadfindertums innerhalb der letzten 15 Jahre abzuschütteln". Damalige Zielsetzung war „ein Angebot an alle katholischen Jugendgruppen (zu) machen, die bewußt nicht auf der Grundlage der Kompromisse und einer falsch verstandenen ‚Versöhnung' ihre Erziehungsarbeit aufbauen". Begründung:

„Da all diese eigentlich ganz selbstverständlichen Dinge heutzutage gar nicht mehr selbstverständlich sind, sondern vielfach belächelt werden, da wir sie aber für unaufgebbar halten, haben wir das Gottvertrauen und die Frechheit besessen, die Katholische Pfadfinderschaft Europas zu gründen. Unsere Liebe Frau von den Pfadfindern, die allerreinste Jungfrau Maria, möge ihre schützende Hand über diesen neuen Bund halten."

Seitdem hat sich die KPE in einigen Diözesen Deutschlands ausgebreitet und zählte im Mai 1993 2500 Mitglieder. Sie ist eine Jugendgruppe, die sich durch folgende Charakteristiken auszeichnet: eine apokalyptische Wahrnehmung der heutigen Weltsituation, eine negative Beschreibung der heutigen Kirche („Die Talfahrt geht weiter": Pfadfinder Mariens Nr. 43/1993), eine marianische Engführung der christlichen Botschaft und eine Fixierung auf die Sexualmoral. Wie aus dem Schrifttum der KPE zu entnehmen ist, verraten dessen Grundbegriffe der Glaubensvermittlung eine vorkonziliare Herkunft, obgleich man sich immer wieder auf das Zweite Vatikanische Konzil beruft. Ihren Standort zeigt auch die Ermutigung an die Mitglieder der KPE, für die deutschen Bischöfe zu beten, damit sie möglichst bald die „Königsteiner Erklärung" (August 1968) zurücknehmen. Ihre Nähe zum „Engelwerk" und zur „Aktion Maria Goretti" legen weitere Einschätzungen ihrer Optionen nahe.

Von ähnlicher Struktur scheint die *Jugend 2000*[11] zu sein, die sich am 25. Mai 1991 am Wallfahrtsort Marienfried bei Neu-Ulm konstituierte. Es handelt sich um einen „Aufbruch der jungen Kirche im Geiste Mariens". Sie definiert sich in der Präambel ihrer Statuten: „Jugend 2000 ist der programmatische Name für die weltweite Bewegung von Jugendlichen, die diesen Auftrag des Papstes (die Evangelisierung) erfüllen möchten." In den gleichen Statuten wird zum „Geist und Selbstverständnis der Jugend 2000" das Folgende ausgeführt:

„Das Wirken der Jugend 2000 zielt darauf ab, daß dem Dreifaltigen Gott Ehre und Sühne werde. Sie schöpft ihre Kraft aus dem Gebet und den Sakramenten. Besonderen Wert legt sie auf das heilige Meßopfer und das Sakrament der Buße sowie auf die eucharistische Anbetung und das Rosenkranzgebet. Jugend 2000 ist offen für das Wirken des Heiligen Geistes und bereitet sich mit Maria, der Braut des Heiligen Geistes und der Königin der Apostel, auf ein neues Pfingsten der Kirche vor. Sie erwartet es im Triumph des Unbefleckten Herzens Mariens und des eucharistischen Herzens Jesu, der als Friedenskönig über die Völker der Welt herrschen soll."

Der „Arbeitsgemeinschaft" gehören heute an: Katholische Pfadfinderschaft Europas, Radio Maria e.V. (Marienfried), Marianische Jugendbewegung (Marienfried), Junge Kirche Pro Ecclesia (Schweiz), Christkönigsjugend (Wigratzbad) und sieben weitere kleine Gruppierungen. Ganz im Sinn der Botschaft des Papstes zu den Weltjugendtreffen, die Neuevangelisierung voranzutreiben, trägt

die Jugend 2000 die Vorbereitung und Durchführung dieser Weltjugendtreffen mit, so beim letzten Treffen in Denver (Colorado) vom 14. bis 15. August 1992. Sie bot – quasi als religiöse Reiseagentur – eine Reise „zum Preis für junge Leute" von 1790 Mark an, eine Aktivität, die laut Werbeprospekt vom „Päpstlichen Rat für die Laien und deutschen Bischöfen" unterstützt wurde. Derzeit laufen Verhandlungen mit der Erzdiözese Köln, um die Anerkennung zu erreichen. Es bleibt abzuwarten, ob es mit dieser diözesanen Anerkennung gelingt, den Grundstein für einen kirchlichen Jugendverband (als Dachverband) konservativer Gruppen zu legen. Da zur Zeit eine bischöfliche Visitation über Marienfried befindet und aus der KPE heraus ein neuer Orden geplant wird (die Servi Jesu et Mariae, SJM), werden diese Fragen letztlich auf hoher hierarchischer Ebene entschieden. Es bleibt abzuwarten, welcher Kurs dort gesteuert wird.

Eigentlich ist es bedauerlich, daß sich 20 Jahre nach dem wegweisenden Beschluß der Würzburger Synode über die kirchliche Jugendarbeit mit offensichtlicher Sympathie kirchlicher Verantwortlicher solche Jugendgruppen entwickeln können, die in ihrem religionspädagogischen Ansatz weit hinter die heutige Reflexion der Vermittlung des Glaubens und in den theologischen Positionen ebensoweit hinter das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode zurückgefallen sind. Mit den genannten Gründungen wird die Polarisierung in der katholischen Kirche bereits vom Ansatz in der Jugendarbeit vorangetrieben. Die Angst konservativer Christen kann gewiß nicht auf die Weise bewältigt werden, daß man solche Gründungen billigt und dann der „restlichen kirchlichen Jugend" als leuchtendes Beispiel vorführt. Vorläufig sind sie Irrlichter.

Jugendsoziologische Reflexionen

Die jugendsoziologische Forschung erhebt nicht nur in empirischen Untersuchungen die Situation junger Menschen, sie versucht auch, ihre Wertvorstellungen und Verhaltensweisen zu deuten. Damit nimmt sie nicht nur Einfluß auf die Selbstwahrnehmung Jugendlicher. Sie trägt auch zur Prägung von Programmen in der Jugendarbeit bei. Selbstverständlich finden auch in der kirchlichen Jugendarbeit die neuen Grundbegriffe der Jugendsoziologie Aufnahme, die vor allen in den Jugendberichten der Bundesregierung vermittelt werden, wie Innovationspotential, Individualisierung, Jugend als in sich geschlossene Lebensphase. Die Bedeutung und Beurteilung dieser recht unterschiedlichen Begriffe soll abschließend bedacht werden, weil sie bei der Frage nach Perspektive und Programm kirchlicher Jugendarbeit zum Tragen kommen.

Der Begriff *Innovationspotential* versuchte die Begeisterung der Studentenrevolte insoweit festzuhalten, als er jeder Jugendgeneration die Aufgabe zuschrieb, Gesellschaft und Kirche zu erneuern, zu verändern und damit den Her-

ausforderungen der jeweiligen Zeit anzupassen. Auch die Idee der Emanzipation stand dabei Pate. In diesem Begriff wird offensichtlich ein neues Selbstverständnis junger Menschen als bleibende Norm fixiert. Allein die Jugend bringt eine neue Gesellschaft.

Wenn man Jugendgenerationen nicht überfordern will, wird man einräumen müssen, daß die Kraft zur Erneuerung nicht nur von den gesellschaftlichen Umständen, sondern auch von den psychosozialen Bedingungen abhängt. Bereits die Stereotype, mit denen Jugendgenerationen charakterisiert werden – von der skeptischen bis zur selbstbewußten Generation – deuten unterschiedliche Chancen für Innovation an. Dazu muß ferner der Stil einkalkuliert werden, in dem Erneuerung geschehen soll: evolutiv, revolutionär, emanzipativ? Ist Emanzipation auf Integration in das Vorfindbare zurückgebunden? Im übrigen gilt doch, daß auch jener, der sich im Hinblick auf ein Neues vom „Alten" abstößt, das Alte sozusagen als Widerlager seines Absprungs benötigt.

Innovation kann gewiß zu einer besseren Lebenswelt beitragen, wenn sie sich dieser Rückbindung bewußt bleibt. Deshalb tut es immer gut, sich des persönlichen und gesellschaftlichen Herkommens zu vergewissern. Doch das Transparent: „Wir sind das Innovationspotential" gleichsam als Rechtfertigung für Ausstieg aus der Geschichte und für Protest gegen alles Bestehende vor sich herzutragen, dient weder den Jugendlichen noch den Erwachsenen in Kirche und Gesellschaft. Demnach bleibt von dem magischen Wort „Innovation" nur „ein Traum" von Kirche und Gesellschaft übrig. In diesem Traum bündelt sich die beunruhigende neue Sichtweise. Damit ereignet sich gewiß schon eine Erneuerung; denn der fixierte Blick auf das Gewohnte weitet sich. Da Träume immer auch die „Tagesreste" verarbeiten, sollte der Traum im vorausgehenden Engagement gegründet sein, denn in diesem wären erfahrungsgestützt jene Konturen des Neuen zu entdecken, die dadurch in Forderungen an andere und ebenso an sich selbst ihre Rechtfertigung bekommen. Die Konsequenz aus dieser Überlegung: Das Innovationspotential entfaltet sich – konkretisiert und relativiert – in geschichtlich fixen Räumen. Sie werden in Erinnerung und Treue gestaltet. Aus solcher Realität entspringen Optionen.

Wie vergewissert sich kirchliche Jugendarbeit möglichst objektiv ihrer eigenen Vergangenheit? Oder erliegt sie dem Rausch an großen (zumal moralischen) Prinzipien und dem Kalkül jugendpolitischer Machbarkeiten?

Der Begriff *Individualisierung* unterstreicht, daß überkommene Normen weder in objektiven Ordnungen noch in subjektiven Normen mehr wirksam sind und daß zumal ein junger Mensch auf eigenes Risiko seinen Lebensweg und damit sich selbst finden muß. Die zuerst hochgepriesene Individualisierung (Ulrich Beck), deren Risiko erst allmählich erkannt wurde – das Wort von der Freiheit als Modernitätsfalle machte die Runde –, darf inzwischen als die eigentliche Herausforderung der Postmoderne eingeschätzt werden. Nach Mitteln und Wegen wird

geforscht, die das Individuum wieder mehr in seine mit ihm untrennbar gegebene soziale Welt zurückbinden. Also ist Solidarität ebenso gefragt wie Erziehung zu sozialem Verhalten, dies aber nicht nur im Hinblick auf die Sicherung eines gefährdeten Sozialstaats, sondern vor allem wegen des Menschen, der nur bei einem Gleichgewicht von individuellen und sozialen Fähigkeiten glücklich wird.

Da die Individualisierung dort zum Vorschein kommt, wo es um die Mitarbeit in Gruppen, Verbänden und Gemeinden geht, muß die kirchliche Jugendarbeit zu einem Lernfeld der Solidarität werden, am besten in jener selbstverständlichen Mitverantwortung, in der Freiheit als beglückend erfahren werden kann. Greift die kirchliche Jugendarbeit immer noch auf die „Kolonialisierung in modernen Gesellschaften" (J. Habermas) zurück, um sich von ihr im Hinblick auf die Individualisierung abzustoßen? Oder erkennt sie diese Methode als zynisch, da doch die heutige Gesellschaft eher anonym und zerrissen ist und da doch gerade Kirche als Raum von Freiheit und Bindung, von Subjekthaftigkeit und Gemeindebeziehung notwendig wäre?

Der dritte Begriff: *Jugend als in sich geschlossene Lebensphase* leitet sich teilweise aus der Unübersichtlichkeit der Lebenslagen her, die eine weitausgreifende Planung verhindert, teilweise aus jener „Gegenwärtigkeit", die auch die Mitgift einer Konsumgesellschaft ausmacht[12]. Diese Thesen scheinen deshalb verhängnisvoll, weil sie das in sich unteilbare Lebensganze in Etappen auseinanderreißen und weil sie nahelegen, man könne sich narzißtisch oder hedonistisch auf sich selbst fixieren, auf die pure Gegenwart, und die Zukunft und die Mitwelt vergessen. Die Jugend in vollen Zügen heute genießen und sich selbst an Selbstverwirklichung nichts entgehen lassen, das wäre der eine Imperativ; die Jugend als Phase hinein in das Alter der Reife gestalten, lautete der andere. In ihm käme auch die Zukunft als Gestaltungsaufgabe in den Blick. Das Abenteuer jongliert also nicht auf einem Bein am Abgrund, sondern schreitet auf zwei Beinen in die Zukunft.

Wollte man dieses Selbstverständnis von Jugend in der kirchlichen Jugendarbeit zugrunde legen, löste man junge Menschen aus der Kirche als Gemeinde heraus und stellte sie allein auf sich. Kirche als Gemeinde ist mehr als ein Konglomerat von Subjekten: Sie aktiviert den Glauben in die soziale und die geschichtliche Dimension hinein. Kirchliche Jugendarbeit hätte also die Anti-Option zu der These „Jugend lebt nur heute" zu übernehmen; denn Kirche versteht sich als eine Gemeinschaft, die Schichten und Klassen, Altersstufen und Generationen, Volk und Amt übergreift. Gerade deshalb fällt ein junger Mensch nicht immer auf sich und seinesgleichen (Peergroup) zurück. Er wird von allen aus sich herausgefordert.

So schön und wichtig eine „Jugend"-Arbeit, ein „Jugend"-Gottesdienst, eine „Jugend"-Kultur auch sein mögen, sie müssen immer den Transfer eines jungen Menschen in eine „spätere Gegenwart" hinein leisten, sonst wären diese Jugendveranstaltungen nichts als schöne und teure Sackgassen. In einer Gesellschaft, in

der Jugendliche zunehmend in eine Minderheitenposition geraten, muß man dies doppelt betonen, sonst fördert man nur ein Selbstmitleid, das am Ende zu nichts nütze ist. Wenn der Jugend in der Kirche aufgrund von Taufe und Firmung – wie alle Christen – eine prophetische Funktion zugeschrieben wird, dann gerade diese, daß sie voll Hoffnung in die Zukunft Gottes zu schauen und zu schreiten wagt. Aus dieser christlichen Eschatologie kommen ihre eigentlichen Perspektiven und ihre sie befreiende Programmatik.

Kann es sich kirchliche Jugendarbeit leisten, sich ächzend oder behaglich von den jugendsoziologischen Trends schieben zu lassen? Oder gelingt es ihr, aus der Botschaft Jesu ein kritisches Instrumentarium für ihre eigenen Zielperspektiven zu entwickeln? Gerade diese Zukunft könnte sie gegen alle fundamentalistischen und „konservativen" Versuchungen immunisieren; denn wo der Geist ist, ist Freiheit. Er sperrt also auch nicht in ein Lebensalter ein.

Die eigentlichen Konflikte in der kirchlichen Jugendarbeit werden allzuoft durch vordergründige Themen wie Sexualität, Freiheit, liturgische Experimente, politische Annäherungen überdeckt. Die Relecture jugendsoziologischer Grundbegriffe weist auf, daß es um die Unterscheidung geht, die eine kritiklose Anpassung verhindert und jene Reform vorantreibt, die eine jugendliche Unruhe immer freisetzt. Wenn „Autonomie und Solidarität" die Überschrift eines Perspektivplans des BDKJ von 1993 war, so ist sie als Spannungsprofil gut gewählt. Der dritte Begriff hätte Zukunft heißen müssen; denn sie artikuliert alles für heute Notwendige: Weggefährtenschaft, Vertrauen, Offenheit für das Neue und den eschatologischen Vorbehalt. Das damit gegebene Programm überwindet die Resignation, den fatalen Glauben an die Machbarkeit und sichert die nötige Balance zwischen „Mystik und Politik". Es eröffnet zugleich Perspektiven.

ANMERKUNGEN

[1] K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Freiburg 1992).
[2] D. Bonhoeffer, Ges. Schr. III (München 1960) 292–293.
[3] Verlautb. d. Ap. Stuhls 108 (Bonn 1993) 32f.
[4] Die selbstbewußte Generation (IBM-Jugenstudie 1992, Köln 1992) 67.
[5] Jahresplan 1992/1993, hrsg. v. Bundesvorst. d. BDKJ u. Arbeitsst. f. Jugendseelsorge d. DBK (Düsseldorf 1993) 7.
[6] M. Kaifel, Konfessionelle Jugendarbeit in nachkonfessioneller Zeit?, in: KatBl 118 (1993) 865–866.
[7] Mit der Jugend unterwegs zur neuen Stadt. Jugendforum als Modell kirchl. Jugendarbeit, hrsg. v. R. Bleistein, B. Hein (Ostfildern 1992).
[8] Themenforen-Ergebnisse (Ms., Essen 1993).
[9] Brief aus Taizé – Sonderausg. Von Neubeginn zu Neubeginn (Taizé 1994).
[10] R. Bleistein, Gefährliche Pfade ins Ungewisse, in: PastBl 32 (1980) 80–86, 185–186.
[11] Offertenzeitung Nr. 10 (1993) 19–22.
[12] K. Gabriel, Die Schülerinnen und Schüler von heute, in: KatBl 116 (1991) 755–763.

Herbert Schlögel OP

Organtransplantation

Das Thema Organtransplantation beschäftigte die Öffentlichkeit bisher nicht so intensiv wie andere Fragen um Lebensbeginn und Lebensende, zum Beispiel Abtreibung, In-vitro-Fertilisation oder die durch die Thesen des australischen Philosophen Peter Singer[1] erneut angestoßene Diskussion um die Euthanasie. Wie schwierig es ist, mit der Transplantationsmedizin angemessen umzugehen, zeigen zwei auf den ersten Blick unverbundene Faktoren: 1. In der Bundesrepublik Deutschland gibt es bis heute noch kein Transplantationsgesetz. Alle Versuche seit 1978 sind bisher erfolglos geblieben. Zuletzt haben sich die Verfassungskommission des Deutschen Bundestags und die Konferenz der Gesundheitsminister der Länder mit dieser Thematik beschäftigt. 2. Trotz zahlreicher Versuche und Werbekampagnen, um Frauen und Männer als Organspenderinnen bzw. -spender zu gewinnen, ist in der Bevölkerung eine große Zurückhaltung gegenüber dem Organspenderausweis zu spüren. Dies wird immer wieder vom „Arbeitskreis Organspende" beklagt.

Bei diesen Überlegungen geht es nicht darum, die prinzipielle Zustimmung zur Organspende, wie sie auch die vielbeachtete Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland[2] zum Ausdruck gebracht hat, zurückzunehmen. Dennoch scheint es wichtig, einige Problempunkte näher in den Blick zu nehmen, nämlich die Feststellung des Todeszeitpunkts, das Gebot der Nächstenliebe und die Form der Zustimmung.

Die Feststellung des Todeszeitpunkts

Bei der Organspende eines Toten ist der entscheidende Ausgangspunkt die Feststellung des Todeszeitpunkts. Herkömmlicherweise wurde der Tod durch den Ausfall der Herz- und Kreislauffunktion konstatiert, die auch durch Wiederbelebungsversuche nicht wiederhergestellt werden konnte. Für die Angehörigen war der Tod durch die bald danach einsetzende Leichenstarre sichtbar. 1968 wurden von den Ärzten der Harvard Medical School Richtlinien zum Hirntod veröffentlicht[3]. Die Bundesärztekammer hat 1982 und 1986 Kriterien des Hirntods benannt[4]. Beim Hirntod handelt es sich um das irreversible Erlöschen des Gehirns in seiner Gesamtheit, also des Großhirns und des Hirnstamms. Dieses irreversible Erlöschen ist aber nicht wie beim Stillstand des Herzens und damit

des Kreislaufs von außen sichtbar, sondern nur mit Hilfe des Hirnstrombilds, des EEG, das 30 Sekunden nach Stillstand der Hirndurchblutung aufhört.

Nach dem Stillstand der Hirndurchblutung und dem Erlöschen der Hirnfunktion kann durch künstliche Beatmung die Funktion von Herz und Kreislauf noch tagelang aufrechterhalten werden. Das damit verbundene Problem wurde einer breiten Öffentlichkeit im Oktober 1992 bewußt. Bei einer nach Unfall hirntoten Frau wurden in der Erlanger Universitätsklinik die Herz- und Kreislauffunktionen aufrechterhalten, um die Schwangerschaft des in der 14. Schwangerschaftswoche befindlichen Fetus nicht abzubrechen. Die Möglichkeit, bei festgestelltem Hirntod die Herz- und Kreislauffunktionen aufrechterhalten zu können, ist wesentliche Voraussetzung für die Entnahme von Organen. Der Ausfall, das irreversible Erlöschen des Gehirns wird anhand einer Reihe von Kriterien festgestellt und muß bei einer in Aussicht genommenen Organtransplantation von zwei Ärzten, die nicht zum Transplantationsteam gehören, begutachtet werden. Die Hirntodfeststellung fällt in die Kompetenz der Medizin. Die Folgerung, die daraus gezogen wird, ist entscheidend und durchaus nicht einheitlich. Die gemeinsame Erklärung der DBK/EKD stellt fest: „Der Hirntod bedeutet ebenso wie der Herztod den Tod des Menschen. Mit dem Hirntod fehlt dem Menschen die unersetzbare und nicht wieder zu erlangende körperliche Grundlage für sein geistiges Dasein in dieser Welt.“ [5] Damit übernimmt die Erklärung die medizinische Hirntoddefinition. Eine Nuance zurückhaltender formuliert Johannes Reiter: „Nach allem, was wir heute wissen, darf angenommen werden, daß ein Mensch als ganzer tot ist, wenn der Gehirntod eingetreten ist.“ [6]

Kritisch mit der Hirntodfeststellung setzt sich der Dortmunder Sozialethiker Hans Grewel auseinander. Er weist darauf hin, daß die Hirntodvereinbarung der Ärzte der Harvard Medical School von Anfang an mit dem Interesse der Organtransplantation verbunden war. Das Dilemma besteht darin, daß der Sterbende meist den Wunsch hat, der Arzt möge alle Möglichkeiten der Behandlung ausschöpfen. Vom Empfänger her besteht das Interesse, möglichst bald ein Organ zu bekommen, das heißt den Zeitpunkt, von dem ab über den Körper des sterbenden Menschen verfügt werden kann, möglichst früh zu bestimmen. Grewel wehrt sich nicht gegen die festgelegten Kriterien zur Feststellung des Gehirntods, aber gegen die Folgerung: „Man sagt nämlich, Hirntod sei – als Erlöschen der Gehirntätigkeit eines Menschen – der Tod des Individuums, der Tod der Person, der Tod des Menschen. Das heißt, man unterscheidet zwischen dem biologischen Tod und dem eigentlich menschlichen Tod und bindet das ‚eigentlich‘ Menschliche an die Aufrechterhaltung der Gehirnfunktion.“ [7] Auch wenn diese Folgerung sehr pointiert ist, so ist damit ein Problem angesprochen, nämlich die exklusive Bedeutung der Gehirnfunktion einerseits und die damit verbundene Frage: Welchen Status hat der Körper eines gehirntoten Menschen, der offenkundig noch kein Leichnam ist? Oder von der anderen Seite her gefragt: Was ist mit einem Menschen, bei dem

Teile des Gehirns ausgefallen sind, der also nach den Kriterien der Hirntodfeststellung nicht tot ist, aber, wie es heißt, ein „human vegetable" (P. Singer) ist?

Manchen Ärzten und Philosophen erscheint die Hirntodfeststellung und die damit verbundene Gleichsetzung des personalen Todes als zu strikt. Hans-Martin Sass weist auf Positionen hin, „die das Kriterium eines irreversiblen Funktionsausfalls des Großhirns für ausreichend (halten), des Teiles also, in dem diejenigen Prozesse ablaufen, die wir mit Bewußtsein, Schmerzempfindlichkeit, Denken, Kommunikation in Korrelation sehen" [8]. Es geht also nicht mehr um das irreversible Erlöschen des Gehirns in seiner Gesamtheit, also des Großhirns und des Hirnstamms, sondern nur um den Funktionsausfall des Großhirns.

Die Konsequenzen, die daraus gezogen werden, betreffen sowohl den Schutz des Embryos am Anfang wie des komatösen Patienten am Ende des Lebens. Auf diese Diskussion braucht hier im einzelnen nicht eingegangen zu werden. Aber wenn in anderem Zusammenhang die Forderung erhoben wird, komatöse Patienten, die nicht mehr die Fähigkeit zur Kommunikation und zum Selbstbewußtsein haben, auf dem Weg der nichtfreiwilligen Euthanasie [9] zu töten, dann hat dies auch Auswirkungen auf das Verhalten der potentiellen Organspender. Insofern ist es nicht nur wichtig, die Kriterien der Hirntodfeststellung bei der möglichen Organtransplantation exakt einzuhalten, sondern auch in den unmittelbar benachbarten Gebieten der medizinischen Ethik. Die Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos darf also nicht erst mit dem Entstehen des Großhirns beginnen und seine Schutzwürdigkeit nicht mit dem Absterben des Großhirns enden. Auch hier ist an der Gesamtheit des Gehirns, also des Großhirns und des Hirnstamms, festzuhalten. In der Erklärunng der DBK/EKD heißt es zu dem eben angesprochenen Probelm: „Dementsprechend kann der Begriff Hirntod nicht für noch so schwere Schäden und Fehlbildungen (Anenzephalie) mit teilweise erhaltener Hirntätigkeit gelten, ebensowenig für das im Mutterleib wachsende Kind, dessen Hirntätigkeit sich erst entwickeln wird" [10]. Im Entwurf eines Mustergesetzes der Länder wird an der strikten Gehirntodregelung festgehalten [11].

Welchen moralischen Status der gehirntote Mensch hat, ist nicht eindeutig zu beantworten. Auf keinen Fall darf ein unbegrenzter Zugriff auf die Organe ermöglicht werden. Es ist deshalb vorgeschlagen worden, „den Tod (deskriptiv) als Beginn der Desintegration des Organismus" zu verstehen, und damit „die Wertfrage zumindest offen" zu halten [12].

Das Gebot der Nächstenliebe

Ein zweiter Brennpunkt bei der Organtransplantation ist die altruistische Sichtweise, Leiden anderer Menschen zu lindern. Die Werbung zur Organspende zielt ganz bewußt auf diesen Punkt, wenn es dort zum Schluß heißt: „Lassen wir uns

also ansprechen, ja bitten von den Tausenden, die lebenswichtige Organe zum Weiterleben benötigen. Die Zahl der Organspender muß stark zunehmen, wenn dieser Not abgeholfen werden soll! Es ist an uns allen, daß wir in Solidarität mit dem Kranken leben."[13] Von „Arbeitskreis Organspende" wird auf die langen Wartezeiten hingewiesen. Allerdings wird auch im Gegenzug darauf aufmerksam gemacht, daß mit der steigenden Zahl der Organspenden die Zahl derer, die auf ein Organ warten, ebenfalls gestiegen ist[14].

Wie steht es um die moralische Verpflichtung, als Organspenderin oder -spender zur Verfügung zu stehen? Ich lasse hierbei die Organspende von Lebenden außer acht und konzentriere mich auf die Organspende von Toten. Das Spektrum der Meinungen ist in der theologisch-ethischen Literatur weit gestreut.

Auf der einen Seite wird die Meinung vertreten, daß es zwar keine Rechtspflicht zur Organspende gibt. „Wohl aber gibt es eine sittliche, eine moralische Pflicht, die uns zum Dienst am Nächsten ruft."[15] Demnach soll jeder Christ einen Organspenderausweis haben[16]. Auf der anderen Seite wird betont, „daß auch diejenigen, die aus guten Gründen eine Einwilligung verweigern, aus christlicher Nächstenliebe und Verantwortung handeln"[17]. Zugleich wird konsequenterweise darauf hingewiesen, in diesem Fall auch auf das Organ eines anderen zu verzichten. Wie kann es zu solch unterschiedlichen Folgerungen kommen? Die Ausgangsüberlegungen sind jeweils unterschiedlich.

Auf der einen Seite werden stärker die Menschen gesehen, für die ein gespendetes Organ lebenswichtig ist. Dies gilt besonders für die Nierentransplantationen. Das heißt nicht, daß bei den Befürwortern der Organtransplantation die Problempunkte – angefangen von der Hirntodfeststellung – übersehen würden. Aber bei der Abwägung der unterschiedlichen Gesichtspunkte überwiegt die Zustimmung zur Organspende. Dies gilt auch dann, wenn die Angehörigen eines Verstorbenen zu einer anderen Auffassung gelangen. „Erst recht scheint mir vom sittlichen Standpunkt aus gar kein Zweifel möglich, daß das persönliche Entscheidungsrecht und das Pietätsgefühl der Angehörigen immer dann zurücktreten müssen, wenn die Lebensrettung eines Menschen bei aktuer Gefahr auf dem Spiele steht."[18]

Auf der anderen Seite wird die Organtransplantation nicht einfach abgelehnt. „Ich habe uneingeschränkte Hochachtung vor jedem Menschen, der – im Wissen um die vielschichtige, ungelöste Problematik – für den Fall, daß er eines Tages hirntot darliegt, darin einwilligen kann, daß mit Hilfe seiner Organe andere Menschen überleben, weiterleben, besser leben."[19]

Die Unterschiede sind: „die Lebensrettung eines Menschen bei aktuer Gefahr" (F. Böckle) – „andere Menschen überleben, weiterleben, besser leben" (H. Grewel). Nach Ansicht der Skeptiker geht es in vielen Fällen gar nicht um die Lebensrettung, sondern um eine Verbesserung der Lebensqualität. Transplantationen von Augenhornhaut, Gehörknöchelchen und Gewebe dienen nicht der Lebensrettung von Menschen, sondern der Verbesserung der Lebensqualität[20].

Die Grenzen zwischen Lebensrettung und Verbesserung der Lebensqualität werden schwierig zu bestimmen sein. Aber es ist in der Information über die Organtransplantation notwendig, sich mit diesen Gegenargumenten intensiv auseinanderzusetzen. Damit verbunden ist auch eine andere Frage: Der jährliche Bedarf an Spenderorganen in der Bundesrepublik steigt. Wird nicht ein falsches Anspruchsdenken gefördert, wenn nicht zugleich mit der Information und Werbung für die Organspende auch der behutsame Umgang mit der eigenen Gesundheit angesprochen wird? Wer stellt den Bedarf fest? Und könnte nicht bei manch einem eine Änderung des Lebensstils dadurch verhindert werden, daß er bei Erkrankung eines Organs auf eine Organspende hofft oder gar einen Anspruch auf sie formuliert?

Angesichts dieser Probleme genügt es jedenfalls nicht, wie in der Broschüre des Arbeitskreises Organspende festgestellt, die Transplantation allein als Lebensrettung eines chronisch schwer kranken Menschen zu kennzeichnen[21]. Die christliche Aufforderung zur Nächstenliebe hängt wesentlich von den Sachverhaltsfragen ab. Hier sind fortschreitend Klärungen auf die kritischen Anfragen hin notwendig. Selbstverständlich hängen Organspende und Nächstenliebe zusammen.

Eine wichtige Unterscheidung bringt Eberhard Schockenhoff ein: „Die Bereitschaft zur Organspende entspringt dem *Geist* der christlichen Nächstenliebe, aber sie ist nur im analogen Sinn als ein *Akt* der Nächstenliebe anzusehen. Sowohl von der Person des Spenders als auch vom Empfänger her unterscheidet sie sich von einem unmittelbaren Liebeserweis, denn der Spender ist zum Zeitpunkt der Organentnahme bereits tot und zu personalen Akten nicht mehr fähig; der Empfänger dagegen bleibt anonym, so daß auch von seiner Seite her die Aufnahme einer personalen Beziehung ausgeschlossen ist.“ [22]

Weitere Probleme in diesem Zusammenhang sind: der Organhandel, der bei uns entschieden von allen Beteiligten abgelehnt wird, die Finanzierung bei steigendem Bedarf und schließlich auch die Organspende von Lebenden. Auffallend ist, daß der Katechismus der katholischen Kirche die Frage der Organspende knapp und das Thema Nächstenliebe sehr zurückhaltend betrachtet: „Die Organverpflanzung entspricht (hingegen) dem sittlichen Gesetz und kann sogar verdienstvoll sein, wenn die physischen und psychischen Gefahren und Risiken, die der Spender eingeht, dem Nutzen, der beim Empfänger zu erwarten ist, entsprechen“ (Nr. 2296).

Die Form der Zustimmung

Bei diesem Punkt unterscheiden sich nicht nur die Gesetzgebungen in den einzelnen Ländern, sondern auch in der ethischen Beurteilung tauchen unterschiedliche Akzente auf. Gemeinsam ist, soweit ich sehe, allen Vorschlägen, daß bei keinem Toten ein Organ entnommen werden darf, wenn dieser sich zu Lebzeiten dagegen

ausgesprochen hat. Dies ist auf jeden Fall zu respektieren. In der Diskussion sind drei Modelle: das Zustimmungs-, das Informations- und das Widerspruchsmodell.

Das *Widerspruchsmodell* findet in Österreich und Belgien Anwendung. Es sieht vor, daß bei Verstorbenen im Sinn des skizzierten Hirntodverständnisses einzelne Organe oder Organteile entnommen werden dürfen, wenn nicht eine gegenteilige Erklärung des Verstorbenen oder dessen gesetzlichen Vertreters vorliegt. Ein entscheidendes Defizit ist: „Eine gesetzliche Verpflichtung, den Patienten oder seinen gesetzlichen Vertreter über sein/dessen Widerspruchsrecht zu informieren, ist in Österreich nicht gegeben und im Regelfall wegen der Nichtansprechbarkeit des präsumptiven Spenders gar nicht möglich."[23] Das *Zustimmungsmodell* setzt voraus, daß der Verstorbene zu Lebzeiten bzw. seine Angehörigen nach dem Tod ihre Zustimmung zur Organentnahme gegeben haben. Das *Informationsmodell* wird derzeit im Blick auf ein mögliches Transplantationsgesetz in Deutschland diskutiert. Es sieht vor, daß die Entnahme von Organen eines Verstorbenen erlaubt ist, wenn die Angehörigen über ihr Widerspruchsrecht von den Ärzten informiert worden sind und bis zu einem vereinbarten Zeitpunkt nicht einer Entnahme von Organen widersprochen haben[24].

Die ethischen Stellungsnahmen fallen unterschiedlich aus, wobei das Widerspruchsmodell wegen des genannten Defizits nicht näher in Betracht kommt. Im Katechismus der katholischen Kirche heißt es: „Organverpflanzung ist sittlich unannehmbar, wenn der Spender oder die für ihn verantwortlichen nicht im vollen Wissen ihre Zustimmung gegeben haben" (Nr. 2296). Auch Klaus Demmer hält fest: „Zur unabdingbaren Voraussetzung eines solchen Eingriffs – darauf hat man immer aufmerksam gemacht – gehört der freie und voll informierte Konsens."[25] Die gemeinsame Erklärung der DBK/EKD spricht sich ebenfalls für eine Zustimmungslösung aus, hält aber auch die Informationslösung für möglich, „daß eine Organentnahme zulässig ist, wenn die Angehörigen eines Verstorbenen, der sich nicht zur Organspende geäußert hat, über die beabsichtigte Organentnahme informiert werden und diesem Eingriff nicht widersprechen"[26]. Es ist selbstverständlich, daß diejenigen, die der Transplantationsmedizin skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen, neben der Widerspruchslösung auch das Informationsmodell ablehnen.

Ethisch überzeugend ist besonders das Zustimmungsmodell. Bei einer solch wichtigen Entscheidung ist das Einverständnis der Betroffenen einzuholen. Zwei Gegenargumente werden hier besonders angeführt: Die Zahl der Spenderwilligen sei bei dieser Lösung zu gering, und viele scheuten sich, eine Zustimmung zur Organspende zu geben, weil sie sich zuvor intensiv mit ihrem eigenen Tod auseinandersetzen müßten.

Beide Argumente hängen eng zusammen. Die Zahl der Spendewilligen wird nur steigen, wenn mit der zuverlässigen Information über die Notwendigkeit der Organspende eine intensive Auseinandersetzung mit den Einwänden und Gegen-

argumenten stattfindet. Denn es kann nicht übersehen werden, daß ernst zu nehmende Stimmen sich mehren, die die Transplantationsmedizin insgesamt kritisch in Frage stellen[27]. Weiterhin wäre zu fragen, ob es für den einzelnen nicht zumutbar ist, sich zu Lebzeiten zu äußern, ob er einer Organspende zustimmt oder nicht. Es ist richtig, daß keiner zu einer solchen Spende gezwungen werden darf. Aber in einem Gemeinwesen, in dem keiner isoliert existiert und, wie das Grundgesetz ausweist, in vielfältigen sozialen und rechtlich relevanten Bezügen lebt, kann der Staat verlangen, daß jede und jeder sich zu dieser Frage eine Meinung bildet und sich entsprechend äußert. Wie dies geschehen könnte, ist eine andere Frage. In der Diskussion ist unter anderem ein entsprechender Hinweis im Personalausweis bzw. eine entsprechende Information, die bei einem Antrag auf einen neuen Personalausweis dokumentiert wird[28]. Selbstverständlich müßte auch die Möglichkeit bestehen, die eigene Auffassung zu revidieren. Ethisch ist jeder damit herausgefordert, sich mit seiner Endlichkeit und seinem Tod auseinanderzusetzen. Diese Vorgehensweise ist besser, als nach dem plötzlichen Tod eines Menschen seine Angehörigen zu befragen, zumal wieder neu geklärt werden müßte, wer dann gehört und wie bei unterschiedlichen Auffassungen zu verfahren sei.

ANMERKUNGEN

[1] P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984, 1990). [2] Organtransplantationen (Bonn, Hannover 1990).
[3] R. A. Frowein, B. Forster in: Lex. Medizin Ethik Recht (1989) 1187 f.
[4] Bundesärztekammer, Kriterien des Hirntodes, in: Dt. Ärztebl. 79 (1982) 45–55; 83 (1986) 2940–2946.
[5] A. a. O. 18.
[6] J. Reiter, Organspende u. Organtransplantation. Psychol. u. theol. Aspekte, in dieser Zschr. 210 (1992) 226.
[7] H. Grewel, Gratwanderungen d. Transplantationsmedizin, in: PTh 81 (1992) 393 f.
[8] H.-M. Sass, Hirntod u. Hirnleben, in: Medizin u. Ethik, hrsg. v. dems. (Stuttgart 1989) 165.
[9] Singer 177–190. [10] A. a. O. 17. [11] Hamburg 1993.
[12] W. Wolbert, Ein Recht auf d. Leib d. anderen? Zu einigen Fragen d. Organtranspl., in dieser Zschr. 209 (1991) 342.
[13] Zit. n.: Lebensrettung für viele Menschen durch Organtranspl., hrsg. v. Med. ref. d. Diöz. Würzburg.
[14] G. Wuttke, Körperkolonie Mensch. Über d. Mangel, d. Nächstenliebe u. d. Tod. Eine krit. Bestandsaufnahme, in: Krit. Ansichten z. Transpla. med., hrsg. v. R. Greinert, G. Wuttke (Göttingen 1991) 9–34.
[15] F. Böckle, Eth. Probleme d. Organtranspl., in: ArztChr 35 (1989) 157.
[16] J. G. Ziegler, in: EKL 3 (^{3}1992) 928–930. [17] Grewel 406.
[18] Böckle 115. [19] Grewel 406. [20] Ebd. 395.
[21] Arbeitskr. Organspende, Organsp. bewahrt Leben. Antworten auf Fragen (Neu-Isenburg ^{11}1992) 10.
[22] E. Schockenhoff, Ethik d. Lebens. Ein theol. Grundriß (Mainz 1993) 259.
[23] R. Margreiter, Die Widerspruchslösung zur Regelung v. Organentnahmen in Österreich aus d. Sicht eines Transpl.-Chirurgen, in: Ethik in d. Med. 4 (1992) 189.
[24] E. Nagel, R. Pichlmayr, Transpl.gesetzgebung: Inf.lösung als sinnvoller Kompromiß?, ebd. 195–198.
[25] K. Demmer, Leben in Menschenhand. Grundlagen d. bioeth. Gesprächs (Freiburg 1987) 130.
[26] A. a. O. 20
[27] U. Eibach, Unmenschl. Medizin. Der techn. Fortschritt gefährdet die Menschenwürde, in: EK 26 (1993) 536.
[28] HK 46 (1992) 446–448.

Johann Baptist Metz

Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen

Als Karl Rahner vor zehn Jahren, im Monat seines 80. Geburtstags, in Innsbruck starb, galt er als der wohl bedeutendste und einflußreichste katholische Theologe seiner Zeit und als eine gewaltige Inspiration und Herausforderung für seine Kirche. Und wenn die katholische Theologie heute schon wieder anderes sieht und weiter sieht als er, so nicht zuletzt deswegen, weil er sie überhaupt auf die geistige Höhe der Zeit gerissen hatte wie kaum ein anderer zuvor. Trotz dieser hintergründigen Präsenz Rahners in der theologischen Szene, trotz der Tatsache, daß im theologischen Sprachgebrauch viele seiner Einsichten und Aussagen längst ohne Anführungszeichen weiterleben, wirkt er doch inzwischen für viele fern und fremd und unbekannt. Vielleicht ist er uns aber gerade in dem fremd geworden, worin wir ihn zu vermissen hätten; vielleicht ist er uns gerade in dem fern und unbekannt, worin er uns heute ein Ratgeber sein könnte und ein produktives Vorbild in dürftiger Zeit.

Wie denn treibt man Theologie, und zwar nicht als dies und das, sondern als Rede von Gott, wie tradiert und formuliert man sie heute – in diesem postmodernen Stimmengewirr und Sprachgeräusch, in unseren zunehmend unübersichtlichen und traditionsfernen Lebenslagen? In Rahners Theologie regiert nicht eigentlich ein klassischer Fragekanon, der sich gefällig zum System schließt. Seine Theologie unterwarf sich vielmehr dem Kanon der Lebensfragen, nicht den vorsichtig ausgewählten, sondern den unbequemen, aufgedrängten, oft schrecklich profanen Fragen, von denen er sich bis zur Erschöpfung beanspruchen ließ. Dieses Ineinander von Glaubens- und Lebensfragen, diese Überwindung des Schismas von Lehre und Leben, von Mystik und Alltäglichkeit in der unanschaulichen Komplexität und Anonymität unserer Verhältnisse ist der „rote Faden" seiner Theologie, verrät uns etwas von seinem „System", das sich nicht zufällig einer Darstellung in großen Monographien oder in modischen Sachbüchern entzog.

Wie selbstverständlich wußte sich Rahner der „katholischen" Vision vom Christentum, nämlich dem Christentum als Kirche verpflichtet. Tief in seiner Kirche verwurzelt, suchte er sie gleichwohl immer wieder zu öffnen und zu übersteigen auf die geistigen und seelischen Zustände seiner Zeit. Dabei war ihm ein fader Liberalismus ebenso fern wie ein zelotisch angeschärfter Fundamentalismus mit seiner doktrinellen und moralisierenden Kasuistik. Den kirchlichen Traditionen fühlte er sich in einer Art offensiver Treue verbunden: Wer retten will, muß

wagen. Das jüngste Konzil, das ihm wichtige theologische Impulse verdankte, verstand er als „Anfang eines Anfangs". Mit intellektueller Zivilcourage kämpfte er in seiner Kirche für die unhintergehbare Autorität aller Glaubenden und für die theologische Ehre aller Menschen.

Bei der Behandlung dieses Themas fällt sofort ein Grundzug des Theologietreibens Rahners auf: Die nie triviale, sondern schöpferische Naivität, mit der er herrschenden kirchlichen Konsens befragt, der entdeckerische Blick, mit dem er vermeintlich Entrücktes, Vergessenes wieder heranrückt und geradezu subversiv erinnert. Eine Reihe seiner Beiträge in den „Schriften zur Theologie" gelten der produktiven Nacharbeit zum Zweiten Vatikanischen Konzil[1]. Rahner, dem, wie gesagt, dieses Konzil wichtige Impulse verdankt, hat in der allgemeinen nachkonziliaren Euphorie gleichwohl nicht den Blick verloren für die drohenden Engführungen. Dabei kommt seine Kritik keineswegs einfach von außen, sondern aus der Lehr- und Lerngeschichte der Kirche selbst: auch eine Anleitung zum Umgang mit vergessenen Wahrheiten. So konfrontiert er Aussagen des Zweiten Vatikanums mit Lehraussagen des Ersten Vatikanischen Konzils von 1869/70, das wegen des in seinem Hintergrund herrschenden feudalistischen Kirchenbilds nicht zu Unrecht als prekär gilt, das aber theologisch im engeren Sinn, in seinem Umgang mit der Gottesfrage, von einiger Brisanz ist.

So macht Karl Rahner in den erwähnten Texten ausdrücklich darauf aufmerksam, daß das Zweite Vatikanum nicht mehr von Gott spricht, wie das noch im Ersten Vatikanum der Fall ist, sondern nur noch von dem in der Kirche und durch die Kirche verkündeten Gott. Rahner sieht darin eine bedenkliche Immunisierungstendenz am Werk, gewissermaßen eine ekklesiologische Verschlüsselung der Gottesrede, um sie von vornherein einer lautlos herrschenden Gotteskrise zu entziehen. Gott aber ist für Rahner ein universales Thema, ein Menschheitsthema – oder es ist überhaupt kein Thema. Nie ist Gott für ihn das Privateigentum der Kirche oder auch der Theologie. Und nicht einmal das des Glaubens: Mit dem Blitz Gottes ist in allen Erfahrungs- und Sprachlandschaften der Menschen zu rechnen. So sieht Rahner in dieser ekklesiologischen Verschlüsselung der Gottesrede im jüngsten Konzil eine fragwürdige Prozedur: Ist sie nicht symptomatisch für den Weg der Kirche in die Sekte und für die wachsende kognitive Vereinsamung der Theologie in unserer Gesellschaft?

Die Gottbegabung des Menschen und seine daraus erwachsende theologische Kompetenz

Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang die Berufung auf das Erste Vatikanische Konzil? Ich bin mir nicht völlig sicher, wie weit ich mich bei den nun folgenden Überlegungen zur Gottbegabung des Menschen und zu seiner theologi-

schen Kompetenz ausdrücklich auf Texte Karl Rahners beziehen kann. Zuweilen gibt es bei ihm ja beiläufige Bemerkungen, die gerade in ihrer Beiläufigkeit auf die Tiefe ihrer Verwurzelung in Rahners Denken verweisen.

Zunächst ein Hinweis darauf, daß Karl Rahner auch in den späteren Jahren das Erste Vatikanische Konzil nie aus den Augen verloren hat. Ich zitiere aus seinem zehnten Band der „Schriften":

„Dieses von vielen heute so geschmähte Konzil ist, wenn man es richtig versteht, ein großartiges Konzil gewesen trotz allem Muff, der damals natürlich unter den von ihrer Zeit erschreckten Vätern herrschte, die am liebsten zu den Zeiten vor Aufklärung und Französischer Revolution zurückgekehrt wären. Ein großartiges Konzil. Warum? Weil es die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch das Licht der bloßen Vernunft erklärt hat."[2]

Es handelt sich dabei nicht um eine vorläufige Konzilsaussage, sondern um eine zum Dogma erhobene Lehrdefinition der Kirche. Sie lautet (DS 3026):

„Die heilige Mutter, die Kirche, hält fest und lehrt: Gott, aller Dinge Grund und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden."

Angesichts der geistigen Situation der Zeit und nicht zuletzt im Blick auf das Gespräch mit der evangelischen Theologie bereitet diese Definition der katholischen Theologie zumeist viel Kopfzerbrechen; sie wird deshalb auch gern mit Schweigen übergangen oder mit gewundenen Erklärungen relativiert. Ich sehe in ihr jedoch das, was offensichtlich auch Karl Rahner an ihr schätzte: Diese Definition steht gegen jeden Versuch, die Rede von Gott voreilig offenbarungstheologisch oder auch innerkirchlich zu verschlüsseln – aufgrund einer Art theologischer Verzweiflung am modernen Menschen und seiner Gottbegabung.

Von Kritikern dieser Definition kann man hören, hier sei das Konzil selbst in die Falle jenes Rationalismus getappt, gegen den es eigentlich anzugehen versuchte, es huldige hier einer typisch rationalistischen Überschätzung der menschlichen Vernunft. Andere wiederum betonen, daß es sich hier nicht etwa um eine Aussage über die menschliche Vernunft handle (und deren Vermögen), sondern eben um eine strikte Glaubensaussage, nämlich darum, daß der christliche Glaube an einen Schöpfergott niemals widervernünftig sein könne. Freilich bleibt auch hier die Frage offen, welcher Art von Vernunft der Glaube nicht widersprechen könne, so daß weiterhin die Definition der Vernunft strittig bleibt, strittig bleibt in einem Streit, in dem die Kirche ja nicht ihrerseits noch einmal ein Monopol für den Vernunftbegriff beanspruchen kann, soll ihre Definition nicht in einer schlichten Tautologie enden.

Eine andere Variante der Kritik an dieser Definition läßt sich von einem ideologiekritischen Verdacht leiten und gilt heutzutage für viele als besonders plausibel. Der Verdacht: In einer Zeit, in der das Dogma der Kirche nicht mehr als allgemeinverbindlich gilt, sucht sich die Kirche mit solchen Lehraussagen diese Allgemeinverbindlichkeit, diese universale Kompetenz unter Berufung auf die natürliche Gotteserkenntnis wieder zu erschleichen, sie sucht also auf diesem

Weg ihre Zuständigkeit erneut auf alle Menschen auszuweiten. So entpuppt sich die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis schließlich als eine Art Kompetenzverlustkompensation. Die Definition gilt als Ausdruck eines späten geistigen Imperialismus der katholischen Kirche, die vorgibt, die Aufklärung überwunden zu haben, ohne durch sie hindurchgegangen zu sein. Für diese Kritiker der Definition geht übrigens die katholische Kirche mit dem Naturrecht ähnlich um wie mit der Vernunft: Indem sie sich zur Hüterin eines universalen und unveränderlichen Naturrechts aufwirft, sucht sie in Fragen der Moral und der Sozialethik jene universale Zuständigkeit zurückzugewinnen, die ihr in der Glaubenslehre längst abhanden gekommen ist.

Dieser von vielen geteilten Kritik kann man am ehesten dadurch begegnen, daß man bei der Einschätzung des Ersten Vatikanischen Konzils und seiner Lehrdefinition eine Auffassung verfolgt, die ich bei Karl Rahner zumindest indirekt angelegt sehe. Danach spricht diese Definition nicht primär von der Kompetenz der Kirche, sondern von der natürlichen Kompetenz aller Menschen in Sachen Gott. Das, wovon das Christentum in seinem Zentrum spricht – auch heute im anhaltenden Prozeß der Aufklärung und in den angesagten Diffusionen der Postmoderne –, der Gott also, von dem sie redet, ist eine Angelegenheit, bei der grundsätzlich alle mitreden können und bei der deshalb auch alle gehört werden müssen. Also nimmt dieses Dogma nicht nur und nicht primär die Ungläubigen in die Pflicht, sondern die Kirche und die Theologie und die Glaubenden selbst. Kirche und Theologie müssen bereit sein, in Sachen ihres Gottes mit allen zu sprechen, auf alle zu hören, mit allen zu streiten, denen sie nicht von vornherein Vernunft und guten Willen absprechen können, die also nicht von vornherein als dumm oder böse gelten können. (Hier lohnte vielleicht ein Hinweis auf den parallelen Umgang der Kirche mit dem Naturrechtsgedanken – speziell im Blick auf die neue Enzyklika Splendor veritatis: Wenn dort zum Beispiel Mord und Folter – und künstliche Empfängnisverhütung unterschiedslos auf einer Ebene als „in sich schlechte Akte" aufgeführt werden, so kann heute die Kirche, will sie hier von einem universalen Naturrecht sprechen, den größten Teil der Menschheit nur als „böse" ansehen, augustinisch gesprochen als Massa damnationis, insofern eben dieser Großteil der Menschheit sich weigert, neben Mord, Völkermord und Folter auch, und zwar mit der gleichen moralischen Qualifikation, die künstliche Empfängnisverhütung zu verwerfen…)

Die Lehrdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils kann also durchaus so verstanden werden, daß sie sich gegen eine ekklesiologische Verschlüsselung der Gotteskompetenz und der Gottessprache wendet. Sie kann – selbst wenn offenbleibt, was die Konzilsväter wirklich intendiert haben; immerhin haben sie heftig miteinander gestritten –, sie kann verstanden werden als eine Aussage, in der die Kirche sich nicht primär ermächtigen will in Sachen Gott, sondern in der sie sich exponiert und eine offene Flanke zeigt für die Sprache der leidvollen, der wider-

spruchsvollen geschichtlichen Erfahrungen der Menschen und in der sie ihre eigene Lehrautorität daran erinnert, bei der Gottesrede die Kompetenz und Autorität „der anderen" zu achten. Diese Lehraussage regt zu einem neuen und elementaren Respekt vor allen Menschen hinsichtlich der Gottessprache an. Sie nötigt die Sprache der Kirche vor allem dazu, bei der Rede von Gott die Autorität der Leidenden zu respektieren, die Rufe und die Sprache der Verzweiflung, sozusagen die negative Theologie in der menschlichen Leidensgeschichte nicht zu überhören, sondern sie zur Lehrerin der Gottessprache zu machen. (Freilich, warum sieht und hört man der christlichen Gottessprache diese Leidensgeschichte der Menschen so wenig an?) Diese Lehraussage verlangt, daß die christliche Gottessprache auch die gottverneinende Rede nicht unter dem Niveau ihrer Zweifel hört. So handelt es sich, etwas kühn formuliert, bei dieser vatikanischen Lehraussage um eine Art „Menschenrechtserklärung": um das Recht aller vernunftbegabten und gutwilligen Menschen, bei der Gottesfrage gehört (und nicht nur belehrt) zu werden; es geht sozusagen um das Menschenrecht der Gottbegabung des Menschen, auch des sogenannten modernen Menschen. Denn Gott, ich wiederhole mich im Sinn Karl Rahners, ist entweder ein Menschheitsthema, oder es ist überhaupt kein Thema!

Rahner hat dieses kirchliche Axiom, daß alle, die nicht von vornherein als unvernünftig oder böswillig zu gelten haben, gehört werden müssen, unbedingt gehört werden müssen, bitter ernst genommen. Deshalb auch regiert in seiner Theologie nicht einfach ein systematisch vorgegebener Fragekanon, sondern der Kanon jener Lebensfragen, die von allen Seiten und aus der tiefsten Diesseitigkeit an ihn herangetragen wurden und denen er sich um Gottes Willen bis zur Erschöpfung ausgesetzt hat. Das ist, wenn ich recht verstehe, sein Beitrag, um die heute so viel beschworene Sinn- und Tradierungskrise des Christentums zu überwinden – und ich kenne keinen wichtigeren von theologischer Seite.

Rahner hat seinem imponierenden theologischen Universalismus auch intellektuelle Opfer gebracht. Ich erwähne dazu – in aller Kürze – seine viel rezipierte und viel diskutierte Theorie vom anonymen Christentum. Diese Theorie (wenn man sie denn so nennen will) ist offensichtlich von zwei Grundüberzeugungen Rahners geprägt: einmal von der zentralen theologischen Idee eines unbezwingbaren, universalen Heilswillens Gottes, der Rahner leidenschaftlich anhing und die ihn immer schon näher zu Origines als zu Augustinus rückte, und dann zum andern der humane Respekt vor den verborgenen Abgründen menschlicher Existenz, die unzugänglich sind für absolute Reflexion und in der der Mensch letztlich sich selbst „anonym" und verrätselt bleibt. Wenn Rahner mit dieser Auffassung eigentlich in allen Menschen guten Willens anonyme Christen sehen konnte (und im Gegenzug durchaus auch unchristliche Atheisten in der Kirche vermuten konnte), so war er dabei nicht von einer Tendenz zur Vereinnahmung aller Menschen für das Christentum geleitet, sondern weit eher von einer Aufbruchsten-

denz im Christentum selbst, speziell in seiner Kirche. Mit der Rede vom anonymen Christentum suchte er ein Gespür zu vermitteln von der Weite Gottes und der Enge der Kirche. Er bekämpfte mit ihr die grassierende kirchliche Verzweiflung am modernen Menschen, er suchte zu verhindern, daß die kirchlichen Berührungsängste gegenüber der modernen Welt in eine sektiererische Mentalität abgleiten, in der sich bekennende Christen instinktiv nur noch unter sich selbst aufhalten und verständigen.

Gleichwohl entzündete sich am philosophisch-theologischen Begründungsrahmen dieser Theorie jener kritische Einspruch, den ich überhaupt gegen das transzendentaltheologische Paradigma habe[3]. Ich will diese Kritik hier nicht stark machen, weil ich mich trotz dieser Kritik der Option Rahners weiterhin verbunden weiß. Vielleicht nur zwei sporadische Andeutungen. Zum einen: Folgt man der Theorie vom anonymen Christentum, so müßten eigentlich alle nicht explizit christlichen Menschen anonyme Christen sein können, alle. Das aber stimmt nicht. Es stimmt nicht für die Juden, nicht für Israel, das – nach Paulus – eine eigene, eine eigensinnige Heilsbedeutung neben dem Christentum und für es „bis zum Ende" hat (vgl. Rom 9–11). Basiert also die Theorie vom anonymen Christentum nicht auf einem geschichtsfernen Verständnis von Universalität (des Christentums)? Das aber verdankt sich einer transzendentalen Bewußtseinsphilosophie, die die eschatologischen Differenzen im Christentum nicht denken bzw. nicht denkend schützen kann. Und die andere kritische Frage: Muß die Theorie vom anonymen Christentum nicht zu sehr mit dem Prinzip der Bona fides arbeiten („Du bist zwar gut, aber du verstehst dich falsch")? Bleibt aber dieses Bona-fides-Prinzip nicht zu sehr einem vorkritischen, einem voraufklärerischen Paradigma des Bewußtseins verhaftet, das im Licht des Mündigkeitsideals der Aufklärung zwangsläufig den Verdacht auf sich zieht, es sei zur Vereinnahmung und Beschwichtigung erfunden? Der Mensch von heute will nicht grundsätzlich gegen seine eigenen Worte interpretiert werden.

Sprache der Gebete

Diese Bemerkung führt mich nochmals zu Rahner zurück, zu einem wichtigen Impuls bei der Betonung der theologischen Ehre des Menschen. Ich will ihn so erläutern. Nur theoretische Naivität kann die Theologen von heute glauben machen, sie könnten ihre Sprache – also ihre Rede über Gott – im Rahmen moderner Wissenschafts- und Sprachtheorien begründen. Alle diese Theorien, nicht nur im logischen Positivismus, auch zum Beispiel in der Diskurs- und Kommunikationstheorie, sind, um das Mindeste zu sagen, methodologisch atheistisch, sie sind zumeist sogar Sprachtheorien, in denen das Wort „Gott" nicht (mehr) vorkommen kann. Wie kaum ein zweiter wußte Karl Rahner, daß alle Rede über Gott nur

so weit ein authentisches sprachliches Fundament hat, als sie in einer Rede zu Gott wurzelt, daß also der theoretisch unableitbare Sprachraum der Theologie die Sprache der Gebete ist. Daher die eigentümliche Oszillation bei Rahner zwischen Gebetssprache und Argumentationssprache, zwischen Mystagogie und Theologie, zwischen Spiritualität und theologischer Intellektualität, die ihm eine gewisse Oberflächentheologie gern als Dilettantismus ankreidete.

Doch – und das wußte Rahner, auch wenn er explizit sich dieses Arguments nicht bediente – die Sprache der Gebete ist viel universeller als die Sprache der zünftigen wissenschaftlichen Theologie. Das bestätigt auch die empirische Religionswissenschaft. Selbst bei polytheistischen Religionen spricht man in der Religionsgeschichte zuweilen von einem „Monotheismus der Gebete". Die Sprache der Gebete ist aber nicht nur universeller, sondern auch spannender und dramatischer, viel rebellischer und radikaler als die Sprache der zünftigen Theologie. Sie ist viel beunruhigender, viel ungetrösteter, viel weniger harmonisch als sie. Haben wir je wahrgenommen, was sich in dieser Sprache der Gebete durch die Jahrtausende der Religionsgeschichte angehäuft hat: das Geschrei und der Jubel, die Klage und der Gesang, der Zweifel und die Trauer und das schließliche Verstummen? Haben wir Christen uns vielleicht zu sehr an der kirchlichen und liturgisch gezähmten Gebetssprache orientiert, und haben wir uns vielleicht von zu einseitigen Beispielen aus den biblischen Traditionen genährt, so daß wir nicht mehr hören und wissen, wie viel Gebetssprache es unter den Menschenkindern gibt? Die Sprache der Gebete ist schließlich die Sprache ohne Sprachverbote und zugleich die Sprache voll schmerzlicher Diskretion. Sie verurteilt den unaussprechlich Angesprochenen nicht zur Antwort, nicht zum vertraulichen Ich-Du. Sie ist keine Unterhaltungssprache. Sie kann weder als Dialog noch als Kommunikation in dem uns vertrauten Sinn beschrieben werden, kann also weder diskurstheoretisch noch kommunikationsphilosophisch durchschaut werden. Sie bleibt die Heimstatt negativer Theologie, bleibt praktiziertes Bilderverbot, bleibt wehrlose Weigerung, sich von Ideen oder Mythen trösten zu lassen, bleibt Gottespassion, sehr oft nichts anderes als ein lautloser Seufzer der Kreatur. Oder, um es nun doch mit einem von Rahner häufig gebrauchten Wort zu sagen: ein Schrei nach dem Licht Gottes.

Diese Sprache der Gebete ist viel umfassender als die Sprache des Glaubens; in ihr kann man auch sagen, daß man nicht glaubt. Sie ist die seltsamste und doch verbreitetste Sprache der Menschenkinder, eine Sprache, die keinen Namen hätte, wenn es das Wort „Gebet" nicht gäbe, es ist die Sprache der menschlichen Gotteskompetenz, auf die uns (so hab ich ihn jedenfalls verstanden) Rahners Universalismus locken wollte. Es ist die Sprache, die man erst hört und erfährt, wenn man – mit Rahner – die allzu eilfertige ekklesiologische und theologische Verschlüsselung der Gottesrede und der Gebete sprengt.

Das unübertragbare negative Mysterium des menschlichen Leidens

Um es kurz und bündig vorweg zu sagen: Rahners Zögern, ja schließlich seine dezidierte Weigerung, vom leidenden Gott zu sprechen, hat etwas zu tun mit seinem fundamentalen theologischen Respekt vor dem Leiden und der Leidensgeschichte der Menschen. Die Frage, zu deren Umkreis das Thema „Gott und Leid" gehört, heißt in der Sprache der Schule die Theodizeefrage. Rahner hat sich ausdrücklich zu dieser Frage kaum geäußert (und darüber wäre freilich eigens nachzudenken). Er hat sich auch nicht mit der bereits fundamentaltheologisch angeschärften Fragestellung beschäftigt, wie denn von Gott überhaupt zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, die doch als seine gute Schöpfung zu gelten hat. Dort indes, wo er darauf eingeht, wie in dem kleinen Aufsatz „Warum läßt Gott uns leiden?" im späten 14. Band seiner „Schriften"[4], ist sofort sein entdeckerischer Blick erkennbar, die Subversion seiner Fragen gegenüber den eingeschliffenen Vorstellungen und Antworten.

Warum läßt Gott uns leiden? Die in der Theologie geläufige Auskunft – „das Leid stammt aus der Sünde, und die Sünde mußte Gott um der Freiheit der Menschen willen zulassen" – stand Rahner nicht zur Verfügung. Denn, so fragt er in dem erwähnten kleinen Text:

„Was heißt: ‚Zulassung', wenn diese von einem Gott ausgesagt wird, der schlechthin von aller Wirklichkeit Grund und Ursache ist, der auch noch einmal in absoluter, von niemandem und von nichts irgendwie eingeschränkter Souveränität seiner Freiheit und Macht alle kreatürliche Freiheit umfaßt und an dieser keine Grenze findet... Was heißt: ‚Zulassung', wenn gerade nach der Theologie der klassischen Schulen über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit kein Zweifel darüber sein kann, daß Gott, ohne irgendwie die Freiheit der Kreatur anzutasten oder zu verringern, dennoch in seiner Prädestination der kreatürlichen Freiheit verhindern könnte, daß sich in der Welt faktisch Schuld als Nein zu seinem heiligen Willen ereigne..."[5]

Darum kennt, in der Konsequenz, auch Karl Rahner jene Frage, die vom sterbenden Romano Guardini überliefert ist: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?"[6] Ich selbst möchte diese Frage die erste und eigentliche Theodizeefrage nennen und sie – ohne mich nun auf Rahner berufen zu können – als *die* eschatologische Frage kennzeichnen, für die die Theologie keine Antwort, aber immer neu und in allen neuen Verhältnissen eine Sprache finden und ausarbeiten muß.

Im letzten, in seinem Todesjahr erschienenen (16.) Band seiner „Schriften zur Theologie" beschäftigt sich Rahner u. a. und zum letzten Mal mit der Frage nach dem Verhältnis der kirchlichen Lehre zur „Gläubigkeit des Volkes"[7]. Er zeigt sich dabei beunruhigt durch eine kirchliche Lehre und Verkündigung, die angesichts der himmelschreienden Zustände der Schöpfung jeweils nur ermahnende Fragen an das Verhalten der Menschen, nicht aber auch – und das ist nun meine Formulierung – eine „Sorge um Gott" kennt. Und er fragt – und das ist nun wieder wörtlicher Rahner –, ob nicht die Beobachtung, wonach „der Mensch sich

nicht so sehr vor Gott schuldig empfindet, sondern eher verlangt, Gott müsse sich wegen seiner von ihm bewirkten schrecklichen Welt verantworten, ... zu sehr bedeutsamen Akzentverschiebungen in der amtlichen Verkündigung führen (könnte), ohne daß die Kirche ein bisher verkündetes Dogma leugnen müßte"[8]. Hier gibt Rahner angesichts einer allzu moralisierenden, immer nur auf die Schuld des Menschen rekurrierenden Kirche vorsichtig zu bedenken, ob in Verkündigung und Spiritualität nicht auch die klagende Rückfrage des Menschen an Gott angesichts der Greuel in seiner Schöpfung Platz haben müsse. Wieder bleibt die Beunruhigung über das Leid der Unschudigen, über die Schuld überhaupt[9]. Rahner widersteht jedenfalls jedem Versuch der Theologie, sich hinter dem Rükken der menschlichen Leidensgeschichte mit Gott zu versöhnen. Er weiß, wie solche „Versöhnungen" zur moralischen Empörung des Menschen gegen Gott geführt haben und so zu einer, vermutlich zu *der* Wurzel des modernen Atheismus wurden.

Rahners Kampf um die theologische Ehre des Menschen, sein theologischer Respekt vor dem Leid der Menschen, hat noch eine andere Seite. Er widersteht auch jedem Versuch, das menschliche Leid dadurch zu hintergehen, daß es als Leiden und Mitleiden Gottes begriffen wird. Trotz äußerst respektabler Versuche in der zeitgenössischen Theologie beider Konfessionen – bei Karl Barth und Eberhard Jüngel, bei Dietrich Bonhoeffer und Jürgen Moltmann, bei seinem katholischen Kollegen Hans Urs von Balthasar – hat er sich nirgends der Rede vom leidenden Gott, vom Leiden zwischen Gott und Gott, vom Leiden in Gott angeschlossen. Ausdrücklich hat er betont, daß die Christologie nicht dazu nötigt oder auch die Theologie nur dazu legitimiert, vom leidenden Gott zu sprechen. Er verwies dabei darauf, daß man das Sohnesbewußtsein des armen und leidenden menschlichen Jesus von Nazareth gegenüber seinem göttlichen Vater nicht gleichsinnig verstehen könne mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn. Er bestand auf dem Respekt vor dem unübertragbaren negativen Mysterium menschlichen Leidens, das der Mensch Gott um Gottes und um des Menschen willen nicht gönnen dürfe. „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht."[10]

Wieso also ist die Rede vom leidenden Gott nicht doch nur eine sublime Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht oder eine Verharmlosung der Negativität menschlichen Leidens? Ist es eigentlich ganz zufällig, daß in der Theologie in geradezu euphorischer Weise vom leidenden und mitleidenden Gott die Rede ist akkurat in einer Zeit, in der Ästhetik und Ästhetisierung eine Schlüsselrolle in unserer postmodernen Art der Weltanschauung übernommen haben? Anders gefragt (und wie ich meine, durchaus in der Intention Rahners): Schlägt bei der Rede vom leidenden Gott nicht so etwas wie eine

Ästhetisierung allen Leidens durch? Heute ist in der Theologie viel von der mitleidenden Liebe Gottes die Rede. Und wie selbstverständlich ist dabei die Unbesiegbarkeit dieser leidenden Liebe unterstellt. Was aber ist das eigentlich für ein Leiden, das letztlich gar nicht verlieren, gar nicht scheitern kann, das nicht im Horizont des drohenden Untergangs steht? In dem erwähnten kleinen Aufsatz erinnert Rahner immer wieder daran, die Negativität menschlichen Leidens nicht zu unterschätzen. Leiden ist doch in seinen Wurzeln alles andere als ein starkes, ein solidarisches Mitleiden. Es ist nichts Großes und Erhabenes. Es ist auch nicht einfach Zeichen und Ausdruck der Liebe, sondern weit eher ein erschreckendes Anzeichen dafür, daß man nicht mehr lieben kann. Leiden führt ins Nichts, wenn es nicht ein Leiden an Gott ist.

Leiden an Gott: das ist das Stichwort, in dem sich für mich die theologische Existenz Rahners verdichtet, mit dem er mir und vielen anderen nicht nur zum Lehrer, sondern zum Vater des Glaubens wurde. Nie hat Karl Rahner das Christentum als eine Art bürgerlicher Heimatreligion interpretiert, der alle tödlich bedrohte Hoffnung, jede verletzliche und widerspenstige Sehnsucht ausgetrieben ist. Nie empfand ich sein Glaubensverständnis als eine Art Sicherheitsideologie. Immer blieb Heimatlosigkeit, quer zu allem blieb eine Sehnsucht, die ich nie als sentimental empfand, nie auch als pausbäckig-optimistisch, nie als himmelstürmend, sondern eher wie einen lautlosen Seufzer der Kreatur, wie einen wortlosen Schrei nach Licht vor dem verhüllten Antlitz Gottes[11].

ANMERKUNGEN

[1] Etwa ab Bd. 8 (1967), speziell in Bd. 14 (1980). [2] Bd. 10 (1972) 75f.
[3] Vgl. Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977 u. ö.) § 9.
[4] Bd. 14 (1980) 450ff. [5] Ebd. 451. [6] Ebd. 465.
[7] Bd. 16 (1984) 217ff. [8] Ebd. 228.
[9] Nur so, indem er diese Frage an Gott zurückgibt, ist Rahner ein Universalist des Heils und der Versöhnung. Er vertritt also mit seinem geradezu mystischen Vertrauen in den universalen Heilswillen Gottes keine theol. durchschaubare Allversöhnung, die nun ihrerseits dem Menschen ein Zeugnis letzter Unschuld für all sein Tun ausstellen und damit die Dramatik kreatürlicher Freiheit entspannen würde.
[10] Karl Rahner im Gespräch I (1982) 245f.
[11] Vgl. dazu ausführlicher meine Texte: Karl Rahner – ein theologisches Leben (1974); Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner (1984); Karl Rahner zu vermissen (1985); dazu auch meine Einf. zu Rahners „Strukturwandel der Kirche" (1989). – Der Beitrag ist die leicht gekürzte Fassung eines Referats bei der Kath. Akademie Freiburg. Der vollständige Text erscheint in den Freiburger Akademieschriften, Bd. 8.

Eugen Biser

Kirchenkrise und Sprachkrise

Wege einer sprachlichen Gegensteuerung

Wenn man der heutigen Glaubens- und Kirchenkrise auf den Grund zu gehen sucht, entdeckt man unterhalb der Zone, in welcher Unbehagen, Enttäuschung und Kritik vorherrschen, so etwas wie einen dunklen Bodensatz, den man kaum besser als mit dem Nietzsche-Wort vom „Geist der Schwere" kennzeichnen kann. Denn dieser zehrt nicht nur alle Glaubensfreude auf; vielmehr verkehrt er überdies das Evangelium in sein Gegenteil. Denn er suggeriert den von ihm Befallenen, daß das Gott wohlgefällig sei, was dem Menschen schwerfällt und weh tut. Die Botschaft Jesu, so gibt er vor, sei in erster Linie Anleitung zu einer höheren – und strengeren – Sittlichkeit und seine Stiftung, die Kirche, eine den Menschen disziplinierende Ordnungsmacht.

Kein Wunder, daß dort, wo dieser Ungeist um sich greift, die religiöse Phantasie erfriert, die Spontaneität erstarrt und, was das Schlimmste ist, die Sprache verstummt. Natürlich nicht ganz; doch was gesagt und bisweilen mit großer Schärfe gesagt wird, erscheint eigentümlich herabgestimmt und gefiltert: herabgestimmt zu einer Sprache, die sich vorzugsweise in Belehrungen, Anweisungen, Befehlen und Vorwürfen äußert, und gefiltert durch Kontrollmechanismen ganz unterschiedlicher Durchlässigkeit. So kommt es, daß der eine fürchtet, mit dem, was er sagt, zu weit zu gehen, der andere, daß er meint, sich mit seinem Wort zu viel herauszunehmen, ein dritter, daß er glaubt, mit seinen Äußerungen Anstoß zu erregen oder doch unangenehm aufzufallen, ein letzter, daß er lieber schweigt aus Angst, sich mit dem, was er zur Sprache bringen möchte, den Mund zu verbrennen. Was unter dem Druck dieser ängstlichen Selbstkontrolle zustande kommt, ist eine Sprache der timiden Zurückhaltung, der gezügelten Phantasie und unterdrückten Gefühle, kurz, eine Sprache, die sich mangels kreativer Einfälle mit der Wiederholung traditioneller Formeln behilft, dabei aber Gefahr läuft, daß diese im Mund ihrer Sprecher zu leeren Floskeln zerfallen.

Der große Aufbruch

Welches Unheil der Geist der Schwere damit anrichtet, springt ins Auge, wenn man sich an die Sprachwelt des Anfangs erinnert. Zwar gibt es auch dort Barrie-

ren und Verbote, so etwa, wenn Jesus den Jüngern untersagt, ihn in der Öffentlichkeit „Messias" zu nennen (Mk 8, 30), oder wenn Paulus den Enthusiasten von Korinth verbietet, die Gemeindeversammlungen mit ihren unverständlichen „Zungenreden" zu belasten (1 Kor 14, 27f.). Indessen verbietet er nur, um die christliche Sache durch derartige Sprachexzesse nicht in Verruf zu bringen. Grundsätzlich aber mahnt er: „Löscht den Geist nicht aus!" (1 Thess 5, 19)

Gemeint war damit zweifellos der Geist des pfingstlichen Aufbruchs, als sich die Geburt der Kirche im Zeichen eines Sprachwunders ereignete. Die Erzählung der Apostelgeschichte von den feurigen Zungen, die sich auf die Versammlung der Gläubigen herabließen und sie zur freimütigen Verkündigung der Heilsbotschaft veranlaßten, ist so gut wie allgemein bekannt (Apg 2, 1-4), weniger der innere Zusammenhang, in dem die Szene gesehen werden sollte. Denn sie weist unverkennbar auf den Beginn des Wirkens Jesu zurück. Auch über ihn läßt sich der Gottesgeist aus dem gespaltenen Himmel herab (Mk 1, 9ff.). Und auch bei ihm setzt sich das Inspirationserlebnis, das die auf ihn herabschwebende Taube verdeutlicht, in jene grundlegende Sprachhandlung um, von der das Markusevangelium berichtet: „Als Johannes ins Gefängnis geworfen worden war, durchzog Jesus das galiläische Land und sagte: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nah. Kehrt um und glaubt an die Heilsbotschaft" (1, 14f.).

In diesem Wort neigt sich der Himmel zur Erde. Denn das Gottesreich, in dem Gott die Welt zu sich emporziehen, ja sich selber angestalten will, ist in der Person Jesu zum Greifen nah. Nun kommt es nur noch darauf an, die Menschen aus ihrer Verschlossenheit herauszuholen, sie zu der einzig sinnvollen Gegenbewegung, zum Glauben an diese Heil und Frieden bringende Botschaft zu veranlassen. Aufwecken und aufrütteln wird sie Jesus durch das Wort seiner Seligpreisungen, die eine denkbar radikale Umwertung vollziehen, wenn sie die Armen, die Hungernden und Trauernden selig nennen. Und hereinholen wird er sie in das von ihm verkündete und erschlossene Reich durch die Sprachgewalt seiner Gleichnisse, die mit ihrer Aussage Breschen in die Alltagswelt schlagen, um ihren Hörern Zugänge zum Gottesreich zu verschaffen.

Wie eine Erfüllung dessen wirkt das, was sich in der pfingstlichen Geburtsstunde der Kirche ereignet. Durch seine Auferstehung hat Jesus die Grenzen von Raum und Zeit gesprengt. Jetzt lebt er auf und fort in denen, die in seinem Namen versammelt sind. Durch seinen Geist wird er zu ihrer einigenden, festigenden und inspirierenden Mitte. Was sie in dieser Stunde ergreift und beglückt, ist seine geistgewirkte, geistspendende Nähe, die Paulus mit dem Satz auf den Punkt bringt: „Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit" (2 Kor 3, 17).

Es ist die Freiheit der sinkenden Grenzen und fallenden Barrieren, sogar der Grenzen zwischen den Individuen; denn jetzt sind sie, von der Geistmacht des Herrn ergriffen, „ein Herz und eine Seele" (Apg 4, 32). Und es ist die Freiheit des

Wortes, der aufgehobenen Sprachbarrieren. Denn zum Staunen ihrer Umgebung werden die Empfänger des Pfingstgeistes von allen verstanden, gleichgültig, welchem Volk, welcher Sprache und welcher Kultur sie enstammen. Und ihr Wort wirkt nicht nur in diese wahrhaft „ökumenische" Weite; es dringt auch in die Tiefe. Denn von der Rede ihres Sprechers Petrus heißt es: „Als sie das hörten, schnitt es ihnen ins Herz" (Apg 2, 37).

Einen Nachklang dieser Stunde erlebte die Kirche dieses Jahrhunderts in den Tagen des Zweiten Vatikanums, dem es tatsächlich gelang, ihr einen neuen Geist einzuhauchen, als es sie auf das Prinzip des Dialogs verpflichtete. Denn damit öffneten sich die Grenzen zu anderen Konfessionen und Religionen, sogar zu den Nichtglaubenden. Und damit bot sich erstmals auch die Chance zu einem „innerkirchlichen Ökumenismus", verstanden als die Chance, Konflikte und Differenzen, wie sie in einer Zeit größter politischer und geistiger Umbrüche unvermeidlich waren, im Geist der Verständigung und Toleranz anstatt mit Mitteln der Disziplinierung und Ausgrenzung auszutragen.

Wenn man von diesem Erinnerungsbild auf die gegenwärtige Krisensituation zurückblendet, fühlt man sich unwillkürlich an das Wort der Apokalypse erinnert: „Bedenke, von welcher Höhe du herabgesunken bist!" (2, 5). Herabgesunken von der Höhe eines wahrhaft pfingstlichen Aufbruchs in die vom Geist der Schwere verdunkelte Tiefe. Abgesehen von einer Unterkühlung des innerkirchlichen Klimas zog dieser Absturz vor allem eine Verstörung der Sprache nach sich. An die Stelle des Einheit stiftenden Dialogs trat ein sprachlicher Separatismus, der dort, wo das Eis der Verhärtungen geschmolzen war, neue Barrieren entstehen ließ, in erster Linie Sprachbarrieren. Im Interesse ihres dringend gebotenen Abbaus seien die wichtigsten aufgeführt.

Der zweifache Verlust

Eines der folgenschwersten Symptome der Kirchenkrise ist der Verlust der Jugend, mit der nicht nur das vitale Element, sondern die Zukunft aus dem Kirchenraum auszieht. Dabei sprechen zahlreiche Anzeichen dafür, daß die heutige Jugend im Unterschied zu der der Studentenrevolte religiös gestimmt ist. Zweifellos trägt auch ihre Skepsis gegenüber Bindung und Institution zu dieser Entfremdung bei. Doch würden diese Hemmnisse zweifellos überwunden, wenn den jungen Menschen der Eindruck vermittelt würde, daß im Wort der Kirche die göttliche Antwort auf die sie bewegende Sinnfrage an sie ergeht. Doch dieser Eindruck geht in dem gegenteiligen unter, daß die Lehre der Kirche dem Menschen nichts Hilfreiches zu sagen habe, wenn sie ihn nicht sogar in seinem zentralen Anliegen verfehlt.

Das aber nötigt zu dem Schluß, daß der heutigen Jugend der Weg zur Kirche in

erster Linie durch eine Sprachbarriere versperrt ist. Aus der frustrierten Erwartung aber ergibt sich auch bereits ein Hinweis, wie diese niedergelegt werden könnte, wie also gesprochen werden müßte, wenn das Wort der Kirche das Herz der Jugend wieder erreichen soll. Vor allem müßte es wieder, wie es Paulus im ersten seiner Briefe zum Ausdruck bringt, „durchlässig" werden (1 Thess 2, 13), und das besagt: Das Wort der Kirche müßte aufhören, Ausdruck einer autoritären Instanz zu sein, die aus eigener Kompetenz und Machtvollkommenheit redet. Und es müßte statt dessen wieder, wie es Paulus für sich in Anspruch nimmt, zum Medium werden, in dem bei allem, was die Kirche aufgrund ihrer Sendung zu sagen hat, stets die Stimme dessen durchklingt, der mit seinem offenbarenden Selbsterweis auf die Sehnsucht des unruhigen Menschenherzens eingeht und antwortet. Zweifellos braucht der junge Mensch, gerade unter den Bedingungen der geistig und gesellschaftlich zerrissenen Gegenwart, Orientierung und Wegweisung. Seine Glaubensbereitschaft aber bindet er, wie der Bittsteller des Evangeliums, an das Wort, das ihm sagt, was ihm noch „fehlt" (Mt 19, 20), das ihm also innere Erfüllung und Bestätigung zuspricht.

Doch die Kirche läuft heute nicht nur Gefahr, die Zukunft zu verlieren; auch der Boden, der sie in Gestalt des gläubigen Kirchenvolks trägt, schwindet zusehends unter ihren Füßen, und das besagt, daß sie auch vom Verlust der Basis bedroht ist. Und dafür ist gleichfalls eine Sprachkrise verantwortlich. Sie hängt ursächlich damit zusammen, daß im kirchlichen Kommunikationsraum das „Wort von oben" dominiert, daß der Sprachfluß also einseitig von oben nach unten kanalisiert ist, während das Kirchenvolk so gut wie keine Gelegenheit hat, seine Zustimmung oder auch seine Bedenken und Einwände zu artikulieren.

Sprachliche Fehlformen

Ursache ist in diesem Fall ein unzutreffender Sprachstil. Denn der heutige Christ hat zwar das Ziel der ihm vom Konzil zugesprochenen Mündigkeit noch längst nicht erreicht, doch macht ihn schon das Verlangen danach feinfühlig gegenüber einer Sprache, die sich offensichtlich auf Gegenkurs bewegt. Es ist die Sprache der Instruktion, mit der sich der Eindruck eines Gefälles von oben nach unten verbindet, wie es zwischen Lehrern und Schülern besteht. Nun steht außer Zweifel, daß die mit der Vermittlung der Gottesoffenbarung betraute Kirche gegenüber den Gläubigen „das Sagen hat". Doch verletzt sie seine Aufnahmebereitschaft an hochempfindlicher Stelle, wenn sie dabei in eine Sprache verfällt, die festzulegen anstatt ins Einvernehmen zu ziehen sucht, die also Rückfragen und Einwände abschneidet, bevor diese auch nur geäußert werden können. Denn im Lebensraum der Kirche gibt es keine passiven Mitglieder und keine bloßen Befehlsempfänger, da alle vom Gottesgeist „gesalbt" sind und deshalb, wie ein

halbvergessenes Schriftwort sagt, „nicht belehrt zu werden brauchen" (1 Joh 2, 27). Ihnen ist, mit einem Pauluswort gesprochen, die Botschaft, schon bevor diese an sie ergeht, als geistgewirkter Brief „ins Herz geschrieben" (2 Kor 3, 3). Und sie alle vernehmen das äußere Wort zugleich im Zuspruch des von Augustin entdeckten „inwendigen Lehrers".

Gleiches gilt aber auch von der Sprache der Imperative und Direktiven. Sie kommt schon deshalb beim heutigen Menschen nicht an, weil er durch die Hölle der Diktaturen hindurchgegangen ist, in denen grundsätzlich der Befehlston herrschte. Aus dieser Zeit der Unterdrückung und Kommandowirtschaft blieb ihm eine Allergie gegenüber jeder Äußerung, die mit dem Anschein einhergeht, ihm eine Meinung aufzuzwingen oder ihn zu bestimmten Verhaltensweisen zu nötigen.

Indessen hängt der tiefere Grund mit der unverkennbar gewandelten Glaubenserwartung zusammen. Während die Kirchenspitze noch immer – und immer nachdrücklicher – auf ihrer moralischen Autorität beharrt und mitunter sogar den Eindruck erweckt, als sähe sie ihre Hauptaufgabe darin, die Menschen zur Einhaltung der sittlichen Ordnung zu bewegen, richtet sich die konkrete Glaubenserwartung, stimuliert durch die Existenznot des heutigen Menschen, auf eine Botschaft der Angstüberwindung und spirituellen Erneuerung, also auf Worte der Hoffnung, der Ermutigung und des Trostes. Je stärker sich diese Erwartung ausprägt, desto mehr wird, ganz unwillkürlich, der Widerstand gegen eine moralisch akzentuierte Doktrin wachsen. So gesehen geht es heute um die Frage, ob es weiterhin bei der Ungleichzeitigkeit von Angebot und Nachfrage bleiben muß, zumal das Evangelium von seinem Selbstverständnis her weit weniger sittliche Wegweisung als vielmehr eine Botschaft ist, die auf die Erhebung des Menschen und eine Verwandlung seiner Lebenswelt abzielt.

Insofern ist heute ein Paradigmenwechsel angesagt, der dem Lehramt um so leichter fallen sollte, als es primär im Dienst der Heilsverkündung und nicht der Disziplinierung des Menschen steht. Denn Jesus ist, wie Reinhold Schneider gegen eine eingefleischte Ansicht hervorhob, nicht der „Ordner der Welt", sondern ihr Befreier aus inneren und äußeren Zwängen. Vor allem aber ist er der Künder des neuen Gottes der grenzenlosen Erbarmung und bedingungslosen Liebe, den er durch sein kindlich vertrauendes „Abba – Vater" ans Licht gehoben und ebenso in seinem Wort wie in seinem Handeln vergegenwärtigt hat. Nicht weniger steht das Lehramt aber auch im Dienst des Menschen, der für die Sache Jesu gewonnen werden soll. Wie schon ein flüchtiger Blick auf seine Verfassung lehrt, ist das längst nicht mehr der Mensch der überschäumenden Lebenslust, der gebändigt und zur Ordnung gerufen werden muß, sondern der mit sich selbst überworfene, in seinem Lebenswillen geschwächte, von innen und außen her angefochtene und geängstete Mensch, der indessen erstaunlich genau den Vorzugsadressaten des Evangeliums entspricht: den Menschen des „gebrochenen

Herzens", den „Bedrückten und Beladenen", den „Armen" und „Trauernden", den „Sanften" und „Hungernden", den „Barmherzigen" und „Friedfertigen", denen die Seligpreisungen Jesu gelten.

Eine ausgesprochene Sprachnot verbirgt sich auch hinter der stereotypen Wiederholung von Glaubensformeln. Denn der Christ glaubt im Unterschied zum Anhänger einer primären Schriftreligion wie des Islam nicht an Sätze, sondern an den, der sich in diesen Sätzen bekundet und dessen übersprachliches Wort diese Sätze umschreiben. Deshalb wollen diese Sätze, wie schon die Entwicklung vom apostolischen Glaubensbekenntnis zum liturgischen, auf die Konzilien von Nizäa und Konstantinopel zurückgehenden Credo zeigt, immer neu gefaßt, verdeutlicht und entfaltet werden. Ihre stereotype Wiederholung ließe den Glauben zu einem eindimensionalen Satzglauben erstarren und damit jener Gefahr verfallen, auf die um die Jahrhundertmitte schon der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber mit allem Nachdruck aufmerksam machte. Mehr noch: Die bloß formelhafte Wiederholung ließe den Glauben sogar Gefahr laufen, mit einer Ideologie verwechselt zu werden. Das aber käme seiner schlimmsten Verzerrung gleich; denn Ideologien sind nun einmal die programmatischen Selbstdarstellungen autoritärer Systeme, also jener Herrschaftsformen, von denen sich die Kirche im Interesse ihrer Identität und Glaubwürdigkeit nicht nachdrücklich genug abgrenzen kann. Insofern verdichtet sich die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels zu der Forderung eines „Sprachwechsels", wie er Paulus vorschwebt, wenn er sich in seiner Sorge um die verunsicherten Gemeinden zu dem Wunsch steigert: „Ich wollte, ich könnte jetzt bei euch sein und euch mit anderer Stimme zureden; so aber bin ich ganz ratlos" (Gal 4, 20).

Mit anderer Stimme

Wie aber müßte gesprochen werden, wenn die aufgetretenen Sprachbarrieren fallen sollen? Doch dieser Frage muß eine andere vorgeschaltet werden: Wie kann überhaupt anders als instruktiv und appellativ gesprochen werden? Ist damit das Repertoire der menschlichen Sprech- und Ausdrucksfähigkeit nicht bereits ausgeschöpft? So sehr dieser Einwand im Interesse der modernen Informationsgesellschaft und damit im Zug der Zeit liegt, erhebt dagegen doch schon die Dichtung Einspruch. Nach Gertrud von le Fort ist die Sprache, besonders in ihrer dichterischen Ausgestaltung, „eine Form der Liebe", und das besagt, in erster Linie das Medium der menschlichen Zuwendung und dann erst das Instrument des Informationstransfers. Entscheidungsinstanz ist in diesem Fall jedoch nicht die Poesie, sondern das Evangelium und mit ihm die in ihrer sprachtheoretischen Bedeutung viel zuwenig gewürdigte Sprachleistung Jesu.

Nun steht außer Zweifel, daß Jesus auch Forderungen erhoben und im Impera-

tiv zu seinen Hörern gesprochen hat. Mehr noch: Nie wurden höhere Forderungen erhoben als durch ihn. Und er wendet sich damit unterschiedslos an alle, sogar an diejenigen, von denen er weiß, daß sie damit weit überfordert sind. Gerade ihnen, den ohnehin schon von ihrer Lebenslast Erdrückten, gebietet er: „Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir . . .; denn mein Joch ist sanft und meine Bürde leicht" (Mt 11, 29f.). Mit diesem Zusatz nimmt er nichts davon zurück, daß er ihnen mit seinem Liebesgebot, das sogar die Feindesliebe umschließt, das Härteste abverlangt hat, das jemals Menschen, dazu noch ohnedies geschlagenen, zugemutet wurde. Wie kann er trotzdem dieses Joch „sanft" und diese Last „leicht" nennen? Die Erklärung gibt der Vordersatz: „Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten: ich will euch Ruhe geben!" (Mt 11, 28).

Noch bevor er die Forderung erhebt, zieht er die Adressaten dieses Anrufs an sein Herz. Denn die von ihm verheißene Ruhe ist die Lebensgemeinschaft mit ihm, die Zuwendung seiner Kraft, die nach der Erfahrung des Apostels Paulus gerade in den Schwachen zum Tragen kommt (2 Kor 12, 9). Davon könnte aber nicht die Rede sein, wenn nicht schon vom Zuspruch selbst die Kraft ausginge, die er verheißt. Nach dem Verständnis des Evangeliums vermag das gesprochene Wort weit mehr, als nur mitzuteilen und zu informieren. Es kann auch erwecken und aufrütteln oder aber beruhigen, trösten, vergewissern und vergegenwärtigen. Dann ergeht es dem Hörer wie dem schlafenden Petrus in der Kerkerszene, den der Engel mit einem Rippenstoß aufweckt, um ihn in die Freiheit zu führen (Apg 12, 7); es ergeht ihm wie den Kranken, denen Jesus die heilende Hand auflegt, wie den verzweifelnden Emmaus-Jüngern, in denen er den Herzensbrand entfacht (Lk 24, 32), wie der untröstlichen Mutter, die er mit seinem „Weine nicht!" aufrichtet, schon bevor er den verstorbenen Sohn zum Leben erweckt (Lk 7, 13), wie dem um das Leben seiner Tochter bangenden Vater, den er mit seinem Anruf „Keine Angst, glaube nur!" (Lk 8, 50) mit neuer Zuversicht erfüllt, und wie dem sinkenden Petrus, den er dem Abgrund der Todesangst entreißt (Mt 14, 30f.).

Kein Zweifel also: Im Sinn des Evangeliums ist das Wort mehr als nur Mitteilung: es erweckt, es rüttelt auf, es überführt, es ermutigt, es tröstet, es schenkt Gewißheit und Gegenwart. So spricht Paulus, um nur wenige Beispiele anzuführen, an einer herausragenden Stelle seines Römerbriefs nicht nur vom Wachwerden; vielmehr bewirkt er es auch, wenn er seinen Adressaten zuruft: „Jetzt ist die Stunde da, vom Schlaf aufzustehen . . . die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist da!" (Röm 13, 11f.). Und eine nicht geringere Wirkung geht von der Variationenfolge aus, mit welcher der Hebräerbrief das alttestamentliche Schriftwort „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht" (Hebr 3, 7-4, 13) aktualisiert. Und wirkt es nicht wie eine beruhigende Handauflegung, wenn der Erste Johannesbrief den kühnen Satz, daß wir „vom Tod zum Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben" (3, 14), mit der beruhigenden Zusicherung erläutert: „Wenn unser Herz uns anklagt: Gott ist größer als unser Herz; er

weiß alles" (1 Joh 3, 20)? Zweifellos bleibt es auch nicht beim bloßen Wunsch, wenn Paulus im Philipperbrief versichert: „Und der Friede Gottes, der alles Begreifen übersteigt, wird eure Herzen und Gedanken in Christus Jesus bewahren" (4, 7). Von der Gewißheit, daß das Gesagte von den Hörern Besitz ergreift, leben insbesondere die johanneischen Ich-bin-Worte; so etwa, wenn Jesus die Frage, wohin er gehe, mit dem Satz beantwortet: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich" (14, 6).

Den Höhepunkt der Sprachgewalt erreicht das Evangelium aber fraglos an der Stelle, an welcher Jesus gegen Ende seines Abschiedsgebets das Knechtsgewand der Niedrigkeit und des Bittens abwirft, um von seinem Gott die ihm seit Ewigkeit zukommende Herrlichkeit für die Seinen einzufordern: „Vater, ich will, daß die, die du mir gegeben hast, dort bei mir seien, wo ich bin, damit sie die Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt vor Grundlegung der Welt" (Joh 17, 24). Alles rücke hier in den „Schatten eines majestätischen Ich will", meint Ernst Käsemann bei der Erklärung dieser kaum auszulotenden Stelle. Er hätte richtiger von dem „Licht" sprechen sollen, das von diesem Wort ausgeht und Tiefen der Sprache ausleuchtet, die noch immer nicht voll ergründet sind. Unwillkürlich stellte sich das Bild von der „Hand" ein, als es darum ging, die im Evangelium genutzten Sprachqualitäten zu verdeutlichen. Das „Ich will" ist die zur Sprache gewordene Heilshand, die den Hörer dorthin führt, wo das menschgewordene Wort am Herzen des Vaters ruht (Joh 1, 18), wo ihm alles vom Vater übergeben und mitgeteilt ist und wo deshalb alles religiöse Reden, christlich gesehen, seinen Ursprung hat.

Niemals wird sich die Kirchensprache zu dieser Höhe erheben können. Aber schon der Vergleich damit ist dazu angetan, sie zu heilsamer Selbstkritik und zur Überprüfung ihres eingeschliffenen Sprachverhaltens zu veranlassen. Im Aufblick zu diesem Ideal wird sie unwillkürlich in einen Lernprozeß geraten, der ihr zu wenigstens partieller Wiedergewinnung der verlorenen Sprachqualitäten verhilft. Dabei wird ihr die Not der Zeit und des Menschen dieser Zeit ein zusätzlicher Lehrmeister sein. Voraussetzung dessen ist freilich, daß die Kirche deutlicher als bisher begreift, daß ihr durch ihre Sendung in erster Linie eine therapeutische Aufgabe gestellt ist, weil es nur so dem ihr übereigneten Heil entspricht, das seinem ganzen Wesen nach auf Heilung abzielt. Das größte Unheil in der heutigen Lebenswelt besteht aber offensichtlich in der um sich greifenden sozialen Unterkühlung, die die Menschen einander entfremdet und auseinandertreibt. Hier müßte der Aufblick zur Sprachwelt des Evangeliums einsetzen, in der vorzugsweise in solidarisierender, bestärkender, erweckender und tröstender Absicht gesprochen wird, gestützt auf die Liebe, die (nach 1 Joh 4, 16) Gott zu uns hegt.

Krank ist vor allem aber der Mensch dieser Zeit, der sich wie nie zuvor von der durch Kierkegaard diagnostizierten „Krankheit zum Tode" befallen fühlt. Ihre Symptome sind überdeutlich: Angst, Resignation, Lebensverdrossenheit und jene

stumme Selbstverweigerung, die letztlich der Verzweiflung entstammt. Wer einmal an sich erlebt hat, wie wunderbar ihn ein gutes, teilnehmendes oder anerkennendes Wort aufzurichten vermag, wird nicht daran zweifeln, daß bei der Therapie dieser existentiellen „Todeskrankheit" in erster Linie der worthafte Zuspruch gefragt ist.

Er wird, um effektiv zu sein, zunächst in „überführender" Form ergehen müssen, da es die heutige Lebenswelt darauf angelegt hat, dem Menschen sein tatsächliches Elend zu verheimlichen oder doch auszureden. Wie beim Verfahren des barmherzigen Samariters wird auf den reinigenden Wein das lindernde Öl folgen müssen, also das Wort des Trostes und der Ermutigung. Das meiste vermag aber die schlichte Zuwendung, sofern sie nur vom Willen zur Teilnahme und Solidarität getragen ist. Denn damit wird dem Adressaten des Zuspruchs jene Identifikationshilfe geboten, die Martin Buber im Auge hat, wenn er am Schluß seines Essays „Urdistanz und Beziehung" versichert: „Einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins." Damit beginnt der Heilungsprozeß, der sich beim einzelnen auf die Krankheit zum Tode, gesellschaftlich auf den sozialen Kältetod und im religiösen Bereich auf die Kirchenkrise bezieht. Auch sie wird in dem Maß überwunden, wie Christen wieder lernen, einander das Himmelsbrot des Selbstseins freigebig zu reichen[1].

ANMERKUNGEN

[1] Näheres dazu in meiner Abh.: Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik (München 1980) und in meiner Schr.: Menschsein und Sprache (Salzburg 1984)

Kurt Koch

Menschliche Sinnfrage und christlicher Glaube

„Eitelkeit, Eitelkeit und alles ist Eitelkeit." Diese Aussage stammt keineswegs von einem heutigen Menschen, der vollends resigniert hat, aber auch nicht von einem hochnäsigen jugendlichen Miesmacher von heute. Diese Aussage steht vielmehr in der Heiligen Schrift, genauerhin im Alten Testament, und sie will zum Ausdruck bringen, daß all das, was der Mensch in seinem Leben erreichen oder genießen kann, eitel ist, deshalb keiner Mühe wert und damit – sinnlos. Da dieser Spruch im Hebräischen „Hawel hawelim hakol hawel" heißt, hat der Philosoph Joseph M. Bochenski diese Lebenseinstellung als „Hawelismus" gekennzeichnet und von ihr gesagt, sie habe nicht nur in der Geschichte einen gewaltigen Einfluß auf die Menschen ausgeübt, sondern übe ihn auch heute weiterhin aus[1]. In der Tat erweist sich der „Hawelismus" als der extremste Ausdruck einer fundamentalen Sinnkrise, die wir heute erleben. Auf diese Sinnkrise und Orientierungslosigkeit muß in einem ersten Schritt kurz eingegangen werden, um dann in diesem Problemkontext die Sinnfrage des Menschen in theologischer Sicht als hilfreiche Antwort formulieren zu können[2].

Diagnostischer Versuch: Orientierungsarmut und Dominanz der Zweckfrage

Auf das erste Zusehen hin wird die Sinnfrage als äußerst harmlos und selbstverständlich, wenn nicht gar akademisch erscheinen. Dies gilt freilich nur für jene Menschen, die ihr Leben als erfüllt und geglückt betrachten. Sobald dies jedoch nicht oder nicht mehr der Fall ist, wird die Sinnfrage zur virulentesten aller Fragen des Menschen. Das Wachwerden der Sinnfrage im Leben des Menschen ist insofern der deutlichste Indikator einer elementaren Krise. Diese Sinn- und Orientierungskrise hängt dabei unmittelbar mit den Entwicklungsprozessen der jüngeren Vergangenheit zusammen, von denen die wichtigsten Facetten wenigstens kurz beim Namen genannt werden sollen.

1. *Individualisierung der Lebensstile und orientierungslose Desolidarisierung.* Die achtziger Jahre werden zweifellos als jene Zeit in die Geschichte eingehen, in der im Westen die Verbindlichkeit von Lebensformen und Institutionen rapide abnahm und sich für den einzelnen Menschen die individuellen Wahlmöglichkeiten potenzierten. Für die Großzahl der Menschen jedenfalls konnten sich die Möglichkeiten selbstverantworteter Lebensgestaltung – beispielsweise durch die

Flexibilisierung der Arbeitszeiten wie durch die Vielfalt der Urlaubsangebote – in einem solchen Ausmaß erweitern, daß der Schritt von der gesteigerten Freiheit bis zur Beliebigkeit oft nur noch minimal ist. Dieser Zugewinn an individueller Freiheit ist zwar zunächst als äußerst wertvoll zu würdigen. Auf der anderen Seite erweist er sich aber dort als problematisch, wo jener Sinn für Solidarität und Gerechtigkeit schwindet, der zur großen Tradition Europas gehört und dem die Freiheit der anderen Menschen ebenso wichtig ist wie die eigene. Dort droht der Zuwachs an individualisierten Lebensmöglichkeiten mit einer wachsenden Orientierungslosigkeit zu korrelieren, so daß sich die Menschen immer mehr als „Orientierungswaisen" präsentieren.

In dieser Dialektik liegt das Grundproblem der gegenwärtigen Gesellschaft beschlossen. Die vom Wiener Pastoraltheologen Paul M. Zulehner und vom Soziologen Hermann Denz vorgelegte Kulturdiagnose[3] konnte jedenfalls als Ergebnis zutage fördern, daß der heutige Mensch einen hohen Anspruch auf Eigen- mächtigkeit, Selbstbestimmung und Autonomie für sich reklamiert. Eng damit verbunden sind ein hoher Autoritarismusschwund und ein dezidierter Abschied von den als Fremdbestimmung erfahrenen Obrigkeiten, und zwar in der Gesellschaft genauso wie in der Kirche: Der heutige Mensch will selbst über sein Leben und seinen Sinn entscheiden und erklärt sich deshalb nicht mehr bereit, uneingeschränkt und von vornherein denen recht zu geben, die „oben" sind. Diese heute dominierende Lebensbestimmung der Menschen hat freilich auch ihren Preis. Der einzelne Mensch ist nämlich völlig auf sich selbst zurückgeworfen. Und diese radikale Tendenz zur Singularisierung des einzelnen Menschen äußert sich vor allem in der Vervielfältigung von Kontakten bei gleichzeitiger Abnahme ihrer personalen Intensität.

Damit aber wird die Kehrseite des gewaltigen Individualisierungsschubs der Gegenwart deutlich. Denn der Anspruch des heutigen Menschen auf freiheitliche Selbstbestimmung geht zumeist nicht mit einem Zuwachs an zwischenmenschlicher Solidarität einher. Der heute weitverbreitete Individualismus korreliert vielmehr mit Desolidarisierung, dies heißt mit einem katastrophalen Mangel an belastbarer Solidarität; und die moderne Freiheit ist der großen Gefahr ausgesetzt, unsolidarisch gelebt zu werden. Denn für die Lebensart des modernen Menschen ist – mit dem Züricher Paardynamiker Jürg Willi gesprochen – die „unbezogene Selbstverwirklichung" charakteristisch[4]. In dieser vorherrschenden Lebenshaltung liegt es zutiefst begründet, warum es heute kaum mehr verbindliche Sinnannahmen unter den Menschen gibt, warum man vielmehr von einem unverbindlichen „Sinncocktail" sprechen muß, den sich die einzelnen Menschen aus den verschiedensten Sinnsystemen, die sich in der heutigen Gesellschaft konkurrenzieren, selbst zusammenmixen.

2. *Diesseitsverschlossene Sinnkompensationen mit Leistungszwecken.* Unverbindlichkeit und keineswegs Eindeutigkeit ist ein hervorstechendes Merkmal

unserer modernen Kultur. Von daher ist es kein Zufall, daß zwei Basalsätze die Grundhaltung der überwiegenden Mehrheit der Menschen in unserer modernen Gesellschaft am adäquatesten charakterisieren dürften: „Der Sinn des Lebens ist, daß man versucht, dabei das Beste herauszuholen", und: „Wenn man sein Leben gelebt hat, ist der Tod der natürliche Ruhepunkt." Auf dem Hintergrund der europäischen Geistesgeschichte muß man mit Paul M. Zulehner diese Diagnose noch radikalisieren: „Die meisten Menschen verstehen ihr Leben nicht christlich, sondern mehrheitlich stoisch." [5] Dies bedeutet, daß wir gegenwärtig in einer Kultur mit einer ausgeprägten Diesseitsorientierung leben, die engstens mit dem oben aufgezeigten Individualismusschub zusammenhängt. Kulturdiagnostische Untersuchungen haben jedenfalls gezeigt, daß reine Diesseitigkeit auf den Individualismus einen derart starken Einfluß ausübt, daß man diesen Zusammenhang auf die diagnostische Kurzformel bringen kann: „Je diesseitiger jemand ist, desto individualistischer ist er auch." [6]

Mit dieser individualistischen Diesseitsorientierung in unserer Kultur geht aber auf der anderen Seite durchaus eine neue Sinndogmatik einher, und zwar dahingehend, daß sich neue und gemeinsam verbindliche Sinnannahmen durchsetzen, die freilich ganz und gar diesseitsorientiert sind. Diese Sinnannahmen hängen dabei engstens mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen zusammen, das einen weiteren Wurzelgrund der heutigen Sinnkrise bildet und das bereits Immanuel Kant programmatisch auf den Begriff gebracht hat: „Nur das, was wir selbst *machen* können, verstehen wir aus dem Grunde." [7] In der Tat versteht sich der neuzeitliche Mensch, und zwar in allen Variationen des modernen Selbstverständnisses, vornehmlich als handelndes Subjekt, als Täter, als Homo faber und damit als Herr seiner selbst, der sich allein mit seinem Handeln und Herstellen, seinem Leisten und Machen identifizieren und von daher auch seinen Lebenssinn definieren will.

In der neuzeitlichen Anthropologie gilt der Mensch vor allem als das „handelnde Wesen". Bei dieser anthropologischen Grundüberzeugung versteht es sich von selbst, daß auch die Sinnfrage zu einer Sache des Handelns, des Machens und des Leistens geworden ist. Ablesbar ist dies vornehmlich daran, daß sich der neuzeitliche Mensch in seinem alltäglichen Leben mehr auf Zwecke konzentriert denn auf den Sinn und deshalb aus ist auf Sachlichkeit, Nutzen und Gewinn. Dort aber, wo die Sinnorientierung durch die Zweckausrichtung ersetzt wird und wo dementsprechend der Sinn des Lebens an den menschlichen Leistungen festgemacht wird, droht der Lebenssinn der Menschen, besonders natürlich jener Menschen, die der Leistung nicht mehr mächtig sind, fraglich oder zumindest äußerst labil zu werden. Denn der Sinn des Lebens muß dann der Leistungskonkurrenz standhalten, bei der die daraus abgeleiteten Rangfolgen Aufschluß geben sollen über den „Wert" des Lebens.

Therapeutischer Entwurf: Menschliche Sinnfrage und christlicher Glaube

Wenn der Mensch in seiner Leistung sucht, was ihm die Leistung aber gar nicht zu geben vermag, nämlich die Anerkennung und Rechtfertigung seines ihm offensichtlich als rechtfertigungsbedürftig erscheinenden Lebens, dann steht er in der permanenten Versuchung, alles, was er tut, als Mittel zum Zweck zur Herstellung seines Lebenssinns zu benutzen. Diese Lebensorientierung führt jedoch den Menschen spätestens dann, wenn er an die Grenzen seiner Leistungsmöglichkeiten gelangt, in eine tiefe Krise, in der ihm – in „hawelistischer" Manier – alles als sinnlos erscheint. Von daher wird einsehbar, daß sich die heute dominierende Leistungsorientierung auch der Sinnfrage als die Kehrseite des eingangs beschriebenen „Hawelismus" herausstellt; sie ist geradezu als der Versuch zu diagnostizieren, die stets drohende „hawelistische" Versuchung zu verdrängen.

Mit diesem kurzen Versuch einer Diagnose des Sinnbewußtseins des heutigen Menschen und der in der gegenwärtigen Gesellschaft dominierenden Sinndogmatik ist der doppelt-eine Problemkontext skizziert, innerhalb dessen sich die Sinnfrage des Menschen in theologischer Sicht erst adäquat stellen läßt. Dabei wird es nicht erstaunen, daß sich ihre Beantwortung kritisch auseinandersetzen muß mit den vorher beschriebenen Sinnannahmen des heutigen Menschen. Zugleich aber gilt es die berechtigte Hoffnung zu verifizieren, daß der christliche Glaube ein befreiendes Wort zu den Aporien zu sagen vermag, in die die Sinnfrage des heutigen Menschen leicht führt, und daß er folglich eine Antwort bereithält, nach der auch der heutige Mensch in der Tiefe seines Herzens durchaus Ausschau hält.

1. *Dankbare Wahr-Nehmung der göttlichen Wahr-Gebung des Sinns.* An erster Stelle muß auf die elementare Grenze der neuzeitlichen Grundüberzeugung vom Menschen als eines handelnden Wesens hingewiesen werden. Da sich der Mensch in seinem Handeln und Wirken selbst verwirklicht, da der Mensch in seinem Tun immer über sich hinausgeht und seine bisherigen Grenzen überschreitet und da der Mensch darin immer mehr nicht nur seinen Horizont erweitert, sondern auch sein Sein mehrt, je kreativer sich sein Handeln darstellt, ist die Wirklichkeit des Menschen gerade nicht aufgrund seiner Taten und Leistungen definierbar. Insofern aber gilt die neuzeitliche Behauptung, daß der Mensch wesentlich ein handelndes, tätiges und wirkendes Subjekt ist, nur in einem eingeschränkten Sinn. Dies aber bedeutet, daß es in letzter Instanz nicht der Mensch sein kann, der über sich selbst zu entscheiden vermöchte; und wie es nicht der Mensch sein kann, so auch keine weltliche Instanz. Denn das Urteil darüber, was der Mensch in Tat und Wahrheit ist und worin der Sinn seines Lebens liegt, ist allen endlichen Personen und irdischen Instanzen gerade entzogen. Sie steht vielmehr einzig und allein Gott zu. Denn über das Sein der Person und damit über den Sinn ihres Lebens wirklich kompetent zu entscheiden, kann nur derjenige, der die Person zur Person macht; und dies ist Gott allein.

Diese Grundüberzeugung des christlichen Glaubens enthält die frohe Gewißheit, daß die Leistung des Menschen zwar durchaus sein Recht ist, auf gar keinen Fall aber seine Rechtfertigung oder Sinngebung. Und dies ist eine Gewißheit, die dem Menschen selbst zugute kommt, auch und gerade demjenigen, dem eine mögliche Sinngebung seines Lebens durch Arbeit und Leistung endgültig verwehrt ist. Mag es während des alltäglichen Lebensvollzugs durchaus wahr sein, daß der Mensch aus sich etwas machen und sich selbst verwirklichen kann, und mag der Mensch in den Augen anderer wie in seinen eigenen Augen als das erscheinen, was er aus sich gemacht hat, so ist er doch vor Gott, seinem Schöpfer, überhaupt nicht in der Lage, aus sich selbst etwas zu machen. Eben deshalb gilt es in theologischer Sicht von Grund auf zu bestreiten, daß die Person sich selbst konstituieren und ihren Lebenssinn herstellen kann. Sie kann sich vielmehr nur dankbar empfangen aus der Hand ihres Schöpfers, der sie definitiv in ihrer schöpfungsgemäßen Schönheit anerkennt.

In theologischer Sicht kann der Mensch folglich den Sinn seines Lebens weder herstellen noch bewerkstelligen; er kann ihn vielmehr nur dankbar empfangen: in der gläubigen Wahr-Nehmung des ihm von Gott immer schon Wahr-Gegebenen. Indem der Mensch dessen innewird, daß er sich nicht selbst verdankt, besteht der Sinn seines Lebens darin, sich selbst hinzunehmen und sein Dasein immer wieder neu als eine sinnvolle Gabe zu empfangen, die ihm dann selbstverständlich auch zu einer lebenslänglichen Aufgabe wird. Diese Wahrnehmung aber macht aus dem Menschen eine dankbare Person. Menschliches Leben in der Sicht des christlichen Glaubens ist deshalb vom Urakt der Dankbarkeit so elementar geprägt, daß der Mensch auf ursprüngliche Weise im Danken tätig wird. Denn in der Logik des christlichen Glaubens erweist sich der Mensch zunächst gerade nicht – wie im neuzeitlichen Selbstverständnis – als ein handelndes Wesen, nicht als „Homo faber", sondern als ein verdanktes und deshalb dankbares Wesen, als „Homo festivus".

Von daher versteht es sich von selbst, daß die Sinnerfahrungen des Menschen ihre erste, deutlichste und schönste Artikulation im Fest finden. Denn das Fest ist – gemäß der sensiblen Definition des Philosophen Josef Pieper – „die höchste Form der Bejahung": „Ein Fest feiern heißt: die Bejahung des Sinngrundes der Welt und die Übereinstimmung mit ihm, ja die Einbeschlossenheit in ihm, auf unalltägliche Weise darzuleben und vollziehen."[8] Indem der Mensch nämlich in der Freude des Festes sein Ja zum Ganzen feiert, wird er im tiefsten des Sinnes seines Lebens wie der ganzen Schöpfung gewahr. Was vom Fest ganz allgemein gilt, ist in besonderer Weise von der christlichen Liturgie zu sagen. Sie ist die höchste Verdichtung dessen, was die letzte und tiefste Sinnbestimmung des menschlichen Lebens ausmacht. Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens entscheidet sich deshalb in christlicher Perspektive zuerst und zuletzt an der Festfähigkeit und Liturgiebedürftigkeit des heutigen Menschen. Während nämlich der Mensch, der immer und überall Zwecke verfolgt und der nur auf Sachlichkeit, Nutzen und

Gewinn aus ist, besondere Schwierigkeiten mit dem Gottesdienst empfindet und verspüren muß, da dieser ihm als überflüssiges Gepränge oder gar als müßige Spielerei erscheint, vermag nur derjenige Mensch Gottesdienst zu feiern, der erkennt, daß Liturgie überhaupt keinen Zweck verfolgt, daß ihr aber sehr wohl Sinn zukommt, da sie einen Lebensraum für das Mysterium ermöglicht, in dem sich der Mensch bewegen, entfalten und den Sinn seines Lebens finden und feiern kann.

2. *Verheißung einer integralen Totalität des Lebenssinns.* In der Freude des Festes und der Liturgie feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen und wird dessen ansichtig, daß seine Sinnfrage nicht von diesem Ganzen abgelöst werden kann, daß sie vielmehr „auf das Ganze" geht. Daß nämlich jeder Teilsinn im menschlichen Leben nur dann zu tragen vermag, wenn er integriert werden kann in denjenigen Sinn, der dem Ganzen zukommt, wird bereits in einer Analyse des menschlichen Erlebnisgeschehens deutlich. Vor allem Wilhelm Dilthey hat eindrücklich gezeigt, daß es in allem menschlichen Erleben immer um ein elementares Verhältnis von Teil und Ganzem geht. So haben beispielsweise Wörter gewiß ihre Bedeutungen; doch diese bleiben vage und werden klar erst durch den Gebrauch der Sprache, genauerhin im Zusammenhang des ganzen Satzes. Ebenso haben Sätze gewiß Sinn, aber letztlich nur als Elemente eines größeren Text- und Redezusammenhangs, der seinerseits ein höheres Sinnganzes darstellt. Wie die Wörter im Satz, so gewinnen auch die einzelnen Sinnerlebnisse im menschlichen Leben ihre eigentliche Bedeutung erst im Kontext einer ganzen Lebenssituation, so daß wir die uns widerfahrenden Ereignisse nur insofern als sinnvoll erleben, als wir sie auf das Ganze unseres Lebens beziehen können.

Wie aber ist dies möglich, da sich das Ganze unseres persönlichen Lebens doch, solange unser Leben währt, noch in einem unabgeschlossenen geschichtlichen Prozeß befindet? Der Mensch jedenfalls ist ein elementar zeitliches Wesen. Er lebt – jetzt – in der Gegenwart, hat aber die Vergangenheit – schon – hinter sich und die Zukunft – noch – vor sich. Deshalb wird ihm die Zeit zum großen Problem, auch und gerade bei seiner Sinnfrage. Von daher ist es zu verstehen, daß von den drei Zeitdimensionen im durchschnittlichen Empfinden des heutigen Menschen die Vergangenheit dominiert. Demgemäß erfährt sich der Mensch vor allem vom Erbe seiner Vergangenheit geprägt: entweder positiv bevorteilt oder aber negativ stigmatisiert. Seine Angst hingegen richtet sich auf die Zukunft. Und seine Gegenwart kommt ihm nicht selten vor wie ein Tunnel, von dem man nicht weiß, ob an seinem Ende eine lichtvolle Zukunft erscheinen oder ob er endlos sein wird.

Daß sich die Urangst des Menschen auf die Zukunft richtet, hat seinen Grund im spezifischen Kennzeichen dieser Zeitdimension. Dieses besteht darin, daß sie zwar noch nicht vorhanden ist, aber gerade als noch nicht vorhandene doch schon die Gegenwart intensiv bestimmt. Deshalb ist es die Zukunft, die unser Leben jeden Tag am meisten prägt. Insofern erweist sich die Zukunft nicht nur als die wirkmächtigste Dimension der Zeit, sondern es ist vielmehr auch die Zukunft,

von der her sich der Sinn des menschlichen Lebens allererst erschließen läßt. Denn des Ganzen unseres Lebens und seines Sinnes vermögen wir nur ansichtig zu werden im Vorblick und Vorgriff auf unsere Zukunft. Dies aber bedeutet, daß wegen der Geschichtlichkeit aller menschlichen Sinnerfahrung der Zukunft, und zwar ganz besonders der absoluten und letzten Zukunft, eine entscheidende Bedeutung für die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens im ganzen und der endgültigen Bedeutung der einzelnen Erlebnisse zukommt, worauf der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg mit Recht insistiert: „Die endgültige Bedeutung, das eigentliche *Wesen* der einzelnen Widerfahrnisse, die wir erleben, aber auch unserer eigenen Handlungen, wird erst durch die letzte Zukunft unseres Lebens entschieden, weil erst mit ihr das Ganze des Lebens sich rundet, das den Horizont für Sinn und Bedeutung aller seiner Einzelmomente bildet." [9]

Diese im alltäglichen Leben der Menschen nur implizit und unthematisch vorausgesetzte Totalität des menschlichen Lebenssinns wird aber ausdrücklich, freilich wiederum nur im Vorgriff auf die letzte Zukunft, in der religiösen Erfahrung sowie im religiösen Bewußtsein, und zwar derart, daß die einzelne Sinnerfahrung erlebt werden kann als Manifestation dieser Sinntotalität. Mit dieser notwendigen Verknüpfung der menschlichen Sinntotalitätserfahrung mit der Religion wird deutlich, daß der letzte Sinn des menschlichen Lebens nur von Gott empfangen werden kann und daß somit in theologischer Hinsicht die Sinnfrage und die Gottesfrage miteinander identisch sind. Dies läßt sich besonders schön veranschaulichen an der Lebenserfahrung des Beters, die sich in Psalm 73 niedergeschlagen hat [10]. Er ist das erschütternde und zugleich eindrückliche Gebet eines Glaubenden, der sich immer um das Leben aus dem Wort Gottes bemüht hat, der jetzt aber an seinem Leib Krankheit und Qual trägt und dem sein ganzes Leben zum Schmerz und zu reinem Widerspruch zu werden droht. Der Sinn seines Lebens wird ihm fraglich, er steht in der Gefahr, selbst an der Gegenwart Gottes in seinem Leben irre zu werden, und er fragt sich, ob nicht das Leben den Zynikern recht gibt. Doch der Beter begibt sich in das Heiligtum, wo er den Blick auf Gott zurückgewinnt. Und da ändern sich die Perspektiven. Denn der Beter tritt vor Gott und erfährt, daß er, wenn er Gott zurückgewonnen hat, nichts mehr braucht, daß ihm vielmehr in der Berührung mit Gott alles geschenkt ist: „Ich aber bleibe immer bei dir, du hältst mich an deiner Rechten. Du leitest mich nach deinem Ratschluß, und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit. Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde . . . Gott nahe zu sein, ist mein Glück" (Ps 73, 23–26, 28 a).

Dieser Psalm ist gerade in der heutigen Zeit von einer unverwelkten Aktualität. Denn er zeigt nicht nur, daß sich die Sinn- und Gottesfrage am harten Widerstand der Leidensfrage zu bewähren hat. Der Psalm ist auch ein beredtes Zeugnis dafür, wie ein Mensch gerade in seinem Leiden zu Gott zurückfindet und damit in der persönlichen Erfahrung der in Gott verwurzelten Sinntotalität auch des letzten

Sinnes seines Lebens ansichtig zu werden vermag, indem er die Erfahrung macht, daß Gott allein genügt. In dieser urreligiösen Erfahrung liegt denn auch die strikt theologische Antwort auf die Sinnfrage des Menschen beschlossen, wie sie ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat in der Mystik einer Teresa von Avila.

3. *Endgültige Sinnzukunft des Menschen über seinen Tod hinaus.* Wenn die Wirklichkeit Gottes die erste und letzte Antwort auf die Sinnfrage des Menschen darstellt, kann jene endgültige Zukunft, die das Ganze des menschlichen Lebens konstituiert und über die definitive Bedeutung aller seiner Einzelmomente entscheidet, unmöglich mit dem Tod des Menschen identisch sein. Zwar ist es gewiß wahr, daß im Tod des Menschen die Ganzheit seines Lebens in einer bis dahin gar nicht möglichen Abgeschlossenheit vor Augen tritt, zumindest in seiner Wahrnehmung durch seine Mitmenschen. Aber dem Tod kommt nicht die Kraft zu, diese Ganzheit des menschlichen Lebens zu konstituieren. Denn der Tod bricht das Leben des Menschen gerade ab und fragmentiert seine Sinnstruktur. In theologischer Sicht muß deshalb jener Grundüberzeugung widersprochen werden, die seit Martin Heideggers Daseinsanalytik geschichtswirksam geworden ist und die Menschen bis heute offensichtlich fasziniert.

Nach Heidegger kann der Mensch allein im „vorlaufenden" Wissen um den eigenen Tod in der Ganzheit seines Daseins existieren. Deshalb deutet er den Tod des Menschen als Vollendung des individuellen Daseins[11]. Die urmenschliche Frage nach der Vollendung seines Lebenssinns und damit nach der Ganzheit seines eigenen Seins weist nun nicht mehr über den Tod hinaus; vielmehr vermag der Mensch gerade in seinem Wissen um den eigenen Tod seine Ganzheit zu finden, und zwar bereits in seinem diesseitigen Leben. Damit aber wird der Tod zum letzten Entwurf des Menschen hochstilisiert. Er ist – in der treffenden Interpretation von Joseph M. Bochenski – „dem letzten Akkord eines Musikstücks ähnlich, der dem gesamten Stück den Sinn verleiht"[12]. Die letztlich nur als makaber zu bezeichnende Konsequenz, die daraus unfehlbar folgt, liegt darin, daß es der Tod ist, der dem Leben einen Sinn zu geben vermag, ja daß der Tod selbst der Sinn des menschlichen Lebens ist.

Dieser Grundüberzeugung Heideggers hat kein Geringerer als der französische Philosoph Jean-Paul Sartre heftig widersprochen. Wiewohl Sartre von derselben existentialistischen Voraussetzung des vorlaufenden Wissens des Menschen um seinen Tod und dessen Relevanz für das Selbstverständnis des Daseins ausging, hat er doch energisch betont, daß der Tod – weit davon entfernt, das Dasein des Menschen zu vollenden – das Leben gerade abbricht und ihm „jede Bedeutung" nimmt: „Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungelöst bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme unbestimmt bleibt."[13] Bei Sartre ist deshalb der Tod gerade nicht der Sinn des Lebens, sondern er beraubt es so sehr jeden Sinnes, daß das Leben überhaupt eine „passion inutile" ist, nämlich sowohl ein nutzloses Leiden als auch eine ebenso nutzlose Leidenschaft.

In theologischer Sicht ist es durchaus aufregend, daß die These Sartres – abgesehen freilich von der letztgenannten Konsequenz – den biblischen Vorstellungen des Todes nähersteht als die Überzeugung Heideggers. Denn bereits nach alttestamentlicher Auffassung bedeutet der Tod die Trennung des Menschen von Gott als der Quelle des Lebens und allen Lebenssinns. Deshalb kann der Abbruch dieser Gemeinschaft durch den Tod ebensowenig zugleich die Vollendung des menschlichen Lebens zu seiner Ganzheit sein wie der Tod nicht verstanden werden kann als jene Tat des Menschen, mit der er selbst sein Leben vollendet. Da der Tod vielmehr der Grundintention des Lebendigen auf seine Ganzheit widerspricht, ist mit Wolfhart Pannenberg vielmehr die radikale Frage zu stellen, „ob man angesichts des Todes überhaupt sinnvoll von einer Vollendung individueller Existenz sprechen kann, ob nicht vielmehr der Tod alle Vollendung so radikal zunichte macht, daß Vollendung – wenn überhaupt – nur jenseits des Todes möglich wäre und nur im Lichte solcher jenseitigen Vollendung ihr Abglanz im gegenwärtigen Leben wahrnehmbar werden kann“ [14].

Diese Frage ist heute auch an die Sinntherapeutik von Viktor E. Frankl zu stellen[15]. Sein großes Verdienst besteht zwar ohne jeden Zweifel darin, daß er die „adelige“ Bedrohung des Menschen als „von und zu“, nämlich von „Nichts zu Nichts“, beziehungsweise von Geburt zum Tod klarsichtig erkannt hat, um dem Menschen von daher zu helfen, seine Vergangenheit in das ganze Leben zu integrieren, also Vergänglichkeitsbewältigung auf dem Weg der Vergangenheitsbewältigung zu ermöglichen. Auf der anderen Seite aber drängt sich doch die theologische Rückfrage auf: Wenn Frankl in der Vergangenheit die bleibende Ernte eines Menschenlebens erblickt und wenn er das „einmal Gezeitigte“ zu dem „für immer Verewigten“ erklärt, wird dann nicht die Vergangenheit eines Menschenlebens derart verabsolutiert, daß der Mensch doch seine Vollendung in seinem Tod findet? In theologischer Sicht aber kann gerade nicht im Tod gleichsam der Erwecker zum ewigen Leben erblickt werden, sondern allein in Gott, der die Lebensmacht hat, den Menschen aus dem Tod aufzuerwecken. Eben deshalb ist die Vollendung des menschlichen Lebens zu seiner Ganzheit und damit die endgültig-gültige Beantwortung der Sinnfrage nur jenseits des Todes möglich in jenem Gerichtsgeschehen, das der christliche Glaube mit dem eschatologischen Symbol des „Fegefeuers“ zum Ausdruck bringt. Trotz aller problematischen Bebilderung dieser Vorstellung und ihrer kerygmatisch-katechetischen Verwendung in der Vergangenheit betont Paul M. Zulehner mit Recht, „daß die Botschaft vom Fegefeuer so richtig und wichtig ist, daß man sie erfinden müßte, gäbe sie es nicht. Denn die Botschaft lautet: Du Mensch hast das Recht, als Fragment in den Tod zu gehen. Denn im Tod, durch ihn hindurch, wird Gott ausheilen, in einem schmerzlichen Vorgang wird er dich in der Kraft des Feuers seiner Liebe ‚schalom‘, also himmelsfähig machen.“ [16]

Präzis darin liegt die tröstliche Aus-Sicht des christlichen Glaubens für die Sinnfrage des Menschen. Denn sie erwartet die letzte Antwort auf die Sinnfrage

des Menschen und auch auf die Gerechtigkeitsfrage in der Gestalt der hartnäckigen Theodizeefrage von Gott selbst und deshalb von der Eschatologie; und dies noch aus einem weiteren äußerst realistischen Grund. Die Lebensganzheit des einzelnen Menschen kann in theologischer Sicht auch deshalb nicht mit seinem Tod abschließend in Erscheinung treten, weil der Sinn des individuellen Lebens unentwirrbar verflochten ist mit dem Lebenszusammenhang der ganzen Gesellschaft, deren Glied der einzelne Mensch ist, und über diese Gesellschaft hinaus mit dem Lebenszusammenhang der ganzen Menschheit und Schöpfung. Hier liegt es begründet, warum der christliche Glaube die letztgültige Entscheidung über das Leben der Menschen mit Gericht und Auferweckung aus dem Tod an das Ende der Menschheitsgeschichte verweist und mit der Vollendung der Menschheit in der Gemeinschaft des Reiches Gottes in Frieden und Gerechtigkeit verbindet.

4. *Jenseitige Sinnerfüllung und diesseitige Solidaritätsförderung.* Die eschatologischen Hoffnungssymbole des christlichen Glaubens – Auferweckung als Verheißung der Vollendung des Menschen als Individuum und Reich Gottes als Verheißung der Vollendung der ganzen Gesellschaft – haben sowohl die persönliche Identität des individuellen Menschen als auch den gesellschaftlichen und politischen Frieden zum Thema. Charakteristisch für den christlichen Glauben ist dabei gerade die unlösbare Verknüpfung von Auferweckungshoffnung und Erwartung des Reiches Gottes; und in dieser Verbindung äußert sich die untrennbare Einheit von individueller und gesellschaftlicher Bestimmung des Menschen. Nimmt man diese unaufkündbare Einheit ernst, wird man in der Ortszuweisung der letzten Antwort auf die Sinnfrage des Menschen in der Eschatologie auf keinen Fall eine billige Vertröstung nach dem Tod oder gar eine verhängnisvolle Projektion eines egoistischen Verlangens der Menschen erblicken können, wie dies vor allem Ludwig Feuerbach getan hat. Nach ihm zeigt sich in der christlichen Hoffnung auf das Leben nach dem Tod als Erfüllung seines Lebenssinns nichts anderes als die Intransigenz des selbstsüchtig auf sich beharrenden Ichs des Menschen, das nicht einmal im Angesicht des Todes sich loslassen will, um in der Allgemeinheit der Vernunft aufzugehen [17].

Wenn aber die christliche Hoffnung wesentlich eschatologische Hoffnung ist, die über das irdische Leben und auch über den gegenwärtigen Weltzustand hinausführt, kann sie unmöglich eine solche sein, die der einzelne nur für sich selber hegen könnte. Der christliche Glaube begründet demgegenüber vielmehr eine Hoffnung, die nicht mehr bloß am Ergehen des einzelnen Menschen interessiert ist, sondern die sich an der Sache Gottes in der Welt orientiert, die das Heil der ganzen Menschheit zum Ziel hat und nur in diesem universalen Rahmen auch das Ich des einzelnen Menschen umfaßt. Der Inhalt der christlichen Hoffnung ist deshalb, wie Wolfhart Pannenberg emphatisch betont, „das nur in Gemeinschaft mit Gottes ewigem Leben zu erlangende Heil, die Integrität und Ganzheit des Lebens im individuellen wie im gemeinschaftlichen Dasein der Menschen“ [18].

In der theologischen Sicht der Vollendung des menschlichen Lebens gehört beides unlösbar zusammen. Auf wirklich humane Art und Weise läßt sich nämlich auf der einen Seite die Vollendung der Gesellschaft nicht denken, ohne den einzelnen Menschen daran teilhaben zu lassen. Dies kategorisch ausgeblendet zu haben, ist der Grundfehler des Marxismus, der deshalb keine Antwort auf die urmenschliche Erfahrung des Todes hatte und der die Sinnfrage des Menschen allein dahingehend beantworten konnte, daß der Sinn des Lebens des einzelnen Menschen darin besteht, ein kleines Rädchen im Gesellschaftsgetriebe gewesen zu sein und damit ein klein wenig dazu beigetragen zu haben, daß die Gesellschaft als ganze einmal die klassenlose Vollendung erreichen wird. Auf der anderen Seite aber läßt sich die Sinnfrage des Menschen auch nicht beantworten ohne Berücksichtigung der Vollendung der ganzen Gesellschaft. Denn ein solches egoistisches Ewigkeitsstreben des einzelnen Menschen muß bereits im jetzigen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang entsolidarisierend wirken.

Für den christlichen Glauben aber gehört zur vollen Beantwortung der Sinnfrage die Vollendung des einzelnen Menschen wie der ganzen Gesellschaft. Von daher kann man auch verstehen, warum jene kulturdiagnostischen Studien, die beim modernen Menschen eine enge Korrelation zwischen Freiheitsstreben und Desolidarisierung festgestellt haben, auch das erfreuliche Ergebnis zutage fördern konnten, daß die am meisten den Individualismus hemmende und Solidarität fördernde Kraft in der praktizierten Religion liegt. Bedenkt man zudem, daß der heute weitverbreitete unbezogene Individualismus am stärksten durch reine Diesseitigkeit befördert wird, leuchtet auch ein, daß im christlichen Glauben eine lebendige Quelle sprudelt, aus der verbindliche und verbindende Solidarität zu entspringen vermag. Von daher drängt sich jene Konsequenz geradezu auf, die Paul M. Zulehner zieht:

„Solidarische Liebe wächst nur aus der Erfahrung zuvorkommender Liebe. In ihrem bergenden Erfahrungsraum kann jene (erbsündliche) Angst gezähmt werden, die uns nötigt, um uns selbst zu kreisen und krampfhaft unser eigenes Leben sichern und seine Chancen mehren zu wollen. So gesehen mindert die Liebe die Angst vor der Endlichkeit, den Tod, in dessen Umkreis die Solidarität nachweislich nur schwer aufkommt und fortbesteht. Solidaritätsquellen zu erschließen bedeutet damit, den Menschen im lebendigen Gott zu verwurzeln und aus dem Gefängnis purer Diesseitigkeit frei zu machen. Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung." [19]

5. *Gottes- und Nächstenliebe jenseits von „Hawelismus" und Leistungskult.* Schließlich wird damit auch einsehbar, daß die christliche Hoffnung auf die endgültig-gültige Sinnerfüllung des menschlichen Lebens im ewigen Leben Gottes das gegenwärtige Leben und seine – wenn auch fragmentarischen – Sinnerfahrungen keineswegs in Frage stellt oder gar geringachtet, sondern wertschätzt und dem irdischen Leben zugleich die Gelassenheit der Freude schenkt. Denn erst die Hoffnung auf die endgültige Sinnvollendung des Menschen nach seinem Tod macht das irdische Leben in Hoffnungen überhaupt sinnvoll, statt es als illusionär und letztlich „hawelistisch" erscheinen zu lassen. Die eschatologische Hoffnung

des christlichen Glaubens wirft bereits jetzt ihr Sinnlicht auf das gegenwärtige Leben des Menschen, sie bewahrt es deshalb aber sowohl vor Verzweiflung als auch vor der gefährlichen Versuchung, endliche Hoffnungsziele illusionär zu überschätzen oder sogar zu verabsolutieren. Denn die Erfahrung zeigt, daß überall dort, wo die letzten Fragen beim Menschen nicht mehr die ganze Aufmerksamkeit finden, die vorletzten Fragen zu den letzten hochstilisiert, damit aber Enttäuschungen und Sinnfrustrationen vorprogrammiert werden.

Liegt nicht genau darin aber die Grundversuchung jener Menschen, die aus einer rein diesseitigen Orientierung ihr Leben gestalten? Sind sie letztlich nicht dazu verurteilt, den Himmel auf Erden zu suchen? Die menschliche Erfahrung aber bestätigt jene Weisheit, die ein unverdächtiger Zeuge wie der Gießener Philosoph Odo Marquard so ausgesprochen hat: „Wer die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle."[20] Demgegenüber wirkt das christliche Antwortangebot auf die Sinnfrage des Menschen äußerst entlastend. Es vermag den Menschen zu befreien von jenem unheimlichen Zwang, überangestrengt das – vermeintlich – Beste aus dem irdischen Leben – natürlich für sich selbst – herauszupowern; und es kann die menschheitsalte Angst, zu kurz zu kommen, zähmen. Denn der christliche Glaube schenkt die gelassene Leidenschaft und die leidenschaftliche Gelassenheit, in der Hoffnung auf ein ewiges Leben mit Spuren des Himmels auf Erden zufrieden leben zu können.

In diesem Sinn schließt die christliche Hoffnung auf die Sinnvollendung des menschlichen Lebens über den Tod hinaus innerweltliche Hoffnungen und Sinnerfüllungen gerade nicht aus. Aber sie schenkt Orientierung in diesen Hoffnungen und – trotz aller Ernüchterung in der Erfahrung der Schranken des unter den Bedingungen des irdischen Lebens Erreichten und Erreichbaren – elementare Ermutigung zu einem sinnvollen Leben und, wenn es an der Zeit, zu einem gelassenen Sterben. Die Ernüchterung, die zugleich in dieser Ermutigung enthalten ist, macht schließlich den Blick frei für das realistisch Mögliche im irdischen Leben, das letztlich eingepfercht ist in wenige und flüchtige Jahre.

Gerade deshalb bietet sich die Antwort des christlichen Glaubens auf die Sinnfrage des heutigen Menschen als jene therapeutische „goldene Mitte" an, die sowohl den „Hawelismus" als auch den Leistungskult überwindet und zugleich die Wahrheitsmomente dieser beiden extremen Lebenseinstellungen in der gegenwärtigen Welt aufbewahrt. Denn sie anerkennt durchaus den unersetzbaren Rang des menschlichen Arbeitens und Leistens bei der Suche nach dem Sinn des Lebens; sie wehrt aber zugleich der gefährlichen Tendenz, den Lebenssinn des Menschen mit der Bilanz seiner Taten – was freilich auch bedeuten kann: mit der Bilanz seiner Untaten – zu identifizieren. Sie macht vielmehr aufmerksam auf den Ernstfall der menschlichen Hoffnung überhaupt, die sich in diesem irdischen Leben nicht voll zu erfüllen vermag. Denn was wäre dies für eine Hoffnung, die allein für unser jetziges Leben tragen würde und deren alleinige Kraft darin bestünde, uns

dem todsicheren Ende unseres Lebens im Grab näherzubringen? Christliche Hoffnung aber, die diesen Namen wirklich verdient, hat den viel längeren Atem. Sie bewährt sich auch und erst recht über den Tod hinaus. Denn wirkliche Liebe will Ewigkeit. Der französische Philosoph Gabriel Marcel hat mit bestem Recht betont: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben" – und dies durchaus angesichts von Tod und Verwesung[21]. Wahre Hoffnung bewährt sich in der Tat darin, daß wir in Liebe den Menschen ewiges Leben gönnen.

Diese Liebe aber ist im christlichen Verstand weder einfach ein vages Gefühl noch eine bloße Pflicht; sie ist überhaupt nicht primär ein Akt des Menschen. Sie ist vielmehr eine Kraft, die von Gott selbst ausgeht, und nur in der Teilhabe des Menschen an der liebevollen Bewegung Gottes selbst zur Schöpfung, Versöhnung und Vollendung der Welt ein menschliches Handeln. Im christlichen Glauben an den Dreieinen Gott ist die menschliche Nächstenliebe genauerhin zu verstehen als „Teilnahme an der sich auf die Welt der Geschöpfe erweiternden und sie einschließenden Liebe des Vaters zum Sohn"[22]. Deshalb bietet sich die unlösbare Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die ihren Lebensgrund in der Selbstliebe findet, als Kurzformel für die Beantwortung der Sinnfrage des Menschen in theologischer Sicht an.

ANMERKUNGEN

[1] J. M. Bochenski, Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie (Freiburg 1987) 33 f.
[2] Gek. Fassung eines Vortrags beim XVI. Staffelnhof-Seminar in Reussbühl/Luzern am 23.9.1993.
[3] P. M. Zulehner, H. Denz, M. Beham, Ch. Friesel, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970–1990" – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990" (Wien 1991).
[4] J. Willi, Was hält Paare zusammen? Der Prozeß d. Zusammenlebens in psycho-ökolog. Sicht (Reinbek 1991).
[5] P. M. Zulehner, Wandlungen im Auferstehungsglauben und ihre Folgen, in: Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, hrsg. v. H. Kochanek (Freiburg 1992) 196. [6] Ebd. 208.
[7] I. Kant, Brief an Johann Pflücker v. 26.1.1776, in: Ges. Schriften XII (1922) 57.
[8] J. Pieper, Muße u. Kult (München 1955) 56; ders., Zustimmung zur Welt. Eine Theorie d. Festes (München 1963).
[9] W. Pannenberg, Eschatologie u. Sinnerfahrung, in: ders., Grundfragen syst. Theol., Bd. 2 (Göttingen 1980) 73.
[10] J. Ratzinger, Damit Gott alles in allem sei und alles Leid ein Ende habe. „. . . die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt", in: Kleines Credo für Verunsicherte, hrsg. v. N. Kutschki, J. Hoeren (Freiburg 1993) 121–140, bes. 129–131. [11] M. Heidegger, Sein und Zeit (1927), v. a. 235–267. [12] Bochenski (A. 1) 32.
[13] J.-P. Sartre, Das Sein u. d. Nichts. Versuch einer phänomenolog. Ontologie (1943, dt. 1962) 679 f.
[14] W. Pannenberg, Tod u. Auferstehung in d. Sicht christl. Dogmatik (A. 9) 155.
[15] V. E. Frankl, Der Wille zum Sinn (München 1990). [16] Zulehner (A. 5) 310.
[17] P. Cornehl, Die Zukunft d. Versöhnung. Eschatologie u. Emanzipation in d. Aufklärung, bei Hegel u. in d. Hegelschen Schule (1971), bes. 29–52. [18] W. Pannenberg, Syst. Theol., Bd. 3 (Göttingen 1993) 204.
[19] P. M. Zulehner, Religion u. Autoritarismus. Inkulturation d. Ev. in d. Kontext d. Freiheitlichkeit, in dieser Zschr. 209 (1991) 604.
[20] O. Marquard, Moratorium d. Alltags. Eine kleine Philosophie d. Festes, in: Das Fest, hrsg. v. W. Haug, R. Warning (München 1989) 689.
[21] G. Marcel, Geheimnis des Seins (Wien 1952) 472. [22] Pannenberg (A. 18) 212.

Werner Kremp

Wie möchten Sie sterben?

Antworten von Politikern und Politikerinnen aus dreizehn Jahren

Aus welchen inneren und äußeren Quellen schöpfen eigentlich Politiker, wenn sie politisch handeln? Aus dem Bewußten oder aus dem Unbewußten? Aus dem Bauch oder aus dem Kopf? Aus dem unerschöpflichen Grund der Gefühle oder aus der Vernunft? Aus Eingebung oder Berechnung? Aus Traditionen, Parteiprogrammen und Koalitionsvereinbarungen? Orientiert an Werten oder aus purer Lust an der Macht? Aus materiellem Interesse oder aus Mitleid und Nächstenliebe, aus Solidarität und aus Sorge ums gemeine Wohl? Was treibt sie wirklich im Innersten dazu, den Beruf des Politikers zu ergreifen? Die Max Webersche Leidenschaft, verbunden mit Augenmaß und Verantwortung? Die Lust zu gestalten oder die Last der Sinnsuche? Die Freude am Leben oder die Angst vor dem Tod? Wir wissen es nicht, wissen zumindest viel zuwenig darüber.

Am wenigsten wissen wir, ob und inwiefern die Auseinandersetzung mit Tod, Endlichkeit und Sterblichkeit, sei es der eigenen Person, sei es der Mitmenschen, eine Determinante des politischen Handelns, des Handelns von Politikern ist. Indes: Hat je einer unserer Politiker einen so klugen Biographen bekommen wie Kaiser Hadrian, den Marguerite Yourcenar gleich im einleitenden Kapitel von „Ich zähmte die Wölfin" als einen Menschen zeichnet, dessen Handeln und Denken in vielfacher Weise auf die Auseinandersetzung mit Tod, Sterblichkeit und Endlichkeit zurückgeht? Fand je ein Politiker unserer Republik einen so tiefen Analytiker, wie Mao Tsetung ihn in Robert J. Lifton („Die Unsterblichkeit des Revolutionärs") gefunden hat? Und darf bei uns ein Politiker so offen über sein Verhältnis zum Tod, seine Todeserfahrungen und deren Auswirkungen auf sein Handeln sprechen wie ein Vizepräsidentschaftskandidat Al Gore, der auf dem Parteitag der Demokraten im Juli 1992 über vielfache Begegnungen mit dem Tod und deren Auswirkungen auf sein Denken und Handeln berichtete? Gewiß, es mögen nicht wenige Delegierte betreten unter sich geguckt haben, als er dies tat; gleichwohl war Gore sich wohl sicher, in einer Gesellschaft zu leben, wo das Sprechen über solche Erfahrungen – den Beinahe-Unfalltod seines Sohnes, den Tod seiner Schwester, das Näherrücken des eigenen Todes durchs Älterwerden, den „politischen Tod" einer Wahlniederlage – auf Verständnis stößt. Gore jedenfalls beharrte darauf, daß diese Erfahrungen ihn veränderten, ihn motivierten, ins-

besondere sein inzwischen auch in Europa zum Bestseller gewordenes Buch „Earth in the Balance" zu schreiben.

Bei uns in Deutschland ist solch öffentliches Reden von Politikern über ihre eigene Auseinandersetzung mit dem Tod schwer möglich, auch wenn man gern erfahren würde, ob und wie solche – philosophischen oder durch erlittene Gewaltsamkeit erzwungenen – Begegnungen mit der eigenen Endlichkeit ihr Handeln prägen. Sicher wären Kausalkonnexe zwischen Todes- bzw. Beinahe-Todeserfahrungen schwer herzustellen, und unmittelbare Zurechnung einer Todeserfahrung oder -auseinandersetzung zu einer politischen Handlung oder Einstellung gelänge wohl nur in den seltensten Fällen. Aber man darf doch vermuten, daß Politiker, die wie alle Menschen sterblich sind, sich wie alle Menschen mit ihrer Sterblichkeit auseinandersetzen, ihr Leben sogar mit Blick auf diese Erfahrung entwerfen, um nicht zu sagen designen.

Aus diesem Grund nun ist der FAZ-Fragebogen mehr als eine Spielerei und sollten so „unpolitische", ja heikle Fragen, wie er sie allen Adressaten, ergo auch Politikern, seit 1980 stellt, durchaus ernstgenommen werden. Wir haben uns die Mühe gemacht, aus den von 1980 bis 1993 erschienenen Antworten auf die Frage „Wie wollen Sie sterben?" diejenigen herauszusuchen, die von „Politikern" gegeben wurden (wobei man darüber rechten mag, ob das ein hinreichend genaues Kriterium zur Abgrenzung darstellt und ob nicht jener unter dieser Kategorie dort Aufgenommene dort nichts zu suchen hat, wohl aber dieser, der nicht berücksichtigt wurde. Es kann aber versichert werden, daß es nur ganz wenige „Zweifelsfälle" unter den 112 Ausgewählten gab – eine statistisch vernachlässigbare Zahl, wenn es sich um eine statistische Erhebung handelt).

Nun ist der Fragebogen mit Sicherheit nicht – und das behauptet auch niemand – ein Instrument aus dem Werkzeugkasten der Sozialwissenschaft; er ist Grundlage eines Gesellschaftsspiels (freilich, wie gesagt, eines Spiels mit ernstem Hintergrund), und so dürfen, ja müssen wir vermuten, daß auch die Antworten kein exakter Gradmesser der Befindlichkeit, kein exaktes Auskunftsmittel über die wahren Gedanken und Gefühle der Antwortenden darstellen – zumal es sich bei diesen zum Zeitpunkt der Beantwortung in der Regel um noch im aktiven Politikerleben stehende Personen handelt (wenn im folgenden die Funktion eines Betreffenden erwähnt wird, ist es die zum Fragezeitpunkt innegehabte), die wissen, daß auch die spielerische Äußerung ein Politikum ist. Hinzu kommt, daß doch die Frage selbst eine ziemliche Ambivalenz enthält; zumindest kann sie von den Befragten auf vielfache Weise interpretiert werden. So glauben die einen, mit dem „Wie wollen Sie sterben?" nach der Todesart oder nach dem zeitlichen Aspekt, dem Wann und der Dauer ihres Sterbens gefragt zu sein, wieder andere meinen, der Frager wolle wissen, wo, in welchem sozialen Umfeld, auf welcher Bühne sie sterben wollen; und nochmals andere fühlen sich aufgefordert, darüber nachzudenken, in welcher – geistigen oder seelischen – Befindlichkeit sie die letzte Stun-

de erleben wollen; dann gibt es die, die durch die Frage angeregt werden, über das Danach nachzudenken, diejenigen, die sich nach dem Urheber ihres Todes – Schicksal oder eigene Entscheidung – gefragt fühlen, und schließlich solche, denen die Frage überhaupt nicht recht ist oder die zumindest nicht wissen, was sie antworten sollen.

Der letzteren sind es allerdings nur sehr wenige: „Dies" – nämlich wie man sterben möchte – „dies zu wünschen", meint Dorothee Willms, „ist uns nicht geschenkt." Das ist keine sehr logische Antwort, denn Wünschen ist uns nicht nur im Märchen allemal möglich, freilich nicht immer die Erfüllung der Wünsche. Sibyllinisch – oder soll man sagen: typisch politikerhaft? – ist Manfred Kanthers Reaktion auf die Frage; schreibt er doch in die leere Zeile: „Kein Kommentar". Was meint er damit? Daß er sich zu der Frage nicht äußern will oder kann? Ist sie ihm zu dubios? Zu verdächtig? Ist er gar in den Fall verwickelt? Fühlt er sich ertappt? Oder meint er etwas ganz anderes, nämlich, daß er voraussichtlich der Nachwelt als „letztes Wort" zum letzten Vorfall, um nicht zu sagen zum letzten Skandal seines Politikerlebens den Kommentar „Kein Kommentar" zu hinterlassen gedenkt?

Ganz offensichtlich ein Skandalon scheint der Tod wenn nicht für Kanther, so doch für jene seiner Politikerkollegen zu sein, die sich ebenfalls weigern, über das Wie ihres Todes nachzudenken und statt dessen eher im Ton des erstaunten „Wie?! Ich??" antworten. „Kein Gedanke daran", empört sich Ministerpräsident Eichel aus Hessen, und sein Koalitionskollege Joschka Fischer dekretiert: „blöde Frage! eigentlich gar nicht". So zeichnet sich am Horizont eine Ampelkoalition der Todesverweigerer ab; denn auch Liberale, und dazu weitere Sozialisten, schließen sich den Rebellen an: „Da gibt es nichts zu mögen", bellt Burkhard Hirsch den Fragebogen an, und Hermann Otto Solms' fast beleidigte Antwort heißt: „gar nicht". „Muß man möchten?", fragt KD Wolff keß zurück, und Heidemarie Wieczorek-Zeul wagt mit einem „am liebsten nie" den Versuch, ein Stück verlorener Utopie zurückzugewinnen.

Das Pfeifen im Walde? Ein Stück letzter sozialistischer Aufsässigkeit gegen die Conditio humana, die man doch so gern abgeschafft hätte? Ein Rest liberaler Selbstbehauptung – oder schlicht ein wenig postmoderne Koketterie? Oder aber etwas ganz anderes: nämlich Ehrlichkeit, im Gegensatz zu all jenen anderen, die sich und ihre Todesangst, ihre Unlust zu sterben hinter Formeln und Floskeln, hinter kindlichen Katechismusweisheiten und imageförderlichen Schlagworten verstecken? Wir wollen keinem der Antwortenden zu nahe treten; mangels geeigneter Kriterien sollten wir bis auf weiteres – also auf unabsehbare Zeit – zu ihren Gunsten annehmen, daß sie auf eine letztlich sehr intime, aber öffentlich zu beantwortende Frage guten Willens und nach bestem Wissen und Gewissen geantwortet haben, ja, daß sogar ein Stückchen Wahrheit durch ihre Antworten durchschimmert.

Der Versuch, die Antworten zu kategorisieren, ein Spektrum der Antworten zu erstellen, ist durch die Unbestimmtheit des „Wie" und durch die Nichtstandardisierung der Antworten einigermaßen schwierig. Machen wir deshalb am einfachsten dort weiter, wo wir angefangen haben. Wir hatten erst die Antwortverweigerung, dann die Todesverweigerung; logischerweise kommt nach der Weigerung, überhaupt zu sterben, das Feilschen um, oder freundlicher gesagt: der Wunsch nach einem möglichst späten Tod nach einem langen Leben. „Nicht zu früh", sagt Peter Gauweiler und trifft damit die einfachste Version des Wunsches nach einem späten Tod. Allen anderen, die das Wie als ein Wann verstehen (bzw. mißverstehen), genügt das „spät" allein nicht, wollen ein qualifiziertes „spät", meistens in Kombination mit einem „schnell": Der Verfassungsrichter Ernst Benda will „schnell, aber später" sterben, und Minister Ignaz Kiechle „schnell, aber spät"; Birgit Breuel will es umgekehrt: „spät, aber dann schnell"; „plötzlich, aber noch lange nicht" möchte Niedersachsens Ministerpräsident Gerhard Schröder die Bühne verlassen, genauso wie der frischgebackene Minister Matthias Wissmann („schnell, aber noch lange nicht"). Andere drücken den Wunsch nach einem langen Leben mit weniger quantitativen Adjektiva aus, wollen „nach einem erfüllten Leben" sterben (und „ohne Last für andere"), wie Volker Rühe, „alt und gesund" wie Jürgen Möllemann, oder „alt und lebenserfüllt", wie CDU-Generalsekretär Peter Hintze. 1980 – noch Kanzler – stellte sich Helmut Schmidt vor, „glimpflich – aber noch nicht bald" Abschied vom Leben zu nehmen; was „glimpflich" heißen sollte, wissen wir nicht; wir wissen nur, daß sein Abschied von der Politik nicht ganz so glimpflich und schon bald sich einstellte, dafür aber der endgültige Abschied sich gemäß seinem Wunsch hinauszögert.

Salomonisch hinsichtlich des Wann bleibt Wolfgang Thierse: „Nicht zu früh, nicht zu spät" möchte er sein Leben beendet sehen; und er leitet damit zu jenen über, die – auch das gibt es – gar nicht unbedingt um ein langes Leben bitten. Vielleicht gehört Alfred Dreggers knappes „rechtzeitig" in diese Kategorie; mit einiger Sicherheit dürfen wir aber Angela Merkels „voll im Leben stehend" und Rita Süssmuths fast gleichlautendes „mitten aus dem aktiven Leben heraus" dazurechnen.

Wenn wir nun noch Helga Schuchardts „plötzlich und unerwartet" hinzufügen (weil eben, je älter man wird, desto weniger unerwartet der Tod kommt), befinden wir uns mit einem Bein schon bei der verhältnismäßig großen Gruppe jener Politiker, die ausgerechnet *den* Tod gern sterben wollen, der von den Hinterbliebenen in Todesanzeigen durch die Worte „plötzlich und unerwartet" als besonders infam und schmerzbringend denunziert zu werden pflegt. Schlicht und einfach „schnell" wollen (bzw. wollten) sterben Heinrich Albertz und Gert Bastian, Hans-Ulrich Klose, Jens Reich und Markus Wolf. Daß es „schnell" gehen müsse, wünschen, ja fordern auch andere, bedienen sich dabei aber anderer Adjektiva bzw. Adverbien, Synonyma zu „schnell": „Plötzlich" wollen Frankfurts ehemali-

ger Oberbürgermeister Wolfram Brück und der DDR-Ministerpräsident Lothar de Maizière abtreten können, für „plötzlich und unerwartet" plädieren Helga Schuchardt und Henning Voscherau; „kurz" (und schmerzlos) möchte es die Umweltministerin Monika Griefahn haben, „rasch" will es der seinerseitige Kartellamtspräsident Wolfgang Kartte hinter sich bringen, „rasch und unverhofft" Hans-Jochen Vogel, „rasch, wenn es soweit ist" (und gelassen) Manfred Rommel.

Andere knüpfen an die Raschheit weitere Kriterien, wollen „bewußt, aber schnell" sterben, wie Wolfgang Mischnick, „schnell und schmerzlos" wie Hans Modrow und „kurz und schmerzlos" wie der Verfassungsrechtler Rupert Scholz. Richard Schröder möchte gern „nach ordentlichem Abschied von den Lieben tot umfallen" – fügt aber, sich des Paradoxes bewußt, gleich hinzu: „Aber das gibt's ja nicht"; „von einer Minute zur anderen" will der Gewerkschafter Hermann Rappe Abschied nehmen müssen, und Alice Schwarzer wünscht sich, „im Schlaf" überrascht zu werden, will also das Ereignis ihres Lebens verschlafen (und wir dürfen uns darüber Gedanken machen, warum sie sich so intensiv, um nicht zu sagen obsessiv mit dem Ende einer Person beschäftigt, die ihren, Schwarzers, „Wunschtod" gestorben ist und in gewissem Sinn auch ihren eigenen).

An dieser Stelle, wo wir die mehr auf den Zeitpunkt und die Dauer des Todes abhebenden Interpretationen und Antworten abschließen, sollten wir kurz innehalten und erstaunt fragen: Wie kommt es, daß Politiker, zu deren Selbstverständnis es doch wesentlich gehört, die Dinge im Griff zu haben, sich nicht (so schnell) überraschen zu lassen und bei jeder wichtigen oder unwichtigen Sache um Zustimmung gebeten zu werden, wissentlich und entschieden darauf bestehen, vom, wie man annehmen darf, wichtigsten Ereignis in ihrem Leben ohne Vorankündigung betroffen zu werden, nicht vorher um Zustimmung gefragt zu werden, ob's so recht wäre, daß sie darauf bestehen, daß das Lebensende ein Überraschungsei ist, dessen Inhalt – das Wann und Wo des Endes – nicht interessiert, Hauptsache man muß sich nicht lange damit beschäftigen.

Freilich, andere wollen doch etwas davon mitkriegen, wollen ihr Ende doch „bewußt" erleben wie Irmgard Adam-Schwaetzer und Norbert Blüm; „bewußt und in Ruhe" wie Rainer Eppelmann, „bewußt und in Frieden" wie Georg Kronawitter, „bewußt, aber schnell" wie Wolfgang Mischnik, „bewußt und zuversichtlich" wie Rudolf Scharping (1991, bevor er Parteivorsitzender wurde), „vorbereitet und bewußt" wie Edmund Stoiber (noch nicht bayerischer Ministerpräsident) oder „bei vollem Bewußtsein" wie Manfred Lahnstein. Andere gebrauchen für „bewußt" andere Begriffe, umschreiben, was sie meinen, in dem einen oder anderen Fall mit blumigen Worten: „Wissend" möchte Klaus von Dohnanyi sterben, „bewußt" Renate Schmidt, mit dem Zusatz „ich möchte es wissen und ein wenig Zeit dafür haben"; „wissend und ohne Schmerzen" will die fünfundachtzigjährige Elisabeth Schwarzhaupt den Tod erfahren, „bei klarem Verstand und in dem Glauben an eine Existenz nach dem Tode" Horst Teltschik, „hellwach

und voll Hoffnung" Erwin Teufel; und Wolfgang Vogel will „noch fähig (sein), Nachlaß und Erwartungen zu regeln".

So gibt es also doch Politiker, die auch die letzte Stunde noch bewußt erleben und nicht unbedingt vollkommen überraschend damit konfrontiert sein wollen; schnell und schmerzfrei gehen soll's freilich allemal, wenn's denn schon notwendig ist.

Überhaupt steht der Wunsch nach einem gnädigen Ende, einem Ende ohne Schmerzen ziemlich weit oben auf der Liste. Ein gewissermaßen fraktionenübergreifender Antrag, der Tod möge „schmerzlos" kommen, verbindet Gert Bastian, Eberhard Diepgen, Peter Glotz, Monika Griefahn, Roman Herzog, Hans Modrow, Rupert Scholz und Wolfgang Vogel; mit einem „schmerzfrei" gesellt sich Hermann Höcherl, mit einem „ohne Schmerzen" kommen Hans Matthöfer, Elisabeth Schwarzhaupt und Rudolf Seiters dazu. Mit demselben Tenor, aber mit anderen Worten treten weitere Kollegen dem Antrag bei: „Bei Kräften" möchte Klaus von Dohnanyi enden, „qualfrei" Björn Engholm, „ohne Qual" Jutta Limbach, „ohne lange Qualen" Wulf Schönbohm, „ohne leiden zu müssen" Jockel Fuchs, „ohne lange Krankheit" Walther Leisler Kiep; von dreien wird mit denselben Worten ein Ende „ohne langes Leiden" beschworen, nämlich von Ingrid Matthäus-Maier, Carl-Dieter Spranger und Hans Tietmeyer. Und dann gibt es noch diejenigen, die nicht nur sich selbst, sondern auch ihren Mitmenschen die mit Krankheit und Schmerz verbundenen Umstände ersparen möchten: Der seinerzeitige Chef der Bundesanstalt für Arbeit, Heinrich Franke, will zu Hause sterben und „nicht im Krankenhaus künstlich am Leben erhalten" werden, und Cornelia Schmalz-Jacobsen möchte ebenfalls „nicht als Pflegefall enden"; schließlich würde auch Volker Rühe, ginge es nach ihm, sich „ohne Last für andere" zu werden verabschieden, und Günter Gaus schließlich möchte ganz einfach „gesund" sterben.

Immer noch befinden wir uns im Diesseits des Sterbens, bei seinen irdischen Begleiterscheinungen und den Vorstellungen der Befragten, wie diese sich gestalten sollen. Dazu gehören auch das „setting", die Umgebung, in der, bitte, der letzte Akt sich abspielen möge. „Zu Hause" sollte es für Heinrich Albertz gewesen sein, und auch für Björn Engholm ist dies der bevorzugte Ort des letzten Adieus. Wichtiger ist für andere, im „Schoß der Familie" zu sterben (Heinrich Franke) oder „umgeben von vertrauten Menschen" (Heinz Eggert); jedenfalls „nicht allein" (Werner Münch, Friedrich Schorlemmer); „nicht allein – in der Nähe derer, die mir nah sind" wollte Petra Kelly sterben – ihr Wunsch hat sich auf eine Weise erfüllt, von der wir wohl nie genau wissen werden, ob sie ihren Vorstellungen entsprach.

Es gibt noch eine Steigerung des einsamen Sterbens, und sie wird von Cornelia Schmalz-Jacobsen beschworen, gefürchtet: „Allein und verlassen zu sterben" wäre ihr das Schlimmste. Da es danach keine Steigerung mehr gibt, können wir

hier nur einen männlich-trotzigen Kontrapunkt setzen: Will da doch einer – man glaubt es kaum – „allein" sterben, nämlich Hans Matthöfer. Geht es noch heroischer?

Aber sicher: „Vor einem Erschießungskommando für eine dauerhaft gute Sache" zu sterben, das ist das absolute Szenario – allerdings: Der Held ist, man kann es sich schon denken, kein richtiger Politiker; er äußert sich zwar sehr gern zur Politik, aber in seinem Herzen ist er doch Soldat geblieben, der General a. D. Gerd Schmückle. Ein Abschied nach dem Bilderbuch: die Pflicht getan, mit der Welt und mit sich im reinen, der Seelenhaushalt in Ordnung, das Vermächtnis geregelt. Nicht nur Generäle a. D. wollen so abtreten, auch Politiker, ob noch im Dienst, ob schon außer Diensten. Kommen wir also zum Seelenzustand, gewissermaßen dem inneren Setting, in das eingebettet, auf das gestützt gestorben werden möchte.

Hier finden wir zum einen den Wunsch, in Würde zu sterben. In diesem Verlangen treffen sich der Unternehmer und VEBA-Chef Benningsen-Foerder (nicht ohne es auch lateinisch auszudrücken: cum dignitate), der liberale Professor Ralf Dahrendorf und der Gewerkschafter und Sozialdemokrat Friedhelm Farthmann. Aber ganz obenan auf der Wunschliste „Schöner Tod" steht – fast ist man versucht zu sagen: erwartungsgemäß – der Frieden, in vielen Variationen und in bezug auf unterschiedliche Instanzen. Die einen wollen, ohne Bezug auf irgend jemanden, einfach „friedlich" sterben (Heinrich Albertz) oder „in Frieden" (Friedrich Bohl, Klaus Naumann, Georg Kronawitter, Walter Wallmann); den Wunsch Herta Däubler-Gmelins, „gelassen", Klaus Kinkels, „ruhig", Frau Leutheusser-Schnarrenbergers, „nicht verzweifelt", Franz Steinkühlers, „gelassen und heiter", sowie Manfred Stolpes, „zufrieden" zu sterben, dürfen wir dazuzählen. Im Frieden mit sich das Leben beenden wollen Volker Hauff und Heide Simonis, ebenso wie Richard von Weizsäcker, der dafür den Ausdruck „im inneren Einklang" vorzieht, und Hans Matthöfer, der „mit innerem Frieden" gehen will. Anderen genügt dieser pazifistische Selbstbezug nicht; sie wollen „im Frieden mit mir und den Kindern" sterben (Kurt Biedenkopf), „mit mir selbst und den Meinen im reinen" (Helmut Haussmann) sein; und andere endlich wollen auch eine jenseitige Instanz in den Friedensschluß miteinbeziehen; Hildegard Hamm-Brücher und Theo Waigel reicht es sogar, nur „in Frieden mit Gott" – nicht mit sich und den Menschen? – zu sterben; „in Frieden mit Gott und den Menschen" wollte Franz Josef Strauß, „in Frieden mit Gott, meinen Mitmenschen und mir" will sein Parteifreund Erwin Huber die Erde verlassen.

Nun endlich sind wir so weit, daß wir unseren Blick über den Erdenrand hinaus richten, oder vielmehr: danach fragen können, wie's denn unsere Todeskandidaten (und nicht wahr: auch Politiker sind Todeskandidaten!?) mit der Religion, insbesondere mit dem Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod halten. Um es gleich zu sagen: Mag es Zufall sein oder Repräsentativität, für die meisten befrag-

ten Politiker scheint das irdische Leben die einzig denkbare Existenzform zu sein. Nur wenige liebäugeln mit, hoffen auf, glauben an ein Leben danach. Am sympathischsten, wir geben es gern zu, ist des ehemaligen Regierungssprechers Klaus Bölling freundlich-skeptisch-hoffendes Glaubensbekenntnis, zusammengefaßt in dem Wunsch, „ohne Angst und mit etwas Frömmigkeit" zu sterben. Dies klingt agnostisch, versetzt mit einer Prise Zuversicht, daß der Agnostiker nicht recht behalten möge. Daß einige Politiker – nicht überraschend: Otto von Habsburg, Erwin Huber, Franz Josef Strauß; nur ein bißchen überraschend (ist sie nicht ebenfalls in Bayern „sozialisiert" worden?) Hildegard Hamm-Brücher – „in Frieden mit Gott" sterben möchten, haben wir schon gesehen; gleichwohl muß damit nicht der Glaube an ein Fortleben verbunden sein, wenngleich er wahrscheinlich ist.

Eindeutige diesbezügliche Zuversicht finden wir bei nur einem, nämlich Horst Teltschik, der „in dem Glauben an eine Existenz nach dem Tode" sterben möchte. Freilich: Selbst hier wissen wir nicht hundertprozentig, ob Teltschik sich dies wünscht oder ob er sich sicher ist, so zu sterben. Und was heißt es, wenn Hans Maier sagt, er wolle „zuversichtlich" sterben, oder wenn andere, wie Josef Duchac und Klaus Kinkel, Helmut Kohl und Edmund Stoiber, Wolfgang Ullmann und Günter Verheugen, Bernhard Vogel und Konrad Weiß, sagen, sie wollen „vorbereitet" sterben? Vorbereitet, wie es sich für einen guten Katholiken gehört, mit den Sterbesakramenten? Vorbereitet, einem Richter im Jenseits guten Gewissens ins Auge sehen zu können? Was bedeutet das einfache „bewußt", wie andere es sich wünschen? Und was meinen Johannes Rau und Rudolf Scharping, wenn sie „mit Zuversicht" bzw. „bewußt und zuversichtlich" das Leben beenden wollen? Ist mit „Zuversicht" die Hoffnung gemeint, daß sie dann auf ein gutes Werk zurückblicken können? Oder richtet sich die Zuversicht auf das Danach, auf einen gerechten Richter, ein besseres Leben (als das eines Politikers?), auf die Antwort auf alle die Fragen, die das Dasein stellt – auf das Warum des Daseins und des menschlichen Strebens und politischen Handelns während dieses Daseins überhaupt?

Die eben vorgeführten Antworten der Politiker sind nur ein Anfang, und unsere Übersicht über die Antworten ist gleichfalls nur ein Anfang. Man könnte die Auswertung noch weitertreiben, könnte fragen: Wollen Sozialdemokraten anders sterben als Christdemokraten und Liberale anders als Grüne (ja, in der Tat, eine Grüne tanzt ganz aus der Reihe, will schlicht und einfach „im Sommer" sterben, nämlich Antje Vollmer)? Haben weibliche Politiker andere Todesart-Wünsche als ihre männlichen Kollegen? Und ist die Antwort derer aus dem Osten Deutschlands anders als derer aus der alten Bundesrepublik?

Das „sample" der Befragten ist sicher zu klein, als daß man hier statistisch einigermaßen repräsentative Aussagen bekäme; eine trotzdem gewagte tentative Quantifizierung zeigt, daß der Wunsch nach einem schnellen Tod bei den Politi-

kern aus Ostdeutschland häufiger vorkommt (40 %) als bei solchen aus dem Westen (25 %), bei Frauen (30 %) etwas häufiger als bei Männern (26 %), aber gleich häufig bei sozialdemokratischen und christlichen Politikern (24 %).

Bewußt und wissend sterben wollen 15 % der Frauen, aber 22 % der Männer, mehr Politiker aus dem Osten (26 %) als aus dem Westen (20 %) und etwas mehr Christdemokraten (24 %) als Sozialdemokraten (21 %). Dies sind keine besonders großen Unterschiede. Auch bei dem Wunsch, in Frieden und Gelassenheit zu sterben, finden wir zwischen den Geschlechtern und den Parteien keine großen Differenzen, hingegen eine deutliche Ost-West-Spaltung, insofern 25 % der westdeutschen, aber nur 6 % der ostdeutschen Politiker sich einen friedlichen Tod wünschen.

Größere Unterschiede finden sich auch bei den Antworten, die das „wie" als ein „in welcher Umgebung?" verstehen. Da ist doch erstaunlich, daß die männlichen Politiker mehr als doppelt so häufig (25 %) wie ihre Kolleginnen (10 %) im Kreis der Lieben bzw. zu Hause ihren letzten Atemzug tun wollen; wer aus der ehemaligen DDR kommt, will es ebenfalls deutlich häufiger als der Politiker der ehemaligen Bundesrepublik (6 %), und für Sozialdemokraten ist es fast doppelt (12 %) so wichtig, im häuslichen Kreis zu sterben, wie für die traditionellen Vertreter der Familienwerte (7 %). Einen möglichst schmerzlosen Tod schließlich wünschen sich mehr Frauen (30 %) als Männer (21 %) (sind diese also doch härter im Nehmen?), etwas mehr West- als Ostdeutsche (26/23 %) (ist der Ossi also doch etwas wehleidiger?) und mehr Sozial- als Christdemokraten (26/20 %).

Doch bevor nun jemand beginnt, aus diesen Zahlen und Unterschieden ernstgemeinte Schlußfolgerungen zu ziehen, sollte er, wie gesagt, gewarnt sein, daß wir es mit keinem repräsentativen Sample zu tun haben, daß im FAZ-Fragebogen der Zufall waltet und daß die Zuordnung der Antworten zu Clustern durchaus diskussionsbedürftig ist.

Interessanter vielleicht und wichtiger wäre, die Antworten auf ihre „innere Stimmigkeit" hin zu überprüfen; enthält doch der FAZ-Fragebogen einige Fragen, die implizit ebenfalls nach der Einstellung zum Tod fragen: „Was ist für Sie das größte Unglück?" und „Was wäre für Sie das größte Unglück?" fördert Erinnerungen und Schreckvisionen vom Tod geliebter Nächster oder Erfahrung von Krieg und Furcht vor Vernichtung zutage. Andererseits: Impliziert die Frage nach dem Traum vom Glück nicht auch die Frage: „Wofür wären Sie im Notfall bereit, Ihr Leben zu riskieren?" Dasselbe gilt für die Fragen „Was verabscheuen Sie am meisten?" und „Welche geschichtliche Gestalten verachten Sie am meisten?". In gleicher Weise kann die Antwort auf die Frage nach den Lieblingsheldinnen in Dichtung und Wirklichkeit ein Prüfstein dafür sein, ob man im Fall eines Falles todesmutig wie sie wäre.

Es sei an dieser Stelle nicht versäumt anzumerken, daß nur selten der Tod, das Sterben für eine gute Sache die Bewunderung oder zumindest Anerkennung der

befragten Politiker erhält, wenn sie gefragt werden, welche militärischen Leistungen sie am meisten bewundern. Achtzehn von 112, also 16 %, bewundern überhaupt keine militärischen Leistungen; für weitere 32 (29 %) ist nur eine verhinderte, unterbliebene oder nicht gewagte militärische Leistung oder aber die Beendigung eines Waffengangs (Rückzug, Kapitulation, Waffenstillstand, Friedensschluß) bewundernswert.

Man braucht kein „Bellizist" zu sein, um sich verwundert zu fragen, warum ca. die Hälfte der befragten Repräsentanten unseres freiheitlichen Staates nicht bereit ist, zu konzedieren, daß es gelegentlich in der Welt notwendig ist, für eine gute Sache – zum Beispiel die Freiheit – zu kämpfen und das Leben zu riskieren; ganz abgesehen davon, daß diese Republik – danach muß 50 Jahre nach Kriegsende erinnert werden – ohne im Dienst an der Freiheit erbrachte militärische Leistungen vermutlich nicht existierte. Da mag es nur ein geringer Trost sein, daß in gerade 25 Antworten (22 %) auf die eine oder andere Weise dies anerkannt wird, nämlich daß militärische Leistungen wie die Invasion in der Normandie, die Luftbrücke, die Verteidigung Israels, der Kampf der Griechen gegen die Perser opfervoll, aber notwendig waren. „Wo entwürdigende zerstörerische Gewalt aufgehalten" und „Leben und Freiheit" gesichert werden müssen, wo es notwendig ist, Frieden zu schaffen und ungerechte Herrschaft zu beseitigen, da geht es nicht immer ohne militärische Gewalt. Und da stößt auch der Wunsch nach einem friedlichen, schnellen Tod ohne Schmerzen nach einem langen Leben und im Kreis der Familie, so begehrenswert er ist, gewissermaßen an seine Grenzen, und da müssen Politiker gefragt werden, sehr ernsthaft gefragt werden, nicht wie sie sterben wollen, sondern wofür sie im äußersten Fall zu sterben bereit wären. Dies ist um so wichtiger, als die Frage ja eigentlich lautet, wofür sie sterben zu lassen bereit wären; denn ihre Sterbensbereitschaft ist ja in der Regel nur symbolisch, während sie für diejenigen, die sie in den Kampf schicken, sehr reale Folgen hat.

Somit befinden wir uns unversehens und sehr ernst mitten in der Gegenwartsdiskussion, sind aus dem Gesellschaftsspiel in den Ernstfall unserer Gesellschaft versetzt worden, müssen uns den letztlich alles entscheidenden Fragen stellen, die da lauten: Wer sind wir? Was wollen wir? Wofür stehen wir im Inneren und nach außen? Wofür leben wir? Wofür wollen wir, wenn es gar nicht anders geht, sterben bzw. sterben lassen?

All diesen Fragen müssen wir alle uns stellen, wenn wir uns nicht mit nostalgischen Rückwärtsvisionen von geschlagenen Schlachten oder mit der Imagination neuer deutscher Großtaten zufriedenstellen wollen; wenn es uns weder genügt, „nie wieder Krieg" zu sagen und alle Gewalt als böse abzutun, noch auch, kraftprotzend nach weltweitem Engagement zu rufen. Es reicht, sich daran zu erinnern, daß es militärische Leistungen gibt – man braucht sie nicht einmal zu bewundern –, „die anderen das Leben und die Freiheit retten". Aber dies ist ein anderes Kapitel.

UMSCHAU

Aktuelle Entwicklungen im pastoraltherapeutischen Bereich

In einer durch knapper werdende Ressourcen einerseits und Vervielfachung der psychotherapeutischen Ansätze andererseits gekennzeichneten Zeit wird es immer schwerer, sich auf dem „Psychomarkt" zurechtzufinden. Qualifikation der Therapeuten, theoretische Fundierung der Methode, Erfolgsaussichten, vor allem aber der Wunsch nach Heilung sind bei der oft jahrelangen Suche nach der richtigen Therapie ausschlaggebend. Für die praktische Theologie stellt sich die Aufgabe, die verschiedenen „Angebote" des „Marktes" so zu sichten, daß weder die legitime Autonomie humanwissenschaftlicher Forschungs- und Handlungsweisen durch eine überstürzte Taufe verletzt noch die Theologie selbst um ihr Eigenes gebracht wird, nämlich Nachfolge innerhalb einer handelnden Kirche zu reflektieren. Auch der einzelnen Forscherpersönlichkeit kann die Suche nach einer fruchtbaren Verbindung pastoraler Anliegen und therapeutischer Handlungsweisen zum Spagat geraten. Die Gefahr ist dann groß, Versatzstücke sehr unterschiedlicher psychotherapeutischer Techniken in den kirchlichen Raum zu interpretieren, ohne deren Herkunft und deren eigene Zielrichtung hinreichend zu reflektieren. Es fehlt gegenwärtig nicht an selbsternannten Propheten, die mit dem hölzernen Eisen einer „christlichen Psychotherapie" innerkirchlich nachzuahmen und zu verdoppeln versuchen, was gesamtgesellschaftlich modern ist beziehungsweise vor fünf bis zehn Jahren modern war.

Im „Jahrzehnt der spirituellen Therapie", das *Karl Frielingsdorf* und seine Mitarbeiter diagnostizieren, prägen Orientierungs- und Sinnlosigkeit das Gesicht von Gesellschaft und Kirche (129). In der jüngst erschienenen kleinen Summe seiner dreißigjährigen Praxis[1] fragt der Leiter des Instituts für Pastoralpsychologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, ob heutige Seelsorge auf diese „existentielle Verunsicherung" eingestellt ist, vor allem aber, ob die Seelsorgerinnen und Seelsorger „in den verschiedenen pastoralen Praxisfeldern genügend ausgebildet und vorbereitet" sind auf „die anstehenden Fragen, die gleichzeitig Rückfragen an die eigene Identität herausfordern" (130).

Karl Frielingsdorf darf als einer der Pioniere der katholischen Pastoralpsychologie gelten. Mit Beharrlichkeit und Teamgeist ist es ihm gelungen, ein weitgespanntes Ausbildungs-, Fortbildungs- und Supervisionskonzept zu entwickeln, dem gerade „kirchengeschädigte" Frauen und Männer eine wertvolle Hilfestellung verdanken. Mit seinen Koautoren müht er sich um eine nicht nur theoriegeleitete, sondern erfahrungsorientierte Korrelation zwischen Theologie und Humanwissenschaften. Dabei hat das unverwechselbare Profil seiner pastoraltherapeutischen Methode weniger die Grenzen der eigenen Disziplin (einschließlich einer qualifizierenden Ausbildung) im Auge als deren faszinierende Möglichkeiten und deren in zahllosen Gruppen erprobte Wirkungen. Das Werk gliedert sich zu etwa gleichen Teilen in eine grundlegende Darstellung durch den Hauptautor und in Praxisbeispiele durch seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen.

Frielingsdorfs „Schlüsselmethode" macht Anleihen bei der Erforschung des unbewußt übernommenen Lebensentwurfs („Skript") durch systemische Familientherapie und Transaktionsanalyse. Kennzeichnend für beide Ansätze ist eine Erweiterung der Zwei-Personen-Psychologie, wie sie sowohl für die traditionelle Psychoanalyse als auch für die Verhaltenstherapie charakteristisch ist. Dementsprechend wird auch nicht mehr der isolierte Einzelpatient behandelt. Vielmehr werden Menschen in Gruppen gesehen, sogenannten Systemen mit ihren Wechselwirkungen und gegenseitigen Abhängigkeiten, sei es innerhalb des Systems oder im Zusammenspiel mit anderen Systemen. Als wichtigstes System

können wir die Familie auffassen, die eigene Sippe über mehrere Generationen und gegebenenfalls jene der Partnerin oder des Partners. In Familien geht es um Loyalität, Gerechtigkeit und um die natürliche Ordnung der Geschlechterfolge, zum Beispiel um den Vorrang der Eltern vor ihren Kindern, der älteren Geschwister vor den jüngeren. Solche familiären Zusammenhänge, wie sie sich in der Gruppenerfahrung abbilden, bleiben weitgehend unbewußt oder deuten sich in Tabus, Ausgrenzungen und Vergessen an. Vor allem aber wenn das System Familie oder der einzelne Störungen ausbilden (medizinisch gesprochen: Symptome, Krankheitszeichen), drängen unbewußte Zuschreibungen, Verpflichtungen, Rollen usw. nach Bewußtwerdung. Die betroffene Person spürt dann, daß sie fremden Erwartungen des Gesamtsystems unterliegt, deren sie sich nach und nach bewußt wird. Gleichzeitig reift die Entscheidungsfähigkeit darüber, mit derartigen Fremd-Skripten entweder in Einklang zu gehen, sie zu verändern oder sich im Rahmen der Entwicklungsmöglichkeiten des Individuums von ihnen zu lösen.

Alle diese Zusammenhänge sind für Frielingsdorfs Studie bedeutsam. Aber auch Einflüsse aus Gesprächspsychotherapie und neueren Körpertherapien sind unverkennbar. Vor allem aber weiß er sich der Psychoanalyse verpflichtet, wobei er einräumt, „daß sich die Psychoanalyse in den letzten drei Jahrzehnten entscheidend weiterentwickelt hat" (18). In der Tat gelten heute weder das „asymmetrische" Couch-Setting noch die Abstraktion von der körperlichen Realität, noch die „absolute Autorität des fachkompetenten Therapeuten" als unverzichtbar für den analytischen Prozeß. Daß die Behandlung selbst in einer irgendwie gearteten Fachsprache durchgeführt wird (17), scheint ein Artefakt sogenannter „Lehranalysen" zu sein, das dem therapeutischen Dialog als solchem eher fremd ist.

Worin besteht nun das Spezifische an Frielingsdorfs Ansatz? Jeder Mensch erhalte von seiner Umwelt positive und negative Botschaften. „Die entscheidende Schlüsselbotschaft ist das ‚Ja', das ‚Nein' oder das ‚Ja-wenn' der Mutter, des Vaters und anderer primärer Bezugspersonen zum Leben des Kindes. Die Annahme oder Ablehnung, besonders durch die Mutter, lösen oft bereits in der pränatalen Lebenszeit, spätestens aber im Kleinkindalter die sogenannten ‚Schlüsselerfahrungen' aus, die zur ‚Schlüsselposition', d. h. zu einer unbewußt-affektiven Grundeinstellung dem Leben gegenüber führen" (15), die Frielingsdorf in einem „Schlüsselwort" zusammenfassen, auf den Punkt bringen möchte. Er bezeichnet es als die „große Unbekannte in der Lebensgleichung". „Ist sie erst einmal entdeckt, können mit Hilfe dieses Schlüsselwortes aktuelle Lebensprobleme schneller erkannt und Ursachen von bisher unbekannten Ängsten und Störungen erschlossen werden." An Hand des negativen Schlüsselworts lasse sich auch ein positives, ergänzendes finden. Als Beispiele werden genannt: „Abfall", „Puppe", „letzter Dreck", „Mißgeburt", „Ausgesetzt", „Weggetreten", „Notlösung" und viele andere (23).

Auffällig ist im Vergleich zu bewährten Verfahren wie der psychoanalytischen Fokaltherapie die Zuspitzung und Kürze der Schlüsselworte. Es wird nicht unterschieden zwischen der psychodynamischen Arbeitshypothese der Therapeuten, dem bewußten inneren Motto der Klienten und der unbewußten Motivation, die sich hinter einer Symptomatik oder einer Lebenskrise verbirgt. Trotz der Beteuerungen des Autors, es gehe nicht um das deterministische Festlegen des Schlüsselworts, scheint diese prägnanten Kurzformeln doch ein faszinierend-geheimnisvolles, behandlungstechnisch verwertbares Wissen zu umgeben. Frielingsdorf spricht vom „Passepartout-Schlüssel" (23; 34), mit dem es möglich werde, unbekannte Lebensräume aufzuschließen.

Ein fundamentales Mißverständnis, vielleicht auch nur eine vom gängigen psychoanalytischen Sprachgebrauch abweichende Redeweise scheint in bezug auf den Begriff des Unbewußten vorzuliegen. Immer wieder werden, zum Beispiel im Lebensskript-Fragebogen (59–63), „unbewußte" Botschaften der Bezugspersonen – bewußt – erfragt. Die Befragten werden aufgefordert, zu ihrem gegengeschlechtlichen Seelenanteil (Anima bzw. Animus) oder zu ihrem unbewußten Gottesbild Stellung zu nehmen. Wer Tag für Tag biographische Anamnesen erhebt, hält beim Lesen den Atem an angesichts der Zielstrebigkeit, mit der zu einem frühen Zeitpunkt der Begleitung

nach dem (Un-)Erwünschtsein bei der Zeugung geforscht wird. Die psychodynamische Relevanz unbewußter Delegationen und Skripten, gerade in einer Mehrgenerationenperspektive, soll hier nicht geleugnet werden. Jedoch kann man sich nicht immer des Eindrucks erwehren, daß es den Autoren vor allem darauf ankommt, endlich in den Besitz des begehrten Passepartouts zu kommen. Kennzeichnend für diesen aktiv-verfügenden Umgang mit dem Unbewußten scheint die Formulierung „Erstellen" des Lebensskripts (51 u. ö.), bzw. „Schreiben" des pränatalen Tagebuchs (115) zu sein.

Diese noch vorwiegend bewußtseinspsychologisch orientierte Verstehensweise zeigt sich weiterhin in Probeformulierungen von Schlüsselworten, die den Befragten gewissermaßen in den Mund gelegt werden, und in der abreagierenden Aggressionsabfuhr am Strand von Positano, die dem Leser gleich zweimal (71 und 93) empfohlen wird. Was (in Anlehnung an Elisabeth Kübler-Ross) in der abschließenden Phase der „Vergebung und Versöhnung" als Versöhnung der negativen Schlüsselposition beschrieben wird (81 f.), erscheint selbst wieder als abwehrende Reaktionsbildung, was freilich auch mit der gerafften Falldarstellung zusammenhängen mag.

Nach der grundlegenden Einführung durch Frielingsdorf selber ist der Leser gespannt auf die Anwendung der Schlüsselmethode in unterschiedlichen Praxisfeldern (132–229). *Hermann Kügler* bezieht sich auf die themenzentrierte Interaktion nach Ruth Cohn, die er im Vergleich zur Schlüsselmethode als „sanfter, behutsamer" charakterisiert. Behutsam weist auch er auf Grenzen hin, die sich aus dem methodischen Instrumentarium und aus der nicht fraglos vorauszusetzenden religiösen Grundorientierung der Teilnehmer ergeben. *Siegfried Esch* schildert sehr anschaulich seine Erfahrungen in der Krankenhausseelsorge. *Monika van Bonn* diskutiert die Anwendung der Schlüsselmethode auf die Gruppenarbeit mit Erwachsenen. Besonders treffend ist die Bezugnahme auf das Rumpelstilzchen-Märchen: „Bezeichnenderweise muß sie den Namen des Männleins finden, damit es die Macht über sie verliert. Sie muß wahrnehmen und benennen, was ihr in der Kindheit angetan wurde und wie die internalisierten negativen Familienstrukturen sie noch heute unfrei machen. Das Schlüsselwort der zur Königin gewordenen armen Müllerstochter heißt: Rumpelstilzchen" (168 f.).

Norbert Rutschmann schildert anhand eines reichen Fallmaterials Erfahrungen aus der psychiatrischen Praxis, namentlich aus der Psychosentherapie. Daß er das ärztliche Gespräch mit den Psychosekranken als antipsychiatrisch charakterisiert, zeigt den Fortbildungs- und Forschungsbedarf im Bereich der psychodynamisch orientierten Psychosentherapie und der sprechenden Medizin insgesamt. *Christoph Kentrup* erläutert die Bedeutung der Schlüsselmethode in der geistlichen Begleitung. Vielleicht am deutlichsten im gesamten Werk hebt er die notwendige Selbstbegrenzung der Methode hervor: „Kompetente Seelsorger und Seelsorgerinnen werden jedoch ihre Grenzen rechtzeitig wahrnehmen und gegebenenfalls zusätzliche fachliche Hilfe von Therapeuten heranziehen" (197).

Der abschließende Beitrag von *Agnes Lanfermann* weist in überzeugender Weise auf, daß es in der Exerzitienbegleitung um ein ganzheitliches Geschehen geht: Seelische Symbole zeigen sich psychosomatisch und in meinem Mannsein bzw. Frausein. Vor allem aber (und in klarer Absage an Empfehlungen „positiven" Denkens oder scheinbar frommer Lebens- und Gottesformeln): „Gott ist auch in meiner negativen Schlüsselposition zu finden" (217). Es schließt sich das besonders vielseitige Literaturverzeichnis an. Bei einer Neuauflage sollten Zeitschriften einheitlich nach Jahrgängen (nicht nach Heften) zitiert werden. Der Name des Begründers der Selbstpsychologie sollte zutreffend mit Heinz Kohut wiedergegeben werden.

Nach der Lektüre des Werks hat der Leser, soweit dies ohne eigene Erfahrungen mit der Schlüsselmethode möglich ist, einen facettenreichen Einblick in das Anliegen der Autoren gewonnen. Die Schlüsselmethode teilt mit der Psychoanalyse nicht nur die Faszination durch die Welt des Unbewußten, sondern auch jene gefährliche Situation, in die sich die vaterloyale Müllerstochter durch den Dialog mit Rumpelstilzchen begibt. Vor allem ist sie im Vergleich zu einem empirisch-beschreibenden Vorgehen auf spekulative Rekonstruktion angewiesen. Nicht

anders als die Psychoanalyse läuft sie Gefahr, die „Ursachen seelischer Erkrankungen immer weiter zurückzudatieren“[2]. Rumpelstilzchen tanzt weiter in unseren Beratungen und Therapien. Werden wir „Scheinlösungen“ (168), auch solche, die in hitzigen Gruppenerfahrungen entstehen, als solche erkennen und verstehen? Werden wir uns bei aller Not der Müllerstochter und angesichts unserer Möglichkeiten, dem Männlein sein geheimes Wissen abzulauschen, jene „Leidenschaft des Nichtwissens“ bewahren, von welcher der Jesuit und Psychoanalytiker Louis Beirnaert sprach? *Eckhard Frick SJ*

[1] Frielingsdorf, Karl: Mein Leben annehmen. Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüsselmethode. Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 241 S. Kart. 36,–.

[2] H. Thoma, H. Kächele, Lb. d. psychoanal. Therapie, Bd. 2 (Berlin 1988) 115.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

EDER, Manfred: *Die „Deggendorfer Gnad".* Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. Mit einem Geleitwort von Franz Mußner. Hrsg.: Stadt Deggendorf. Passau: Passavia 1992. 776 S., 163 Abb. Kart. 48,–.

Diese Regensburger Doktorarbeit schildert eindrucksvoll den Lernprozeß einer Ortskirche bezüglich der Abschaffung einer volksfrommen, antijüdisch eingefärbten Wallfahrt. Folgender geschichtlicher Hintergrund liegt vor: In einer überfallartigen Aktion Ende September 1338 (wohl Michaelitag als öffentlicher Zahltag) wurden die in Deggendorf ansässigen Juden ermordet. Den sozialpolitischen Hintergrund bildeten eine hohe Verschuldung der Deggendorfer Bürger bei den Juden aufgrund einer Mißernte. 1361 begann man mit dem Bau einer Kirche mit dem Patrozinium Petrus und Paulus und Leib Christi; letzteres legte einen Zusammenhang von jüdischem Hostienfrevel und Ermordung nahe. So läßt sich auch um 1400 erstmals eine solche Legende nachweisen, die im Zug volksfrommer Vorstellung hinsichtlich der Eucharistie leicht geglaubt wurde. In der Barockzeit entstand eine Wallfahrt, die jährlich bis zu 100 000 Pilger nach Deggendorf brachte und somit einen wirtschaftlichen Aufschwung für den Ort bedeutete. Hinter der Wallfahrt verbarg sich eine antisemitische Idee.

Im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der im Kloster Niederaltaich (nahe Deggendorf) entstandenen Una-Sancta-Bewegung tauchte immer mehr eine kritische Sicht bezüglich der Wallfahrt auf. Besonders engagiert waren der Theologe Thomas Sartory und Abt Emmanuel Heufelder, die die Abhängung der Bilder verlangten. Die Volksseele kochte: „Wenn den Bildern etwas geschieht, werden wir die Abtei anzünden", so hieß die Parole. Überörtliche Bedeutung bekam das Ganze durch einen Spiegel-Artikel vom 26. Juli 1961. Diesen griff der Schriftsteller Günter Grass in einem Brief an Anna Seghers vom 18. August 1961 anläßlich des Mauerbaus auf, in dem er zur Kritik der je eigenen Gesellschaftssysteme aufforderte. Seinen Beitrag umschrieb er so. „Nach Deggendorf in Niederbayern will ich ziehen und in eine Kirche spucken, die den gemalten Antisemitismus zum Altar erhoben hat." Der damals neue Bischof von Regensburg Rudolf Graber widmete die Wallfahrt als Sühnewallfahrt um. So wurden 1961 die Bilderunterschriften zugeklebt, 1967 die Bilder mit einem Vorhang zugehängt und 1968 anläßlich einer Restaurierung abgenommen. Aber erst im Jahr 1992 wurde die Wallfahrt aufgrund obiger umfänglicher Dissertation eingestellt.

Bischof Manfred Müller von Regensburg schrieb am 25. März 1992 in einem Hirtenwort an die Katholiken von Deggendorf, daß es bereits seit 1960 berechtigte Anfragen und Diskussionen gab, ob die Weiterführung einer Wallfahrt zu verantworten ist, die judenfeindliche Elemente in sich trägt. Im Jahr 1984 hat er daher den Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Donauraums an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg (Prof. Dr. Karl Hausberger) gebeten, eine Forschungsarbeit zur „Deggendorfer Gnad" zu vergeben. Das Ergebnis liegt in der Arbeit von M. Eder vor, der die geschichtlichen und theologischen Hintergründe und Zusammenhänge auf Grund aller vorhandenen Quellen wissenschaftlich exakt darstellt. Bischof Müller dazu: „Da jetzt die Haltlosigkeit jüdischer Hostienschändungen auch für den Deggendorfer Fall endgültig bewiesen ist, ist es ausgeschlossen, die Deggendorfer Gnad – noch dazu als eucharistische Wallfahrt der Diözese Regensburg – weiterhin zu begehen. Als Kirche Jesu Christi sind wir der Wahrheit und der Aufrichtigkeit verpflichtet. Wenn eine scheinbar fromme Legende als böswillige Unterstellung entlarvt wird, dann müssen

wir jetzt bereit sein, ein aufrichtiges Schuldbekenntnis zu sprechen – dies um so mehr, als es hier um eine Diffamierung geht, die den Ruf der Juden, unserer älteren Brüder (Papst Johannes Paul II.), bis in die Gegenwart nachhaltig geschädigt hat. Liebe Schwestern und Brüder, ich würde mir wünschen, daß dieses Eingeständnis schwerer Schuld nicht als lästige Pflichtübung aufgefaßt wird, vielmehr jedem ehrlich empfindenden Christen ein Bedürfnis ist – nicht zuletzt in Anbetracht des millionenfachen Judenmordes in der NS-Zeit und der Judenfeindschaft vieler Christen in den vergangenen Jahrhunderten."

An der Kirche soll folgende Gedenktafel angebracht werden: „Im Jahre 1338 wurden die Juden Deggendorfs ermordet. Eine Jahrzehnte später zur Rechtfertigung dieses Verbrechens entstandene Legende, wonach die Juden Hostien geschändet haben sollen, ist nachweislich falsch. Die dennoch über Jahrhunderte hin aufrechterhaltene Verleumdung ließ das Andenken an die Juden des Mittelalters zu einem Zerrbild werden und schädigte auch den Ruf ihrer Nachkommen. Wir bitten die Juden, unsere älteren Brüder, um Vergebung für das ihnen zugefügte Unrecht."

Der Autor der umfänglichen Monographie schildert die Vorgänge um die Wallfahrt umfassend. Die erzielte Wirkung ist nicht zuletzt ein schönes Verdienst der bemerkenswerten Arbeit. *E. Garhammer*

Jugend

Handbuch der Jugendforschung. Hrsg. v. Heinz-Hermann Krüger. 2., erw. u. aktual. Auflage. Opladen: Leske + Budrich 1993. 598 S. Kart. 68,–.

Daß bereits wenige Jahre nach seinem ersten Erscheinen eine Neuauflage angebracht war, kann nur die Qualität dieses Handbuchs herausheben. Es hat sich inzwischen zu einem Standardwerk entwickelt und wurde durch Aktualisierungen und durch neue Beiträge zusätzlich für diese Aufgabe qualifiziert. Neu hinzu kamen zwei Beiträge zur nicht unbedeutenden Jugendforschung in der ehemaligen DDR und zu jenen Problemen, die sich aus der Wiedervereinigung für die Jugend in Deutschland-Ost und Deutschland-West ergeben. Weitere Beiträge zur Geschichte der Jugend lenken den Blick auf die Herkunft der heutigen Jugendsituation. Wichtige Themen werden in den neuen Beiträgen aufgegriffen: Jugend, Freizeit und Medien, Jugend, Recht und Kriminalität; Jugend und Religion. Auch diese Beiträge zeichnen sich aus durch präzise Formulierungen und überschaubare Gliederungen und sind in ausführlichen Literaturangaben gut dokumentiert.

Der Beitrag von Andreas Feige „Jugend und Religion" (543–577) greift die bekannten Jugenduntersuchungen zum Thema auf. Feige entdeckt eine weitgehende Entfremdung zur großkirchlichen Praxis. Er wertet die verschiedenen religiösen Szenen – von Sekten, Psycho- und Therapiekultur und Okkultismus – als eine „großkirchlich ungebundene bzw. oppositionelle Religiosität". Feige beschließt seinen kompakten Text mit der Beschreibung der „Jugend am Ende des Jahrhunderts". Diese ist für ihn charakterisiert durch Synkretismus, individuelles Zusammenfügen von Sinnangeboten und „Glaubenswahrheiten" und durch das Bedürfnis nach Religiösem. Leider wird die Spannung zwischen Individualisierung und (religiöser) Institution als das Grundproblem der Moderne nicht ausreichend thematisiert. Denn in dieser Fragestellung wird das eigentliche und bleibende Problem der Epoche greifbar. Kurz: Ein sehr gutes Handbuch für alle, die sich über den Stand der Jugendforschung und über die konkrete Situation der jungen Menschen von heute informieren wollen.

R. Bleistein SJ

Brand, Volker: *Jugendkulturen und jugendliches Protestpotential.* Sozialgeschichtliche Untersuchung des Jugendprotests von der Jugendbewegung zu Beginn des Jahrhunderts bis zu den Jugendkulturen der gegenwärtigen Risikogesellschaft. Frankfurt: Lang 1993. 226 S. (Europäische Hochschulschriften. XI. 552.) Kart. 65,–.

Die These dieser 1993 von der Universität Bielefeld angenommenen Dissertation lautet: Das breit angelegte sozialisations- und kulturbedingte jugendliche Protestpotential wurde ent-

weder von einem beträchtlichen Teil der Jugendlichen sublimiert oder sein Ausbruch hing von den jeweiligen historischen, vor allem sozialen und politischen, Gegebenheiten ab (31). Diese These versucht der Verfasser im Gang durch die Geschichte der Jugend, vom Kaiserreich bis in die neunziger Jahre, zu verifizieren. Leider bleiben seine sozialgeschichtlichen Darstellungen nur Stenogramme der jeweiligen Zeit. Wenn eine präzise historische Darstellung aufschlußreich wäre, wird allzuschnell von der „Reduktion" des Themas (101) gesprochen oder der Hintergrund nur „kurz angerissen" (39). Gewiß könnte eine solche Fragmentierung der geschichtlichen Darstellung zu einer Profilierung der Aussage beitragen. Dies gelingt nicht, weil zur gleichen Zeit der Kanalisierung jugendlicher Selbstwahrnehmung durch die Jugendsoziologie und durch die regelmäßigen Jugendberichte der Bundesregierung nicht nachgegangen und zudem übersehen wird, daß „Jugend" in Deutschland fortschreitend in die Position einer Minderheit gerät. Vermutlich hätte eine kritischere Auseinandersetzung mit der auch zeitbedingt sich wandelnden Definition von Jugend und von Protest zu einer schärferen Wahrnehmung der sehr komplexen Realität beigetragen. Infolgedessen kann man von einer Jugend, die der heutigen Individualisierung und Pluralisierung (204) ausgesetzt ist, kaum einen mit der Studentenrevolte (1968) vergleichbaren Jugendprotest erwarten. Summa summarum bietet diese sozialgeschichtliche Arbeit ein Doppeltes: einen gewissen Überblick über den „Protest" der deutschen Jugendgenerationen in diesem Jahrhundert und ein Exempel heutiger ideologischer Rezeption geschichtlicher Tatsachen. Insoweit kann diese Dissertation von Bedeutung werden.

R. Bleistein SJ

Philosophie

Irrgang, Bernhard: *Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie.* München: Reinhardt 1993. 303 S. (Uni-Taschenbücher. 1765.) Kart. 36,80.

Wer mit genauer Kenntnis der Evolutionären Erkenntnistheorie (EE) dieses lesenswerte Buch des in Dresden tätigen Philosophen B. Irrgang zur Hand nimmt, wird nach dem noch erwartungsgemäßen Einleitungskapitel über Konrad Lorenz, einen der Begründer der EE, vergewisserungsbedürftig immer wieder mal einen Blick auf den Titel werfen. Denn was Irrgang in diesem Werk bietet, ist weit weniger und weit mehr als das, was sein Titel ankündigt. Ein Lehrbuch ist es sicherlich, aber allenfalls nur nebenbei eines der EE. Daß der Autor das selbst geahnt haben mag, deutet sich in der Überlegung zur Überholtheit des Namens der EE (23) oder zur Ausweitung ihrer Zuständigkeit (254) an. Weil hier eine Rekonstruktion der EE in Auseinandersetzung mit klassischen philosophischen Positionen (20) geleistet werden soll, läßt man sich gern auch auf den Schnelldurchgang zur Philosophiegeschichte (24–51), auf die Darstellung der Wissenschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert (52–80) und auf Überlegungen zum Erklärungswert des Evolutionsparadigmas (81–114) mit weiterem Ausflug in die Philosophiegeschichte (102 ff.) ein.

Die Irritation beginnt aber da, wo die EE, um die es schließlich gehen soll, in ihrem Kern auf 32 Seiten abgehandelt wird. Mag man auch Aspekte wie Selbstorganisation und die Geist-Gehirn- bzw. Leib-Seele-Problematik hinzurechnen, die in späteren Kapiteln behandelt werden, so bleibt der Darstellungsumfang der EE leider doch auf nicht mehr als ca. ein Drittel des Buchumfangs beschränkt. Der Radikale Konstruktivismus ist nicht gerade ein Ziehkind der EE. Auch die mit ganz eigenen, eher in Richtung Evolutionäre Ethik verweisenden Ansprüchen aufwartende Soziobiologie wird sich nur ungern bei der EE eingemeinden lassen, von der Cognitive Science und ihrer KI-Forschung ganz zu schweigen. Die Paraphrasierung von Positionen der EE ist nicht selten von gewiß berechtigten, aber als solche doch besser kenntlich zu machenden Wertungen durchsetzt (116 f.). Auch die hohe Kunst der Verwendung des Konjunktivs zur Darstellung des Referierten in Abgrenzung zum Indikativ eigener Stellungnahmen ist nicht durchgängig gelungen, was leider auch nicht immer durch die in Klammern

beigefügten Seitenangaben wettgemacht wird. Vielleicht hätte hier die höhere Repräsentanz exemplarischer Primärtexte weitergeholfen. Was dies „Lehrbuch der EE" in weit geringerem Umfang, als es sein Titel verheißt, leistet, ist damit gesagt.

Was es aber mehr, als man erwarten konnte, leistet, ist dies: Es bietet einen lesenswerten Überblick über Positionen und ihre Protagonisten in einem über EE weit hinausgehenden Schnittbereich von Biologie und Philosophie. Hilfreich und lehrbuchadäquat sind die auf Hastedt gestützten Übersichten zum Leib-Seele- bzw. Geist-Gehirn-Problem. Eine gute (Ge-) Wissenserforschung sind die jedem Kapitel angefügten Arbeitsfragen, die zur Rekapitulation des Gelesenen einladen und dies nochmals von rückwärts erschließen. Hilfreich sind auch die kurzgefaßten Lebensbilder zu den Vertretern bestimmter Positionen. Kurz: Dies Buch ist ein Lehrbuch zu dem, was Irrgang vielfach (5, 150, 254, 258, 260, 292) als „naturalistic turn" der Philosophie apostrophiert und als solches lesenswert. *U. Lüke*

ZU DIESEM HEFT

Roman Bleistein berichtet auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Situation und der jugendsoziologischen Forschung über den Stand der kirchlichen Jugendarbeit. Das Bild bestimmen neue Formen der Teilnahme Jugendlicher, die zur Hoffnung ermutigen.

Die meisten Fragen der Organtransplantation werden kontrovers diskutiert; so ist es in Deutschland noch zu keinem Transplantationsgesetz gekommen. Herbert Schlögel nennt als Problempunkte die Feststellung des Todeszeitpunkts, das Gebot der Nächstenliebe und die Form der Zustimmung.

Johann Baptist Metz, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, hebt in Leben und Werk Karl Rahners (1904–1984) seinen Einsatz für die Autorität aller Glaubenden und die theologische Ehre der Menschen hervor. Er entfaltet dies im Blick auf die „Gottesrede" des Ersten Vatikanischen Konzils.

Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, sieht einen wesentlichen Grund der heutigen Glaubens- und Kirchenkrise in dem „Geist der Schwere", der sich in Sprachbarrieren und sprachlichen Fehlformen äußert. Ein Paradigmenwechsel sei daher angesagt.

Daß sich der heutige Mensch in einer Sinn- und Orientierungskrise befindet, wird vielfach diagnostiziert. Kurt Koch, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Luzern, fragt nach den Ursachen und zeigt Antworten des christlichen Glaubens.

Wie antworten Politiker und Politikerinnen auf Fragen nach Tod, Endlichkeit und Sterblichkeit? Werner Kremp, Privatdozent für Politikwissenschaft an der Universität des Saarlandes, hat unter diesem Gesichtspunkt die FAZ-Fragebogen der Jahre 1980 bis 1993 systematisch ausgewertet.

150 Jahre „Struwwelpeter"

1844 lag zum ersten Mal unter einem Weihnachtsbaum der „Struwwelpeter" – allerdings nur in seinem handschriftlichen Urexemplar. Der Frankfurter Arzt für Psychiatrie Heinrich Hoffmann (1809–1894) hatte diese „lustigen Geschichten und drolligen Bilder mit 15 schön kolorierten Tafeln für Kinder von 3–6 Jahren" für seinen Sohn Carl verfaßt. Er wurde damit zum Autor des erfolgreichsten Kinderbuchs deutscher Sprache mit 540 Auflagen und Übersetzungen in 30 Sprachen. Hoffmann wagte zuerst nicht, sich als Autor zu bekennen, und veröffentlichte das Buch unter dem Pseudonym „Reimerich Kinderlieb". Gerade diese Selbstbezeichnung rief viele Erzieher auf die Barrikaden; denn von Kinderliebe könne bei diesem pädagogischen Machwerk nicht die Rede sein. Dennoch stellt Marie-Luise Könneker in ihrer Dissertation über dieses Buch (1977) fest, es habe „das Bewußtsein der Deutschen vermutlich nachhaltiger geprägt als der Faust und das Kommunistische Manifest".

Neueste Forschungen zeigen, daß der Struwwelpeter im Schnittpunkt dreier Traditionen steht, die ihn weniger als Kinderbuch denn als politisches Buch für Erwachsene kenntlich machen. Inhalt und Gestalt kommen aus der populären Bild- und Erzähltradition, aus der politischen Karikatur, aus der Erziehungs- und Kinderliteratur. Diese so unterschiedlichen Quellen bestätigen, daß eine Würdigung, die nur den Aspekt der Kindererziehung im Auge hat, den Absichten des Autors keineswegs gerecht wird und seinen Standort verkennt.

Das Buch spiegelt das bürgerliche Bewußtsein um die Mitte des 19. Jahrhunderts wider, ist aber zugleich in nächster Nähe zur bürgerlichen Revolution entstanden – Hoffmann war Mitglied des deutschen Vorparlaments von 1848. Das Modell der bürgerlichen Erziehung übte in Hemmungen ein, die die ungestüme Bewegung ebenso wie die unbedachte Äußerung einschränken; es modellierte Gefühle und Gemüt; es verhinderte eine unmittelbare Befriedigung der Lust, und dies, wie eine freudianische Deutung der Bilder zu sehen anleitet, vor allem im Bereich der Sexualität. Von der Warte heutiger Kinderpsychologie aus betrachtet, sind diese Absichten schlimme Anschläge auf die kindliche Freiheit.

Doch läßt sich dieses „autoritäre" und „repressive" Buch nicht auch als der Versuch eines Bürgertums begreifen, sich zwischen Adel und aufsteigendem Proletariat eine eigene Position zu erkämpfen, nachdem es zu Ansehen und Macht des Adels nicht aufsteigen konnte, auf Niveau und Deklassierung des Proletariats aber nicht absteigen wollte? Gehorsam und Ordentlichkeit, Vorsicht und Disziplin waren dann die Tugenden, die eingeübt werden mußten, wenn man weiterhin in Wohlstand leben und standesgemäß glücklich werden wollte. Diese Ein-

sicht kann gewiß nicht als Rechtfertigung jener Schinderei von Kindern gelten, die sich allzuschnell auf dieses Buch berief. Der in den letzten Jahren edierte „Anti-Struwwelpeter" beweist zumindest, daß man hinter die geheimen Motive dieses Erziehungsmodells gekommen war, während man gleichzeitig wieder den Imperativen einer neuen Bewegung, diesmal der antiautoritären, kritiklos erlag, ohne auf die Bedürfnisse des hilflosen Kindes zu achten.

Der Struwwelpeter kann auch als politische Satire gelesen werden. Darin verrät er eher seinen Standort als in seinen erzieherischen Ratschlägen. Er greift in der „Geschichte vom wilden Jäger" das zeitgenössische Motiv der „verkehrten Welt" auf und kritisiert damit die gesellschaftlichen Widersprüche, denn am Ende schießt der Hase auf den Jäger und zerstört die Kaffeetasse der Jägersfrau, jenes kostbare bürgerliche Ausstattungsstück. Hier zeigt sich eine Zeitkritik, die von naiv-utopischen Wünschen einer heilen Welt lebt und dann zu sozialrevolutionärem Denken anstiftet. In der Niklas-Geschichte wird aus dem legendären Kinderschreck eine äußerst positive Figur, die auf Toleranz besteht und nebenbei auf die repressive politische Situation in Rußland unter Zar Nikolaus I. (1825–1855) hinweist. Auf jeden Fall wäre Toleranz als zentrales Gebot eines aufklärerischen Ethos zu werten. Schließlich wird der Struwwelpeter zum Modell des „Radikalen". „Hoffmann errichtet gleichsam dem ungehorsamen Kind als solchem ein Standbild, um in phantastisch-übersteigerter Form zu ‚beweisen', was aus dem wird, der darauf besteht, ungeschoren zu bleiben: das Ergebnis ist haarsträubend" (Könneker). Damit aber gerät der Struwwelpeter in eine ambivalente Optik: Er wird kritisiert und zugleich groß auf das Podest gestellt.

Die Botschaft des Struwwelpeters ist also vieldeutig. Als sein Hauptthema wird das Individuum in Auseinandersetzung mit der Gesellschaft zu sehen sein. Was dabei als Erziehung zur Anpassung erscheint, muß als Teil jener Revolution nach 1848 verstanden werden, die offensichtlich nur im Kinderzimmer stattfinden sollte und nicht ebenso in der Reform der Gesellschaft.

In der Erziehungswissenschaft überlebte der „Kaspar" als das „autoritär gedemütigte, mißhandelte und bestrafte Kind". Andreas Flitner stellte ihm den „Kaspar Hauser" als den Typ des verlassenen Kindes entgegen, das sich narzißtisch nur mit sich selbst beschäftigt und von der Angst geplagt wird, daß seine Bedürfnisse vernachlässigt werden. Und er gibt zu bedenken, daß zu den verfehlten Kommunikationsformen zwischen Erwachsenem und Kind nicht nur der mit Recht attackierte Zwang, sondern ebenso die meist übersehene Beziehungslosigkeit gehört, „die heute so oft mit Freiheit verwechselt wird". Kommt man am Ende der Geschichte des Struwwelpeters zu solchen selbstkritischen Einsichten über die heutigen Erziehungsprobleme, dann ist das Jubiläum nicht ohne Wert. Es kann anregen, kritisch die Vor- und Nachteile heutiger Beziehungen zwischen Erwachsenen und Kindern, Erziehern und Jugendlichen zu bilanzieren und notfalls einiges zu verbessern. *Roman Bleistein SJ*

Bernhard Fraling

Schwangerschaftsberatung durch kirchliche Beratungsstellen

Die Entscheidung des Bischofs von Fulda, Erzbischof Johannes Dyba, in seiner Diözese Schwangerschaftskonfliktberatung nur noch ohne die Ausstellung einer schriftlichen Bestätigung durchführen zu lassen, hat höchst unterschiedliches Echo gefunden. Priesen die einen dies als mutige Tat, waren die anderen verärgert über die Aufgabe einer Chance, die es zu wahren gelte – gerade im Sinn effektiven Lebensschutzes. Noch immer ist die Frage des Für oder Gegen einer Weiterführung staatlich anerkannter Beratung in Schwangerschaftskonflikten in katholischen Beratungsstellen nicht generell geregelt. Wahrscheinlich wird es eine einheitliche Regelung in deutschen Diözesen nach dem Fuldaer Alleingang auch nicht mehr geben. Man kann das bedauern. Es kann nicht bedeuten, daß weiterhin nicht alle Bemühung wirksamem Lebensschutz zu gelten hat. Es gilt, daß man unterschiedliche Meinungen auf dem Weg zum gleichen Ziel, das von allen gewollt wird, konzediert. Gleichwohl sind Argumente des Für und Wider zu hören und zu wägen. Im folgenden sollen einige Überlegungen angestellt werden im Hinblick auf die Argumente des Pro und Contra staatlich anerkannter kirchlicher Beratung und in Richtung auf denkbare Steigerungen von deren Effektivität.

Zum Pro und Contra staatlich anerkannter kirchlicher Beratung

Die Diskussion ist nicht neu; sie wurde schon in den achtziger Jahren begonnen[1]; aber sie hat an Schärfe zugenommen, nachdem der Bundestag eine gesetzliche Regelung der §§ 218/219 beschlossen hat, deren Verfassungsgemäßheit nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts nicht besteht. Die bisher schon problematische Situation hatte sich vor diesem Urteil dadurch um Etliches verschärft, daß man nach einer durchgeführten Beratung die Rechtswidrigkeit der Tötung des Ungeborenen in den ersten drei Lebensmonaten als aufgehoben betrachtete. Es sah so aus, als ob mit der Ausstellung eines Beratungsscheins die Feststellung der Rechtmäßigkeit des Schwangerschaftsabbruchs gegeben gewesen sei. Die Aushändigung des Scheins hätte, so wurde festgestellt, die Rechtmäßigkeit der Tötung bewirkt. Aufgrund dieser neuen Situation beurteilten auch eine Reihe von Bischöfen verständlicherweise die staatlich anerkannte Schwangerschaftsberatung in kirchlicher Trägerschaft anders als vor dem Beschluß dieses Gesetzes. Bislang

hatten sie diese Praxis auch gegenüber Anfragen, zum Beispiel der Juristen-Vereinigung Lebensrecht e.V., festgehalten und gerechtfertigt, für die Robert Spaemann das oben zitierte Referat erarbeitet hatte[2].

Nachdem nun der Bundestag in der Zustimmung zum Einigungsvertrag beschlossen hatte, eine Neufassung der §§ 218/219 müsse entwickelt werden, hatten die Bischöfe, die schon in der bisherigen Indikationslösung nicht ohne Grund eine verkappte Fristenlösung gesehen hatten, ihre Meinung geltend gemacht und versucht, einen konsequenteren strafrechtlichen Schutz zu erreichen. Dies gelang nicht; im Gegenteil, die neue gesetzliche Regelung hob faktisch für die ersten Lebensmonate des Embryos jeden strafrechtlichen Schutz auf. Es ist kaum verwunderlich, daß die Bischöfe gegen den neuen Text heftig protestierten, der allen ihren Bemühungen um einen adäquaten Schutz ungeborenen Lebens geradewegs zuwiderlief.

Bischof Karl Lehmann, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, hielt im Herbst 1992 in Fulda vor der Vollversammlung der Bischofskonferenz ein – vermutlich indirekt auch an die Karlsruher Richter adressiertes – beachtenswertes Referat über den Sinn der Beratung in diesem Zusammenhang, das noch nicht den endgültigen „Ausstieg" der Kirche aus der staatlich anerkannten Beratung festschrieb. Wörtlich sagte der Bischof: „Erst wenn das Urteil des Bundesverfassungsgerichts und ein neuer Gesetzentwurf verfügbar sind, läßt sich auch eine genauere Antwort ausarbeiten und mitteilen. Die Kirche hat in jedem Fall einen eigenen Auftrag zur Beratung, den sie nicht preisgeben darf. Die Parolen ‚mitmachen' oder ‚aussteigen' dürfen dies nicht verwischen."[3] Wie sehr der Bischof diese Frage im Grunde genommen offenhielt, zeigt sich in der weiteren Feststellung, daß es der Kirche nicht erlaubt sei, „sich vorschnell aus komplexen schwierigen Situationen unserer Gesellschaft einfach zurückzuziehen"[4]. Es gibt nach der Tendenz der Ausführungen des Bischofs, die vor allem den Sinn der Beratung herausgestellt haben, welcher allerdings aufgrund der mißlichen Formulierungen des neu beschlossenen Paragraphen pervertiert zu werden drohte, kein absolutes Ja oder Nein gegenüber einer Weiterführung der bisherigen kirchlichen Praxis unter den neuen Bedingungen.

Inzwischen hat sich der Bischof nach dem Urteil von Karlsruhe mehrfach zu Wort gemeldet und sich dabei dagegen verwahrt, in der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts nur eine Fortschreibung der „Fristenlösung" zu sehen[5], was von einer Reihe von Kritikern prononciert getan wurde[6]. Es sei davon auszugehen, daß es sich im genannten Urteil um ein neues Konzept handle, dessen Sinn man mit der alten Nomenklatur eher verschleiere. Grundsätzlich sei das Prinzip eines Lebensschutzes für die gesamte Zeit der Schwangerschaft formuliert worden. Dies könne man im Hinblick auf das frühere Modell der Fristenlösung keineswegs behaupten. Die Gefahr, hier Argumente durch Benennungen zu ersetzen, liegt auf der Hand; wir werden ihr auch weiterhin begegnen.

Zur Problematik der Ausstellung des Scheins

Die Frage der Ausstellung des Scheins nach einer erfolgten Beratung scheint zu hoch bewertet zu werden[7]; gleichwohl wird man sich den Argumenten stellen müssen, die Irritierendes erkennen lassen. Man geht das Problem an, indem man das traditionelle Lösungsmodell der Moraltheologie zu Rate zieht, das sich auf die Frage der Mitwirkung am moralisch schlechten Handeln eines anderen bezieht. Ein wesentlicher Gesichtspunkt der Güterabwägung in diesem Prinzip bezog sich jeweils auf die Nähe der zu beurteilenden Handlung, die in sich selber zumindest neutral sein mußte, zur eigentlich schlechten Tat (eines/er anderen). Hier wird sich in jedem Fall nach der neuen Regelung etwas ändern. Die Beratung ist in eine ganz andere Nähe zur Tat, zur Abtreibung selber, gerückt. Das spielt bei der Anwendung des Prinzips der Mitwirkung eine bedeutende Rolle[8]. Wirkt jemand an der sittlich zu verurteilenden Tat eines anderen mit, dann hängt die Beurteilung seines eigenen Tuns in der Tat von Distanz und Nähe ab, von dem Abstand, den sein Handeln vom Handeln des anderen hat. Früher war nach der Beratung noch von einem weder an der Beratung noch am Abbruch beteiligten Arzt eine Indikationenstellung vorzunehmen, durch welche erst die Straffreiheit für den behandelnden Arzt, der den Abbruch vornahm, erreicht wurde. Jetzt soll diese Schwelle wegfallen, da die Indikationenlösung in der neuen Formulierung des Paragraphen aufgehoben ist und somit eine Indikationenfeststellung nicht mehr getroffen werden muß. Mit der Beratung selber, für die jetzt auch im Gesetz selbst die Ausstellung eines Scheins vorgesehen ist, wird Straffreiheit erreicht. Die Beraterin ist also mit der Ausstellung des Scheins dem Geschehen erheblich nähergerückt. Und je näher – so die alten Regeln – das eigene Verhalten dem abzulehnenden Verhalten rückt, um so weniger kann man es als erlaubt bezeichnen.

Dazu kann folgendes gesagt werden: Die hier gegebene größere Nähe ist, wenn man zunächst von der Sinnspitze der Beratung selber ausgeht, nicht eine solche der Förderung, sondern des Mühens um die Verhinderung der abzulehnenden Tat. Die Beraterin berät, um die Schwangere in einer vertieften Reflexion dahin zu führen, daß sie die Problematik ihres Tuns begreift und zu Alternativen kommt, die dem Kind Lebensmöglichkeiten verschaffen. Die beraterische Tätigkeit ist zwar näher am möglichen und oft tatsächlichen Abbruch – das macht die psychische Situation der Beraterin so schwer –, aber eben nicht im Sinn von dessen Mitverursachung; sondern im Gegenteil, in ihr geht es um Lebenerhaltung. Von hier her muß, so belastend die Situation für die Beraterinnen durch die größere Nähe geworden sein mag, die Beratung selbst ethisch nicht in einem negativen Licht gesehen werden. Gegenläufig wäre zu sagen: Sie wird um so dringender, je mehr sie nunmehr faktisch der einzige Versuch bleibt, in dieser Situation Lebensmöglichkeiten für das Kind zu erwirken.

Kommen wir zur Problematik der Ausstellung des Scheins zurück. Hier wiegt der Einwand Robert Spaemanns schwer, der schon früher herauszustellen versucht hatte, daß die Ausstellung eines Beratungsscheins, die rechtlich heute ja eindeutig gefordert ist, kein anderes Ziel habe, als die Straffreiheit der Abtreibung sicherzustellen[9]. In der neuen Regelung sieht es so aus, so sagt man, daß durch die Ausstellung des Scheins selbst die Strafbarkeit des Abbruchs aufgehoben würde. Damit würde das Ausstellen einer solchen Bescheinigung faktisch dem widersprechen, was die Kirche immer gelehrt habe, daß Abtreibung schweres Unrecht und als solches strafwürdig sei und auch so benannt werden müsse[10].

Zunächst ist auf die Behauptung einzugehen, die besagt, daß die Ausstellung eines Scheins nunmehr nur diesen einen Sinn haben könne, Straffreiheit und sogar Rechtmäßigkeit einer geplanten Abtreibung zu erreichen. Dazu ist zweierlei zu sagen:

1. Die Ausstellung des Scheins ist ganz ohne Frage im Zusammenhang mit der Pflichtberatung als solcher zu sehen. Gäbe es nicht die gesetzlich verankerte Pflicht, sich in diesem Fall beraten zu lassen, wäre das Verlangen, einen Schein ausstellen zu lassen, schlechterdings sinnlos. Der Schein dient also der (bei anonymer Beratung allerdings kaum effektiven) kontrollierten Durchsetzung der Pflicht der Beratung[11]. Rechtspolitisch gesehen aber ist die Pflichtberatung von den Gremien der F.D.P. und schließlich auch der SPD nur deshalb in den Paragraphen aufgenommen worden, weil man glaubte, sonst sei die Verfassungskonformität nicht gewährleistet[12]. Die Rücksicht auf das Bundesverfassungsgericht, die man bei der Neuformulierung des Paragraphen zu nehmen hatte, steht aber hier eindeutig für Lebensschutz. Denn es ging um die Kompatibilität des neuen Gesetzestextes mit Artikel 2 des Grundgesetzes, durch den nach aller Überzeugung auch das Leben des Nasziturus geschützt werden soll. Überdies wäre es von der Rechtsordnung her ein Unikum, wollte der Gesetzgeber sich anheischig machen, sich auf dem Weg einer Pflichtberatung in jedweder beliebigen Notsituation bei der einzelnen Frau als beratende Instanz ins Spiel zu bringen. Das käme in der Tat einer Entmündigung der Frau gleich.

Eine Beratung als staatlich angeordnete Pflicht kann nur begründet werden, wenn es sich nicht nur um die Frau und ihre eigene Notlage allein, sondern zugleich noch um jemand anderen handelt, faktisch um den Nasziturus, der nach dem Sensus legis zumindest nicht unbedacht getötet werden darf. Das will Pflichtberatung erreichen. Sie hat daher auch mit Entmündigung der Frau nichts zu tun, da diese Pflicht in der Tat nur aus der Perspektive des Lebensschutzes verstanden werden kann. Mit Rücksicht also auf das Kind, das lebt und geschützt werden soll, wird hier die Pflicht zu einer Beratung ausgesprochen. Man mag mit Recht behaupten, die Beratung sei kein zureichender Schutz. Darum geht es hier nicht. Man kann jedoch nicht abstreiten, daß die Pflicht, sich ihr zu unterziehen, in der Gesetzessystematik nicht anders zu begründen ist als durch das Motiv des

Lebensschutzes. Mir scheint, daß dieser Gesichtspunkt in der Diskussion manchmal zu wenig berücksichtigt wird; zumindest sollte deutlich werden, daß, von der rechtssystematischen Begründung her gesehen, die Beratungspflicht keinen anderen Grund und damit die Beratung kein anderes Ziel haben kann als den Lebensschutz, wie immer dann der die Beratung beschreibende Text im Paragraphen auch lauten mag. Deren eigentliche Sinnspitze hängt nicht von den beschreibenden Formulierungen ab.

Wenn nun die Ausstellung des Scheins in diesem Zusammenhang gesehen wird, gewinnt sie einen anderen Charakter. Sie wird zur Kontrollmaßnahme für eine Verordnung, die letztlich nicht anders als mit dem Lebensschutz des Ungeborenen überhaupt begründbar ist. Sie hat also nicht nur den einen von Spaemann herausgestellten Sinn, eine Abtreibung straffrei zu stellen. Somit ist die Ausstellung des Scheins in sich selber gesehen, wie die alte Moraltheologie gesagt hat, eine „res mixta" und kein „malum in se"; das heißt, daß sie in sich selber eine Hinordnung enthält, die bejahbar ist, sowenig die Straffreistellung (oder gar die Erklärung der Rechtmäßigkeit der Tötung, die mit ihr verbunden war) akzeptabel ist. Sie kann somit in ein ethisches Abwägungsurteil über eine mögliche Mitwirkung einbezogen werden, was bei einem gegebenen „malum in se" [13] allerdings nicht denkbar ist.

2. Hinzu kommt damals wie heute: Das Ausstellen eines Beratungsscheins, auf dem wahrheitsgemäß festgestellt wird, daß im Sinn des Lebensschutzes beraten wurde, muß als eine wesentliche Voraussetzung dafür angesehen werden, daß gefährdetes Leben tatsächlich gerettet wird. Es geht ja, wenn es denn bei der Beratung um Lebensschutz effektiver Art geht, um jene Gruppe von Schwangeren, die noch nicht endgültig entschieden sind, einen Abbruch vornehmen zu lassen. Da sie noch nicht festgelegt sind, werden sie kaum zu Beratungsstellen gehen, die von vornherein nicht gewillt sind, Scheine auszugeben. Es gibt Schätzzahlen, die davon ausgehen, daß 5000 bis 8000 Frauen in einem Jahr bisher durch die Beratung dazu motiviert wurden, die Schwangerschaft auszutragen. In allen diesen Fällen wurde Leben effektiv geschützt. Eine Bedingung für die Effektivität dieses Schutzes ist eine Beratung, nach der ein Schein ausgestellt wird, auf dem wahrheitsgemäß bezeugt wird, daß zum Schutz des Ungeborenen beraten wurde. Zuzugeben ist, daß diese Schätzung leicht Fehlern unterliegen kann, da viele gebärwillige Schwangere, die sich in einer prekären Situation befinden, die mit der Beratung angebotenen Hilfen gern in Anspruch nehmen werden und das Austragen der Schwangerschaft in diesen Fällen vermutlich leicht als „Erfolg" der Beratung angesehen wird. Allerdings hängt die Bedeutung dieses Arguments grundsätzlich nicht an der Genauigkeit der Zahl, sondern an der gegebenen und auf diese Weise aufrechtzuerhaltenden Chance, Leben zu schützen.

Nach diesem Hinweis ist die Anwendungsmöglichkeit des Prinzips der Mitwirkung gegeben, welches über das bereits Erwähnte hinaus besagt, daß ein genü-

gend schwerwiegender Grund vorhanden sein muß, um das Verhalten zu rechtfertigen, in dem jemand bei dem falschen Tun eines anderen mitwirkt. Es wäre wünschenswert, es wäre alles anders; aber wir leben in einer Welt, die nicht heil ist; wir können uns in vielen Bereichen in unserem Verhalten nicht dem Zusammenhang entziehen, in dem es tatsächlich – wenn auch oft sehr entfernt – Ungerechtigkeiten stabilisieren hilft. Die alten Kompromißregeln von der Mitwirkung wollen Entscheidungshilfen für das Handeln des einzelnen geben. Und sie lassen sich auf diesen Fall anwenden – besonders, weil an diesem Punkt der Effektivität des Lebensschutzes das ganze Gewicht einer Causa proportionate gravis, eines entsprechend schwerwiegenden Grundes, für dieses Verhalten auszumachen ist: Es geht um Menschenleben in einem System, das dieses immer weniger zu achten scheint. Man muß das System so lange nicht verlassen, als es keine Leugnung der eigenen Überzeugung verlangt, sondern jene Lücken offenläßt, wo wirksam Leben geschützt werden kann. Von daher kann die Schwangerschaftsberatung ein überzeugendes Zeugnis der Kirche bleiben, weil sie dabei nicht gezwungen ist, ihrer eigenen Überzeugung zuwiderzuhandeln.

Hiermit kommen wir zu einem weiteren entscheidenden Einwand, der besagt – wie schon angedeutet –, daß die Beraterin durch die Tatsache der Ausstellung des Scheins selber – nicht durch das, was sie schreibt, sondern durch die formale Tatsache der Ausstellung und Aushändigung dieses Scheins –, die Strafbarkeit einer Abtreibung rechtswirksam aufhebe. Der § 218 besagt tatsächlich, und wird es auch in der nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu erstellenden Fassung tun, daß Abtreibung dann nicht strafbar sei, wenn sie in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft nach vorheriger Beratung durchgeführt werde. Konstitutiv ist für die Straffreiheit die Beratung selbst, die, wie oben dargelegt, dem zentralen Motiv des Lebensschutzes folgen muß, wenn wir sie von der Systematik des rechtspolitischen Vorgangs her beurteilen. Auf ihr ruht jetzt der letzte Rest gesetzlich verfügten (keineswegs ausreichenden) Lebensschutzes für diese erste Phase menschlicher Existenz. Sie ist durch einen Schein nachzuweisen, sollen die an einer Abtreibung Beteiligten straffrei ausgehen.

Nach dem zu erwartenden Gesetzestext geschieht durch die Ausstellung des Scheins faktisch die Aufhebung der Strafbarkeit, die durch hoheitliche Verfügung vollzogen wird; diese kann man aus einer überpositiven Perspektive ursprünglich grundgelegten Rechts als den Aufgaben der Rechtsordnung nicht entsprechend bezeichnen. Sie liegt als hoheitliche Verfügung in der Tatherrschaft des Souveräns. Das Ausstellen eines Scheins bewirkt nicht eigentlich die Aufhebung der Strafbarkeit, sondern ist deren Bedingung, da diejenige, die den Schein ausstellt, nicht die Tatherrschaft über die Feststellung von Rechtmäßigkeit oder Strafbarkeit eines Tuns im Sinn geltender Rechtsordnung hat. Außerdem muß auch hier festgestellt werden, daß im Gefüge des Gesamtkomplexes der Ausstellung des Scheins eine Funktion zukommt, die auch auf Lebensschutz bezogen ist.

Ethos und Recht

Hier wäre weiter zu fragen: Wie ist an dieser Stelle das Verhältnis von Recht und Ethos, von positivem und ursprünglichem Recht zu sehen? Wie verhalten sich ethische und rechtliche Wahrnehmung zueinander? Die Beantwortung dieser Frage ist für alle Überlegungen relevant, die davon ausgehen, daß die Rechtspraxis im Zusammenhang mit den §§ 218/219 StGB schon bisher und jetzt erst recht verfassungswidrig sei; daraus wird gefolgert, daß die Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts ihre Sozialarbeiter(innen) keineswegs in eine solche verfassungswidrige Gesamtregelung einbinden lassen dürfe[14]. In diesem Zusammenhang wird zudem darauf aufmerksam gemacht, daß die ethische Frage der Mitwirkung überhaupt erst gestellt werden könne, wenn die verfassungsrechtlichen Vorgaben stimmig seien – wovon hier nicht die Rede sein könne. Hier nun ist die Frage genauer zu stellen: Haben verfassungsrechtliche Regelungen Vorrang vor ethischen, deren Formulierung grundsätzlich nur innerhalb verfassungsrechtlich abgesicherter Normierungen gesucht werden dürften?

Hier ist nur weiterzukommen, wenn die Eigentümlichkeit ethischer Wahrnehmung berücksichtigt wird: Ethische Erkenntnis setzt jeweils einen deutenden Akt voraus, in dem der Mensch die Situation, in die er gestellt ist, auf ihren Anspruchscharakter hin interpretiert[15]. Einschlägige normative Handlungsregeln sind wirksam und werden auf diese Situation bezogen. Sie stehen normalerweise nicht im Widerspruch zu gegebenen rechtlichen Regelungen. Dies ist nur dann der Fall, wenn etwa in totalitären Systemen Zwänge ausgeübt werden, die einer sittlich richtigen Orientierung widersprechen. Es herrscht Einigkeit darüber, daß in solchen Fällen der sittlich verpflichtende Charakter, den normalerweise auch rechtliche Normen haben, aufgehoben ist. Positiv rechtlichen Normen kommt keine absolute Geltung zu.

Es ist zwar zuzugeben, daß das Verfassungsrecht nicht ethisch wertfrei ist – im Gegenteil; seine Normen sind zugleich wertbestimmter Ausdruck eines fundamentalen Menschenrechtsethos. An ihnen müssen alle anderen Normen gemessen werden. Verfassungsklagen sind angemessen, wird der Grundrechtsschutz in einzelnen Normbestimmungen nicht gewährleistet. Dennoch gilt, daß auch Verfassungsnormen ihre Dignität nicht aus sich selbst haben, sondern aus ihrem Bezug auf die respektiven Grundwerte. Kommen diese in Einzelnormen nicht zum Tragen, sind diese mit Recht zu kritisieren. Umgekehrt aber stellt sich im Fall nicht stimmiger Korrelation von Verfassungsorientierung und einzelner Norm in der konkreten Situation die Frage, ob ein Handeln in diesem Rahmen in jedem Fall diesen Dissens bestätigen muß, oder ob etwa in unserem Fall die Ausstellung eines Beratungsscheins nicht doch dem Sensus legis in seiner Grundwertorientierung, auf die die Verfassung ausgerichtet ist, entspricht, nämlich dem wirksamen Lebensschutz. Dann bedürfte es keiner weiteren Legitimation.

Wer nämlich definiert den Anspruchscharakter der Situation der Beratung bei der Ausstellung des Scheins? Ist hier der Christ verpflichtet, eine positiv rechtliche Norm, in der hier durch die durchgeführte Beratung die Strafbarkeit einer Tötung des Ungeborenen aufgehoben wird, eine Norm also, von deren Unrechtscharakter viele Christen überzeugt sind, wie die Diskussion zeigt, in seiner Gewissensentscheidung zu respektieren? Für ihn wird ja nicht rechtmäßig, was hier vor dem Gesetzgeber straffrei ausgeht; das Gegenteil ist der Fall, wie sich gezeigt hat. Wenn es um Rettung von Leben geht, ist es durchaus sinnvoll, die Situation in ihrem Anspruchscharakter von dieser Perspektive bestimmen zu lassen und gerade nicht von einer positiv rechtlichen Regel, die nicht wirklichem Recht entspricht.

Der Gewissensentscheid des einzelnen verantwortlich Handelnden tritt in eine Lücke ein, die der ungenügende Rechtsschutz ließ. Jede Rechtsordnung ist defizitär und solcher oder ähnlicher Ergänzungen und Substitutionen bedürftig. In der Ethik ist diese Überzeugung seit jeher in der Lehre von der Epikie festgehalten worden. Letzter ethischer Maßstab ist nicht der Wortlaut von Normen, sondern die Wahrnehmung der Werte, die ihnen zugrunde liegen und deren Schutz sie gewährleisten sollen. Diese Überlegungen darf sich auch die Kirche als Anstalt öffentlichen Rechts zu eigen machen, ist es doch ihre Mission, der Ethik des Evangeliums zu entsprechen, auch dort, wo die gesellschaftlichen und staatlichen Rahmenbedingungen dieser Wertordnung nicht korrespondieren, und ihre Glieder darin zu stärken, die eigentliche Perspektive in der Bemühung um die Realisierung ethischer Werte auch dort aufrechtzuerhalten, wo staatliche Ordnungen ihnen nicht so dienen, wie sie sollten.

Natürlich wird hiermit keineswegs der unglücklichen Formulierung von der Aufhebung der Strafbarkeit der Tötung des Ungeborenen, einer gegebenen Fristenlösung also, das Wort geredet; aber die Unzufriedenheit mit den Formulierungen des Paragraphen sollte nicht dazu führen, jene Möglichkeiten des Lebensschutzes nicht wahrzunehmen, die er in der vorgesehenen Pflichtberatung durchaus noch läßt.

Größere Effektivität der Konfliktberatung?

Mit der Apologie für eine Weiterführung staatlich anerkannter kirchlicher Schwangerschaftsberatung ist auch nicht behauptet, daß alles nur weiterbetrieben werden solle wie immer schon. Die Frage nach einer möglicherweise größeren Effektivität sollte nie ruhen.

Ich gehe von einem Fallbericht aus, der nachdenklich macht: Eine Frau, die ungewollt schwanger geworden ist, wendet sich an eine katholische Beratungsstelle. Sie kommt nach intensivem Überlegen zu der Überzeugung, daß sie die Schwangerschaft austragen möchte. Entsprechende Hilfen sind ange-

boten worden und werden in Anspruch genommen. Leicht ist die Situation keineswegs. Sie steht allein. Sie hat keinen Kontakt mehr mit dem Mann, von dem das Kind stammt, und möchte ihn auch nicht haben. Als sie zur Geburt in die Klinik geht, ist niemand bei ihr. Nach der Entbindung muß sie bald wieder heim in die leere Wohnung und hat mit einem Mal die volle Verantwortung für sich selbst und das Kind. Vor Ablauf von acht Tagen nach der Geburt fährt sie mit mehrmaligem Umsteigen aus der Peripherie in das Zentrum der Stadt, um das Kind anzumelden, wie die Vorschrift es verlangt.

Würde die Frau das so noch einmal auf sich nehmen? Man kann diese Frage nicht beantworten. Aber man kann von der Wahrscheinlichkeit ausgehen, daß sie eher bereit sein würde, wenn neben oder nach der Beratung eine Begleitung vermittelt worden wäre. Es müßte verhindert werden, daß es psychisch so etwas wie einen „Fall ins Bodenlose" gibt. Eine gewaltige Barriere bei der Vermittlung solcher Begleitung dürfte sein, daß de facto – trotz aller oft fast gewalttätig wirkenden öffentlichen Selbstbezichtigungen von Frauen – das Thema noch weithin tabuisiert ist; es „besteht ... in unseren kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften eine bemerkenswerte Sprach- und Hilflosigkeit, was den konkreten Umgang mit dem Problem betrifft"[16]. So sucht man Hilfe denn in erster Linie in der Anonymität von Beratungsstellen. Man sucht sie allenfalls im Kreis sehr vertrauter Menschen, denen man auch in dieser Frage sich anvertrauen kann. Es mag sein, daß noch immer auf dieser Ebene viel geholfen wird. Aber wehe, wenn dieser Weg, aus welchen Gründen auch immer, versperrt würde. Dann wäre es äußerst wünschenswert, wenn die Beratungsstellen in die Lage versetzt würden, Angebote weiterer Begleitung zu vermitteln, wenn es so etwas wie eine Vernetzung gäbe mit Hilfsmöglichkeiten solcher Art.

Schon vor Jahren stieß ich auf das Modell einer solchen Vernetzung im Zusammenhang mit der Beratung. Gewiß war die Situation in der Schweiz 1971 eine ganz andere als die unsere heute, aber die grundsätzliche Rückbindung von Beratung an weitere Auffangmöglichkeiten dürfte manches erkennen lassen, was immer wieder von Bedeutung ist. Neben der Beratung selbst hatte man an folgende Dinge gedacht: „Arbeitsentlastung, Haushaltshilfen, halb- oder ganztägig... Ferienversorgung... Materielle Unterstützung (verschiedene Institutionen)... Stellen- und Unterkunftsvermittlung für Schwangere..."[17]

Alles dies war weithin institutionell abgesichert. Heute könnte man an Formen solidarischer Begleitung denken, die man durchaus Frauen, die man aus seelsorglichen Begegnungen kennt, zutrauen würde, wenn sich Kontakte ermöglichen ließen. Ließe sich denken, daß man in Gemeinden grundsätzlich Bereitwillige für eine „auf Langzeit angelegte Solidarität"[18] fände, die den Beratungsstellen benannt werden könnten, um die Beraterinnen in die Lage zu versetzen, gegebenenfalls Verbindungen herzustellen? Voraussetzung für ein solches Vorgehen wäre sicher eine Bewußtseinsbildung im Vorfeld und eine breitgefächerte Vernetzung über Einrichtungen der ehrenamtlichen Caritasarbeit oder der Gemeinden mit ihren verschiedenen Gruppierungen.

Aus der Problematik läßt sich die Frage der *Empfängnisverhütung* nicht ausklammern. Vor wenigen Jahren wurde von den Beratungsstellen die Bitte geäußert, eine Broschüre mit Informationen über die wichtigsten Methoden der Empfängnisregelung zu entwickeln, die man den Ratsuchenden mitgeben könne. Häufiger, als man sich damals vorstellen konnte, seien die Fälle ungewollter Schwangerschaft, die aufgrund von Unkenntnis über die Möglichkeiten der Verhütung entstanden seien. Hier sei vorbeugend zu wirken. Gewiß ist mit einer bloßen Vermittlung von Techniken hier nicht Genüge getan. Verantwortete Elternschaft meint mehr. Aber der Grundsatz bleibt gültig, daß in jedem Fall Verhütung besser ist als Abtreibung. Anzusteuerndes Ziel bleibt die „Kultivierung eines reifen Gewissens", welche „das wichtigste Anliegen im Vorfeld der Problematik ungewollter Schwangerschaften ist" [19].

Hier ließe sich fortfahren; es wird noch vieles getan werden müssen, um die Konfliktberatung für ungewollt Schwangere im Sinn des Lebensschutzes effektiver zu machen. Hier sind andere Kompetenzen gefragt. Zuerst geht es wohl darum, daß die Möglichkeiten nicht deswegen beschnitten werden, weil man glaubt, man könne sich nicht mehr an der staatlich anerkannten Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligen. Ich weiß mich mit der überwiegenden Mehrzahl aller deutschen Moraltheologen verschiedener Richtungen in diesem Punkt einig [20].

ANMERKUNGEN

[1] Z. B. R. Spaemann, Verantwortung für d. Ungeborenen, in: Theologisches 18 (1988) 592–604, mit Verw. auf andere Stellungnahmen; J. Reiter, Warum ist d. Kirche gegen d. Abtreibung, in dieser Zs. 209 (1991) 515–528, bes. 524 ff.

[2] Festgehalten in der A. 1 zit. Nachschrift.

[3] Pressemitt. d. DBK PRDD 92 G-O3 v. 25. 9. 1992, 16. [4] Ebd.

[5] Mut zu einem neuen Modell. Anm. zur Entsch. d. BVerfGs zur Regelung d. Schwangerschaftsabbr. v. 28. 5. 1993, in: § 218. Urteil u. Urteilsbildung, hg. v. J. Reiter, R. Keller (Freiburg 1993) 236–250, bes. 237.

[6] Z. B. K. Lenzen, Das Lebensschutzkonzept d. BVerfGs, in: Theologisches 23 (1993) 227–234; H. Reis, Muß die kath. Kirche aus d. staatl. Beratungssystem aussteigen?, in: IKZ 22 (1993) 424–431; auch Ebf. Dyba geht von d. gleichen Auffassung aus, was in seiner Erklärung (Dt. Tagespost 30. 9. 1993, Nr. 117, 3) deutlich wird.

[7] So auch Bf. Lehmann (A. 5) 247.

[8] Vgl. J. Reiter, Der Beratungsschein aus kirchl. Hand? Eine Kontroverse, in: IKZ 21 (1992) 157–167; ders., Darf die Kirche mitmachen? Schwangerschaftsberatung bei neuem Abtreibungsrecht, in: Caritas 93 (1992) 4–8; V. Platz, Eth. Probleme d. kirchl. Schwangerschaftskonfliktberatung, in: Moraltheol. Jb. (Mainz 1989) 67–98.

[9] Siehe A. 1, 599 f.; Das Entscheidungsrecht d. Frau entlastet d. Mann u. die Mitwelt, in: FAZ 120 (27. 5. 1991) 12; damit im Zus.hang steht bei ihm auch d. Rede v. d. „formellen Mitwirkung", die im Fall d. Ausstellung d. Beratungsscheins gegeben sei. Auch hier gilt, daß d. Benennung eines Tuns noch nicht d. eigentl. Argument ersetzt. In allen wichtigen Hbn. d. Moraltheol. bedeutet formelle Mitwirkung eine solche, die d. Intention dessen übernimmt, der böse handelt und darum selber böse wird. Eine generelle Behauptung dieser Art diskreditiert d. Bemühungen d. Beraterinnen.

[10] Der neue Kat. d. kath. Kirche zit. zu dieser Frage Vitae donum 3: „Als Folge d. Achtung und d. Schutzes, die man d. Ungeborenen vom Augenblick d. Empfängnis an zusichern muß, muß d. Gesetz d. geeigneten Strafmaßnahmen für jede gewollte Verletzung seiner Rechte vorsehen" (2273).

[11] „Die auszustellende Bescheinigung ist zwar d. Voraussetzung für einen Abbruch ohne Strafandrohung. Aber dies ist nicht ihre erste und eigentl. Funktion. Der Nachweis dokumentiert d. lebensorientierte Beratung", schreibt Bf. Lehmann (A. 5, 247).

[12] H. Tröndle hat in einem Aufsatz in der FS W. Geiger 1989 (1–17) festgestellt, daß diese Ausrichtung d. Pflichtberatung von d. Befürwortern d. sogen. Fristenlösung, die d. Bundestag in d. siebziger Jahren beschloß, mit großer Selbstverständlichkeit angenommen wurde, was sich allerdings heute erheblich zum Schlechteren gewandelt habe (ebd. 9).

[13] Zur Problematik dieses Begriffs vgl. K. Demmer, Erwägungen zum „intrinsece malum", in: Greg 68 (1987) 613–637 und die dort verarb. Lit.

[14] Ich beziehe mich hier auf ein einer Arbeitsgruppe zur Verfügung gestelltes Gutachten v. H. Tröndle u. auf d. Ausf. v. R. Spaemann (A. 1 u. 9).

[15] Dieser Grundgedanke ist breit entfaltet bei K. Demmer, Deuten u. Handeln. Grundlagen u. Grundfragen d. Fundamentalmoral (Freiburg 1985).

[16] V. Kircher, Der Konflikt ungewollter Schwangerschaft als Thema unseres Lebensalltags, in: Reiter, Keller (A. 5) 286.

[17] M. Mall-Haefeli, Zum Problem des Schwangerschaftsabbruchs, in: Arzt u. Christ 17 (1971) 207.

[18] Kircher (A. 16) 288. [19] Ebd. 289.

[20] Der Beitrag wurde vor der Beschlußfassung des Deutschen Bundestags am 26. 5. 1994 abgeschlossen.

Manfred Entrich OP

Zwischen Graffiti und Kreuz

Gottes Sprache auf der Straße

Gleich ob jemand am Bahnhof, am Flugplatz, mit dem Auto über die Stadtautobahn anreist, er sucht die Mitte der Stadt, um sich dort – im Zentrum – einen Überblick zu verschaffen. Wer fremd in eine Stadt kommt, strebt der Mitte zu, um sich von dort den gewünschten Zielen der Stadt zu nähern, den erwarteten Sehenswürdigkeiten zu begegnen, dem erträumten Flair nachzuspüren. In der Mitte der Stadt befinden sich die Informationszentren der Verkehrsämter, laden Hotels, Restaurants, Bars und kleine Eckkneipen zur ersten Begegnung. In der Mitte der Stadt finden sich kulturelle Denkmäler, Bürgerhäuser, Torbögen, Reste alter Stadtmauern, Inschriften und Plaketten, die von vergangener Größe erzählen, nicht zuletzt Dome, Kathedralen und alte Kirchen.

Dort, wo das Vergnügungs- und Kaufangebot für die Besucher und Besucherinnen überreich zur Schau gestellt ist, wo die Kulturgeschichte in versteinerten Zeugen vergangener Epochen zur Bewunderung einlädt und verwirrendes Kulturangebot unserer Tage präsentiert wird, sammelt sich auch das „Strandgut" der Zentren. Es sind die Menschen, die, angezogen von den Versprechungen der Innenstadt, in der Nähe der säkularen und vielleicht noch verbliebenen religiösen Kulturtempel Leben, Schutz und Geborgenheit suchen. Wer eintaucht in die Innenstadt, begegnet der aufregenden Widersprüchlichkeit sich steigernder Lust und Phantasie an allem Schönen und dem Ekel und Schauder vor Schmutz, Elend und Armut. Es scheint, als würden die Skateboard-Fahrer, die ausgeflippten Typen mit ihren Breakdance-Aufführungen, Musikgruppen, Gaukler und fliegende Händler eine Art Zement darstellen, der Denkmal und Ruine, Kultur und Chaos zusammenhält.

An den Mauern – rings um die Kathedrale – Graffiti. Jene eigene Weise der Stadtsprache, in der Lust und Last, Protest und Zustimmung, Spott und Freude, Sinn und Satire öffentlich werden. Rätselhaft und meist nur dem in der Szene Eingetauchten unmittelbar verständlich, warten sie auf den Schriftgelehrten unserer Tage, der ihren Sinn erschließt und die Botschaft verstehbar werden läßt. Die Graffiti nehmen stillschweigend die verbliebenen Zeichen religiöser Sinndeutung in ihren Schutz. Vergessene religiöse Wegzeichen, die hilflos im modernen Städtebau als dekorativer Kulturrest verblieben sind, gleichen dieser Art Stadtsprache, die nur noch wenige zu sprechen verstehen und deren Sinn zu erschließen immer

weniger Menschen gegeben ist. Das Turmkreuz der altehrwürdigen Kirche, die, eingezwängt in der Stadtplanung unserer Tage, mühsam ihren Platz behauptet, wirkt wie die Interpunktion im Stadtsprachentext. Graffiti und Kreuz, Zeichen, die verstanden werden wollen, Schrift, die enträtselt werden will[1].

Wählen

Wer in die Stadt eintaucht, sich ihrem Angebot überläßt, muß fähig werden zum Auswählen. Es ist nicht die Vielfältigkeit der Möglichkeiten, die eine Orientierung so schwierig machen und das Wählen zur Qual werden läßt, es ist die Gleichzeitigkeit. Alles ist zur gleichen Zeit möglich. Es gibt kein Nacheinander und kein Zuerst, kein Vorher und Hinterher. Pflicht und Vergnügen, Beruf und Freizeit, Leben und Sterben, alles ist in einer Stadt so intensiv nah miteinander verzahnt, daß kein Raum bleibt, dem Erleben nachzuspüren, die Erfahrung zu verarbeiten. Alles ist gleichzeitig und damit bis in die quälende Widersprüchlichkeit hinein jederzeit erlebbar. Der Mensch in der Stadt beginnt sich zunehmend als jemand wahrzunehmen, der unter den vielen Eindrücken und Möglichkeiten wählen muß, um überhaupt überleben zu können. Alles, was sich gleichzeitig anbietet, will durch seine Wahl in ein erlebbares Nacheinander gebracht werden. Die Fähigkeit, auswählen zu können, aus dem Ineinander ein Nacheinander werden zu lassen, gehört zur Lebenskunst eines Stadtmenschen. Alfred Döblin beschreibt diese Situation in seinem Roman „Berlin Alexanderplatz" in der Gestalt des Franz Biberkopf, der aus der Berliner Strafanstalt Tegel entlassen wird und als ehrlicher Mann ins Leben zurückfinden möchte. Die Großstadt mit einer fast obszönen Darbietung ihrer Möglichkeiten, die sich jedem, in welcher Lebenssituation er sich auch befinden mag, lockend anbietet, wird zum Gegenspieler des Menschen[2].

Die Stadt kennt kein Pardon mit dem, der falsch gewählt hat. Die Stadt bietet sich an. Sich in ihr zurechtfinden, heißt wählen, um nicht überschwemmt zu werden von ihren Möglichkeiten. Die ungeschönte Gleichzeitigkeit all dessen, was sie zu erleben und zu erleiden bereithält, hat Anton Antweiler bereits 1937 in einem faszinierenden Text beschrieben. „Sie (die Stadt) umfaßt Einheimische, aus der Stadt selber, aus der Umgebung, aus dem Land, sowie Fremde aus anderen Ländern, und alle verstehen einander. Sie umfaßt Vergangenheit und Gegenwart. Sie will mehr Gegenwart und lieber noch Zukunft. Aber sie hält auch auf Vergangenheit, sammelt danach in allen Winkeln der Häuser und Hütten, in Abfallstätten und Erdschichten."[3] Die Gleichzeitigkeit völlig gegensätzlicher Schicksale zwingt dazu, auszuwählen, womit man sich konfrontieren will. Die Stadt ist Ort umfassender Gleichzeitigkeit. „Sie umfaßt den Genießer, der mit allen Sinnen wach ist, den Gebildeten, der die Würde des Menschseins lebt, und den Sklaven,

der von Ängsten und Härte gehetzt ist, wie den Barbaren, der seine Faust kennt und als einzige Freude dies hat, etwas in Scherben zu schlagen."[4]

Fortbewegen

Eine Stadt zwingt dazu, sich fortzubewegen. Es entspricht ihrer Organisation, daß der Mensch zur Abdeckung seiner Lebensbedürfnisse ständig unterwegs ist. Den Einkauf tätigt er in anderen Vierteln der Stadt als dort, wo er seinem abendlichen Vergnügen nachgeht. Das Kinozentrum bildet einen eigenen Erlebnisraum gegenüber dem Sportzentrum, Wohn- und Arbeitsplatz sind über die Stadt auseinandergerissen. Kaum mehr einer, der alles, was er zum Leben braucht, in der nächsten Nähe seines Wohnplatzes, im engen, umgrenzten Gebiet seines Viertels findet. Die Stadt bietet zu fast allen Tag- und Nachtzeiten gleichzeitig Versorgung, Vergnügen, Arbeit und Wohnen an. Es ist die Wahl, die zwingend notwendig ist, um sich zu orientieren, und es ist auch die Wahl im Sinn der Auswahl, die zur Dynamik zwingt. Der bewegliche Mensch ist der eigentliche Stadtmensch. Bewegung wird zur Lebenskategorie. Wer in der Stadt bewegungsunfähig wird – körperlich oder geistig –, wird schnell an den Rand gespült, braucht Sorge der anderen, muß in ein Versorgungsnetz für Notfälle einbezogen werden. Wer nicht mehr für sein Essen sorgen kann, bekommt es in den seltensten Fällen von Nachbarn und Verwandten gekocht, vielmehr wird er ans Netz der Zentralküchen angeschlossen, die ihm täglich mit dem Auto das Essen ins Haus bringen.

Bewegung ermöglicht Kommunikation, verbindet einzelne Lebensbereiche miteinander. Je beweglicher jemand zu leben versteht, um so mehr Lebensqualität wird er sich in der Stadt zuzuführen vermögen. Die Stadt bringt Bewegung und hält in Bewegung. Was nicht in die Bewegung einbezogen werden kann, steht oftmals störend im Weg. Wir sprechen von Verkehrsadern, Touristenströmen, Einkaufszentren, Vergnügungsparks und beschreiben damit wohl nichts anderes als einen mächtigen Organismus, dessen Leben dadurch garantiert ist, daß sich die Menschen seinen Rhythmen anpassen.

Die Stadt läßt keine Zeit zur Klage. Es hilft nicht, Lebensfeindlichkeit und damit auch Glaubensfeindlichkeit der Stadt zu beschreiben. Die Stadt stellt die Alternative, in ihr zu leben oder in ihr unterzugehen. Sie zwingt, zu wählen und beweglich zu sein, um in ihr leben zu können und dem Glauben Gestalt zu vermitteln. Ehrenfried Schulz beschreibt die Situation unserer Kirche, ihre Pastoral- und Personalnot und will diese Not als „Weckruf Gottes" verstanden wissen[5]. Weckruf – das meint, aufstehen, wachwerden, Wirklichkeit wahrnehmen. Es beschreibt nicht die Haltung des Auszugs und des Weggehens, sich sozusagen ohne Umzudrehen vom Sodom und Gomorra unserer Tage in ein verheißenes Land eigener Wahl abzusetzen. Nicht abzusetzen, auszuziehen in die Rand-

existenz hinein wird hier angesprochen, sondern vielmehr dazusein, wach zu sein und wahrzunehmen. Prophetische Existenz für den Stadtmenschen unserer Tage drängt vom Rand zur Mitte, will stadtfähige Menschen formen.

Den „Weckruf Gottes" nicht von den Rändern her in die Stadt hinein rufen, sondern gewissermaßen als spirituelle Cityexistenz von der Mitte der Stadt bis an ihre Grenzen zu rufen: Schon einmal gab es diese Bewegung, als im Mittelalter Bettelmönche die Mitte der Stadt aufsuchten, um den Menschen in der neuentstehenden bürgerlichen Gesellschaft nicht allein zu lassen. Nicht der Auszug in die spirituellen Oasen des Landes war ihre Botschaft, sondern die „Kultur des Lebens", vor allem das glaubende Leben in der Mitte der Stadt zu finden[6].

Kultivieren

Es ist „Gottes fremde Sprache", die uns das Leben in der Stadt zugleich schwer und aufregend sein läßt[7]. Für viele Christinnen und Christen ist die Stadt zur Klagemauer für den Verlust des Glaubens geworden. Die Stadt gilt im Erleben vieler Christinnen und Christen und in der Beschreibung mancher Theologinnen und Theologen als Moloch, der alle Glaubenstradition, jede gute Gewohnheit und den Rest an Kirchenbindung verschlingt; die Stadt als gefräßiges Untier, vor dem man sich nur durch beharrliches Aneinanderfesthalten im Schutzraum der Gemeinde bewahren kann. Doch immer mehr Gemeindemitglieder resignieren. Die Resignation trägt unterschiedliche Züge. Die einen suchen zu überleben, indem sie von Zeit zu Zeit die Stadt verlassen, um an geistlichen Zentren spirituelle Stärkung zu erfahren. Andere treten eine fast panikartige Flucht in die Innerlichkeit an. Sie suchen einen Glaubenssinn in sich lebendig zu erhalten, der nicht mehr von den Fangarmen einer Stadtkultur erreicht wird.

Gemeindeplanung und Pastoralplanung stemmen sich mancherorts verzweifelt gegen die Auflösung der Gemeindestrukturen. Beharrlich und oftmals mit wütender Kraft wird dem Großraum Stadt die funktionierende Kleingemeinde implantiert. Scheinbar unangefochten von der Disfunktionalität der Stadt engagieren sich Haupt-, Neben- und Ehrenamtliche, um einer Gemeinde das Gepräge eines Lebensraums zu verleihen, der umfassend – von der Wiege bis zur Bahre – den Menschen in jeglichem Lebensabschnitt versorgt und begleitet. Die Tatsache, daß zunehmend immer mehr Menschen diesem Angebot umfassender Sorge in seiner Effizienz mißtrauen, fördert nur einmal mehr den beharrlichen, oft bis an den Kollaps gehenden Einsatz derer, die Gemeinde gestalten. Es gehört zu den Dramen einer Stadtkultur, daß in ihr Christen leben, die in ihrer Gemeinde die umfassende Sorge und Versorgung erwarten, die sie ganz selbstverständlich im Alltäglichen ihres Lebens eben nicht mehr an einem Ort und von einer Verantwortlichkeit geleitet suchen. Gemeinden zerbrechen an der gelebten Wirklichkeit.

„Diese Spezialisierung kennt sogar eine räumliche Differenzierung. Es gibt ausgesprochene Geschäftsstraßen, Straßen mit Banken und Verwaltungsgebäuden, Vergnügungsstraßen, Prostitutionsviertel usw. Der Städter und die Besucher einer City haben eine ganz spezielle Erwartung an die City entwickelt... Der städtische Mensch muß (deshalb) viele Rollen spielen, wenn er immer wieder mit anderen Menschen in einer anderen Funktion konfrontiert wird."[8] Es sind nicht nur Räume, die durchschritten werden wollen, Zentren, die miteinander vernetzt werden möchten, es ist auch die Sprache, die vom Erleben unterschiedlicher Räume geprägt wird. Wer sich in der Stadt zurechtfinden will, muß sprachkundig werden, muß mit verschiedenen Generationen und unter verschiedenen Bedingungen sehr eigene Worte zu gebrauchen lernen.

Das hat Auswirkungen auf die Gemeinden. Disfunktionalität, das heißt Gleichzeitigkeit von schier Unvereinbarem und Gegenläufigem in der Stadt zertrümmert auch die stärksten Mauern eines Gemeindebewußtseins, das verzweifelt daran festhalten will, geschlossene Gemeinde in einer offenen Großstadt zu sein. Verständlich, daß sich der Mensch in der hektischen Betriebsamkeit und der aufgezwungenen Bewegung einer Großstadt nach jenem ruhigen Ort religiöser Grundversorgung sehnt; doch die Stadt wird sich in ihrer Eigengesetzlichkeit stärker erweisen. Wenn es jedoch darum geht, in der Stadt den Weckruf Gottes zu hören, gilt vor allem, die Bedingungen des Stadtlebens deutlicher wahrzunehmen, sie nicht als Moment der Entfremdung abzutun, sondern als jetzt gegebene Bedingung und Möglichkeit anzunehmen, dem Glauben Gestalt zu verleihen.

Stadtchristen werden Menschen sein, die der Versuchung zur Flucht aus der Stadt widerstehen. Für sie gilt zu beschreiben, hinzusehen, wahrzunehmen, das Gegensätzliche und Widersprüchliche auszuhalten, die Ungleichzeitigkeit im eigenen Leben Platz nehmen zu lassen. Die Botschaft der Stadt, ihre Bilder und Sprache, sucht alle Bereiche des menschlichen Lebens zu erfassen.

Was der Gemeinde nicht mehr gelingt, der Stadt als Ganzes scheint es zu gelingen. Der Mensch in der Stadt erlebt tatsächlich im Großraum Stadt die nahezu umfassende Befriedigung seiner Lebenswünsche. Wenn die Stadt als Ganzes dem Menschen so viel zu bieten hat, scheint es auch an der Zeit, die Gemeindegrenze auf die Stadtgrenze hin auszudehnen. Also Abschied zu nehmen von der durch Straßenzüge und Nachbargemeinde abgegrenzten Pfarrei. Die ganze Stadt bietet sich dem Menschen an als Acker, der kultiviert werden will, in der Menschen Lebenssinn und Lebensfreude wachsen sehen wollen.

Die Sprache einer Stadt verstehen, heißt zuerst auch, die Stadt als aufgeschlagenes Buch anzunehmen, darin lesen zu lernen. Wer in die Stadt schaut, ihre Zentren, ihre Peripherie, ihr Vergnügen und ihr Laster, eintaucht in ihren Vollrausch der Kommunikation und die Düsternis der Einsamkeit in ihr erlebt, der beginnt nachdenkend diesen Lebensraum zu durchschreiten. Er nimmt die Graffiti, eilig hingeschmiert an die Wände der Großbanken, in ihrer schwer zu übersetzenden

Botschaft ernst. Wer die Stadt durcheilt, und auf die Kirche am Wegrand stößt, wird fasziniert und angerührt die stumme Sprache spiritueller „Graffiti" zu entziffern suchen: das Kreuz auf dem Dach der Kirche, das flackernde Licht einer geglaubten Gottesgegenwart, der lärmberuhigte Raum einer Großstadtkirche. Gemeindegrenzen und Stadtpastoral werden sich so ihrer angedeuteten Widersprüchlichkeit bewußt.

Gemeinde braucht die Öffnung zur Stadt hin, nimmt Anteil am Leben der Stadt, wenn sie den Mut zur Einseitigkeit besitzt, den Lebensbereich des Menschen erfaßt, der ihr im Stadtganzen zugewiesen ist. Sie wählt aus, setzt sich in Beziehung zu anderen, verzichtet darauf, den Menschen festzuhalten, gibt ihn selbstlos frei zu einer anderen Gemeinde, einem geistlichen Zentrum.

Manchmal empfinden Menschen, gerade in den engagiertesten Gemeinden, den ungewollten „Zwang zur Gemeinde". Die Sicherstellung umfassender Sorge ist nur durch die totale Inanspruchnahme einzelner möglich. Gemeinde wird zur Last. Verstehen wir die Stadt als Großgemeinde, in der es vielfältig örtliche Bezüge, spirituelle Knotenpunkte gibt, braucht es ein neues Bewußtsein davon, was Kirche sein kann: Kirche – Stadtkirche – ist vielleicht der notwendig größere Begriff, um den Lebensraum des sinnsuchenden Menschen zu beschreiben. Das meint nicht, Pfarreien einfach aufzulösen; vielmehr soll es ein Plädoyer sein, Pfarreien, Gemeinden, dahingehend zu kultivieren, den ihrem Stadtbezug gemäßen Schwerpunkt zu setzen, gegebenenfalls auch einen gewählten nach einer Zeit zu verändern und sich organisch ins Gesamte einer Stadtkirche einzufügen.

Die Stadt kultivieren, das geschieht nicht zuletzt durch den Raum, den Kirche dem Stadtmenschen anbietet. „Warum fühlen sich auch religiös wenig aktive Menschen in Gotteshäusern wohl, die aus einer Zeit stammen, da man noch sonntägliche Räume zu bauen verstand? Weil sie zwischen diesen Wänden freie Geborgenheit erleben und sich für einen Augenblick gerettet fühlen aus dem häufigen Terror angeblicher Liebe."[9] Mit diesem Hauch von Satire trifft Gottfried Bachl, was Menschen vielfach suchen in der Stadt, eben nicht noch einmal Leben in Totale in den Gemeinden neben der Stadt, sondern Lebenskraft im Totalanspruch einer Großstadt: eine Kultur des Lebens (Johannes Paul II.).

Evangelisieren

Wer vom Evangelium spricht, muß die Sprache der Zeit verstehen. Das Wort von der Erlösung, von einem menschenfreundlichen Gott gleitet nur dann in die Sinnsuche eines Stadtchristen ein, wenn es in den verschiedenen Sprachfeldern und Erlebnisräumen konkret werden darf. Der Mut, das Wort Fleisch werden zu lassen, meint, es in die jeweiligen Umstände, zu unterschiedlich geprägten Menschen zu sagen. Es wird zur Gottessprache auf den Straßen des Lebens.

Evangelisation verkommt auf dem beschriebenen Hintergrund nicht zu einem Strategiebegriff der Pastoralplanung. Evangelisation spricht von Begegnung. Sie beschreibt die Geschichte der Menschen in ihrem Glauben und Ringen mit Gott und bringt die Botschaft Jesu Christi aus dem Damals ins Heute. Zeit- und Kulturgrenzen werden übersprungen: Gleichzeitigkeit. Evangelisierung löst Bewegung aus. Wer vom Evangelium berührt wird, verbleibt nicht bei sich. Er berichtet vom tragfähigen Wort denen, die im gleichen Lebensraum „Stadt" wohnen. Evangelisation fordert zur Wahl heraus. Wer wählt, wählt hier das Ganze des Lebens, findet in der Botschaft von damals heutigen Sinn. Stadtsprache bietet also durchaus den Vokabelschatz an, das Evangelium neu zu buchstabieren.

Evangelisieren gilt als Urberufung der Kirche im Auftrag des Menschenfischers. Die Kritierien sind einfach, „dem Stifterwillen Jesu entsprechend, ... den Bedürfnissen der Menschen gerecht werdend, ... den situativen Bedingungen Rechnung tragend" [10]. Stadtleben, Stadtkultur, Stadterfahrung setzen neue Möglichkeiten von Glaubenserfahrung und Gemeindegestaltung frei. Es fehlt nicht an durchdachten katechetischen Konzepten und reflektierten pastoralen Initiativen. In unserem Zusammenhang soll auf eine Gabe hingewiesen sein, die selten geworden ist: die Zeit. Niemand hat mehr Zeit. Im seelsorglichen Dienst hilft Zeitplantechnik zu überleben. Pastoralplanung wird oftmals zur Überlebensstrategie der pastoral Tätigen. Wenn aber kaum noch jemand Zeit hat, wird die Gabe des Zeitschenkens im pastoralen und seelsorglichen Tun selten. Der Mensch fühlt sich nicht mehr angesprochen, weil es keine Zeit gibt, zu der er sich aussprechen kann. Es braucht viel Mühe, um sich vom Zwang zur ausgewiesenen pastoralen Wirksamkeit zu befreien; und es bedeutet Mut, vieles liegenzulassen, um Zeit zu haben und Zeit zu schenken, dies vor allem zu Zeiten, in denen ein Stadtmensch Zeit finden kann. Konkret kann es bedeuten, Gottesdienstzeiten radikal zu verändern; zu ungewöhnlichen Zeiten für das Gespräch, die Diskussion oder den Gottesdienst bereitzustehen. Vielleicht braucht unsere Zeit diese Form der Diakonie, am sehr frühen Morgen oder am sehr späten Abend selbstlos Zeit zu schenken [11].

ANMERKUNGEN

[1] Nachdenkl. Einsichten u. widersprüchl. Gefühle bei d. Gottessuche im Stadterleben beschr. W. Müller, Sehnsucht nach San Francisco. Gott in d. Buntheit d. Lebens entdecken (Mainz 1992).

[2] A. Döblin, Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf (1929; München 1993).

[3] H. de Bruin, W. Bröckers, Stadt-Seelsorge (Frankfurt 1991) 36–37; H.-J. Höhn, Religiös im Vorübergehen? Urbanität als Herausforderung f. d. Kirche, in dieser Zschr. 208 (1990) 363–373; H. J. Klauck, Gemeinde zw. Haus u. Stadt. Kirche bei Paulus (Freiburg 1992). [4] Bruin, Bröckers 36f.

[5] E. Schulz, Im Auftrag d. Menschenfischers. Gemeindepastoral im Jahr 2000 (München 1993) 31.

[6] G. Bedouelle, Dominikus. Von d. Kraft d. Wortes (Köln 1984).

[7] L. Karrer, Gottes fremde Sprache. Das Kreuz mit d. Leid (Freiburg 1990). [8] Bruin, Bröckers 30.

[9] G. Bachl, Gottesbeschreibung (Innsbruck 1990). [10] Schulz 28.

[11] R. Zerfaß spricht in diesem Zus. v. Gastfreundschaft als Modell seelsorgl. Handelns, in: Menschl. Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priester u. Laien in d. Seelsorge (Freiburg 1985) 11.

Norbert Mette

Bildung und verbindliches Handeln

Identität in universaler Solidarität

Neben die Frage, ob die Jugend noch eine Zukunft habe, tritt seit einiger Zeit vermehrt die Sorge, ob mit dieser Jugend überhaupt noch eine Zukunft gestaltbar sei. Immer brutaler werden die Verhaltensweisen, die Heranwachsende untereinander und gegenüber anderen praktizieren. Wenn es sich dabei auch um Minderheiten handelt, lösen sie weithin antreffbar Befürchtungen aus, mit der Zivilisation gehe es zu Ende. Vehemente Kritik richtet sich in diesem Zusammenhang auf eine Erziehung, die in Gefolge der 68er-Umwälzungen jeden Respekt vor Autoritäten untergraben und alle Tugenden diffamiert habe. Nun erweise sich, so heißt es vielerorts, zu welchen verhängnisvollen Folgen eine solche antiautoritäre und emanzipatorische Erziehung, die keine Verbindlichkeiten mehr anerkenne, führe.

Doch nicht nur Phänomene wie der alltägliche Wandalismus oder die immer maßloser werdende Gewalttätigkeit, wie sie unter den Heranwachsenden zu beobachten sind, geben Anlaß zu einer neuen Suche nach Verbindlichkeiten. Diese sind vielmehr Symptom dafür, wie sehr die überkommenen Wertehierarchien in der gegenwärtigen Gesellschaft insgesamt ins Wanken geraten sind. Mit der „postmodernen" Lebensmaxime des „anything goes" ist, so wird vermehrt eingesehen, auf Dauer kein Zusammenleben zu gestalten. Die neuere Kommunitarismusdebatte ist kein zufälliger Reflex auf diese Situation. So ist es nicht verwunderlich, daß etwa Politiker mit ihrem Ruf nach mehr „Mut zur Erziehung" oder Philosophen mit ihrem Plädoyer für eine verstärkte Forcierung des Gemeinsinns und allgemein anerkannter Ligaturen eine in der Bevölkerung nicht unbeträchtlich verbreitete Stimmungslage ansprechen.

Wie erleben – so ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse – junge Leute die derzeitige Situation und wie reagieren sie darauf? Sosehr auch für einen Großteil von ihnen das Streben nach individueller Autonomie, Selbstverwirklichung und Lebensgenuß leitend geworden sein mögen und verbindliche Tradierungsmuster nicht nur ausgedient haben, sondern erst gar nicht mehr gekannt werden, so heißt das keineswegs unbedingt, daß für sie Werte wie dauerhafte Verbindlichkeit, Verläßlichkeit bzw. Treue sowie Zueinanderhalten gänzlich als erledigt gelten oder unter ihnen keinerlei Bereitschaft mehr anzutreffen wäre, sich für die Belange anderer einzusetzen. Nur spricht einiges dafür, daß die heutige junge Generation die Brüchigkeit solcher Haltungen und ein Scheitern eines

solchen Umgangs miteinander viel direkter und nachhaltiger zu spüren bekommt, als es früher der Fall gewesen ist, und daß sie darum eher zögert, sich darauf einzulassen. Und im übrigen: Sind es nicht die Erwachsenen, die sie genau das lehren, nämlich daß es darauf ankommt, das Beste aus dem eigenen Leben zu machen, und daß es sich sowieso nicht lohnt, sich darüber hinaus verbindlich für etwas einzusetzen?

Wie auch immer die hier nur skizzenhaft angerissenen Phänomene eines Schwankens zwischen Relativismus und Fundamentalismus, zwischen Indifferentismus und Dogmatismus, zwischen Opportunismus und Moralismus zu analysieren und zu bewerten sind, ist so viel klar, daß damit nicht zuletzt Erziehung und Bildung auf grundlegende Weise angefragt und herausgefordert sind.

Die Bildungsfrage angesichts aktueller krisenhafter Entwicklungen

Die Feststellung, daß Erziehung und Bildung angefragt und herausgefordert sind, heißt allerdings nicht, daß ihnen damit zugleich, wie es vielfach geschieht, anzulasten ist, daß sie aufgrund ihres Versagens die derzeitigen sozialen Katastrophen verursacht hätten, und heißt auch nicht, zu meinen, mit Hilfe ihrer „Verbesserung" – was immer das sein mag – ließe sich alles Unheil aus der Welt schaffen.

Wer so argumentiert, erliegt einer verhängnisvollen Fehleinschätzung über die Ursachen und das Ausmaß der unleugbar bestehenden Krisenphänomene der Gegenwart[1]. Er geht nämlich davon aus, daß es sich dabei im Grunde um menschliche und/oder technische Fehler handelt, die entsprechend durch eine Effektivierung und Disziplinierung des menschlichen Potentials auf der einen und durch die möglichst perfekte Ausnutzung der verfügbaren und technologisch noch zu gewinnenden Mittel auf der anderen Seite zu beheben sind. Die Konsequenzen, die daraufhin für den Erziehungs- und Bildungsbereich zu ziehen sind, liegen auf der Hand: Hier gilt es, die Weichen so zu stellen, daß die heranwachsende Generation über das notwendige technische Know-how verfügt und gleichzeitig auch motiviert ist, den an sie gerichteten Anforderungen zu entsprechen.

Es ist nicht nur die Erinnerung an den emphatischen Gehalt des Bildungsbegriffs, der gegen eine solche technologische Reduktion und Funktionalisierung von Erziehung und Bildung Protest erheben läßt. Sondern es spricht manches dafür, daß wir es gegenwärtig nicht bloß mit einer gesellschaftlichen Steuerungskrise zu tun haben, sondern mit einer tiefgreifenden System- und Zielkrise. Das heißt, daß es mit einer – wenn auch technologisch perfektionierten – Fortschreibung der herkömmlichen Lösungsstrategien nicht getan sein kann, sondern daß eine grundlegende Neuvergewisserung aller Betroffenen hinsichtlich der Ziele der gesellschaftlichen (und damit auch der jeweils eigenen) Entwicklung vonnö-

ten ist, sollen die vom Menschen in Gang gesetzten Mechanismen, die er immer weniger zu steuern vermag, nicht vollends selbstdestruktiv wirken.

Anhand einiger kursorischer Hinweise soll dieser krisenhafte Gesamtzusammenhang angedeutet werden:

– Der Differenzierungsprozeß innerhalb der modernen Gesellschaft hat dermaßen komplexe Mechanismen zur gesellschaftlichen Integration der Teilsysteme mit sich gebracht, daß umfassende Deutungssysteme und übergreifende Wertmuster für das Ganze entbehrlich geworden sind. Statt dessen ist eine (multi-)kulturelle Pluralisierung möglich geworden. Für die persönliche Lebensführung heißt das, daß sie in einmalig hohem Maß nicht länger durch institutionelle Vorgaben und Zwänge determiniert, sondern von ihnen freigesetzt ist. Die Kehrseite dieser Entwicklung besteht allerdings darin, daß die Individualisierung strukturell erzwungen ist.

– Zweifelsohne verdanken wir dem Gebrauch der „instrumentellen Vernunft" die meisten der technischen Errungenschaften, deren wir uns alltäglich wie selbstverständlich bedienen und die nur wenige gänzlich missen möchten. Verhängnisvoll ist es nur, wenn dieser Siegeszug des zweckrationalen Denkens alle Lebensbereiche zu kolonialisieren sich anschickt. Die Eigengesetzlichkeit technischer und ökonomischer Prozesse wird dann zum höchsten Maßstab erhoben, dem alles andere unterzuordnen ist. Der Tauschwert reguliert nicht nur die Geschäftsbeziehungen. Auf der Erfolgsleiter kommt voran, wer sich ohne Skrupel opportunistisch zu verhalten weiß. Wer solidarische Verpflichtungen zu und mit anderen eingeht, hat das Nachsehen. Die Unfähigkeit, sich an die vorgegebene ökonomische Struktur anzupassen, hat Marginalisierung zur Folge.

– Eine weitere Folge einer einseitigen Vorherrschaft der „instrumentellen Vernunft" kann im Anschluß an Jürgen Habermas als „Austrocknung von lebensweltlichen und kommunikativen Traditionen" bezeichnet werden. Utopische Entwürfe eines besseren Lebens werden bestenfalls als Privaträume zugelassen. Als ausgemalte Lebensformen, die gesellschaftskritisches Engagement motivieren, gehören sie einer überholten Epoche an.

Zweifelsohne ist etwa mit der zunehmenden Mobilität und dem damit verbundenen Wegfall der Zwänge eines allseitig kontrollierenden Milieus ein Gewinn von Freiheitsmöglichkeiten für die einzelnen zu verzeichnen. Das Leben muß zwar individuell, kann aber auch bewußt so gestaltet werden. Zutreffend haben Paul M. Zulehner und andere in ihrer Kulturdiagnose die hervorstechendste Entwicklungslinie des bei uns vorherrschenden Bewußtseins als „vom Untertan zum Freiheitskünstler"[2] verlaufend charakterisiert und aufgezeigt, wie sehr die Mehrheit der Bevölkerung sich auch dieses moderne freiheitliche Lebensgefühl zu eigen gemacht hat und es schätzt.

Allerdings lassen einige Befunde ihrer Studie die Frage aufwerfen, ob die von den Leuten praktizierte „Freiheitskunst" sich nicht einseitig entwickelt. Die

Autoren meinen, feststellen zu können, daß der Freiheitsanspruch mit einem ausgeprägten Individualismus einhergehe, was sich in dem weitverbreiteten Lebenskonzept einer „unbezogenen Selbstverwirklichung" niederschlage. Solidarität drohe dabei zu einem Fremdwort zu werden[3].

Man machte es sich zu einfach, dies den einzelnen als Mißbrauch des errungenen Freiheitsspielraums anzulasten. Vielmehr muß nüchtern konstatiert werden, daß ja genau dieses Modell von Freiheit allenthalben angepriesen und angeboten wird, weil es sich optimal vermarkten läßt. Damit stehen wir wiederum vor der Kehrseite der modernen Entwicklung: Unter dem Deckmantel der „Freiheit" wird eine Manipulation und Entfremdung der Menschen betrieben, die bis in die Privatsphäre hineinreichen, ja selbst ihre Sehnsüchte und Wünsche okkupieren. Alles steht unter dem Diktat der ökonomischen Rationalität.

Inzwischen sind die sozialen und ökologischen Katastrophen zu offensichtlich und zu bedrohlich, um länger die Augen davor verschließen zu können, welche destruktiven Folgen mit dem bislang ungebremsten Siegeszug der ökonomischen Rationalität mitsamt ihrem grenzenlosen Willen zur Macht einhergehen. Die Frage ist nur, wie dem entgegengewirkt werden kann.

Diese Frage verschärft sich, weil sich ja – wie angedeutet – diese Rationalität mit großem Erfolg auch des Menschen bemächtigt und seine geistige und psychische Verfassung erheblich deformiert hat. Technik und Informationsindustrie haben weitgehend die Menschen so geformt, wie sie sie brauchen: zurechtgestutzt auf das Leitbild einer „computerisierten Intelligenz" – ohne Sprache und Sinne, ohne Geschichte und Phantasie, ohne Moral und Transzendenz. Nach Johann Baptist Metz haben wir es als Folge dessen mit dem Aufkommen einer „zweiten Unmündigkeit" zu tun, eine Unmündigkeit, „offensichtlich viel schwerer zu überwinden als die erste, weil der sekundär Unmündige gar nicht an der Unmündigkeit leidet, an der er leidet; weil er sie für einen Vorteil hält und weil sie zu seinem Wohlbefinden beiträgt"[4].

Spätestens mit dem Stichwort „zweite Unmündigkeit" ist ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den krisenhaften Entwicklungstendenzen, mit denen wir gegenwärtig konfrontiert sind und die sich zunehmend beschleunigen, und einer tiefgreifenden Bildungskrise angedeutet, und zwar einer Bildungskrise nicht nur in quantitativer Hinsicht, wie sie die öffentliche und politische Diskussion immer wieder beschäftigt, sondern auch und vor allem in qualitativer Hinsicht. Denn wenn die Zukunft der Gesellschaft aufgrund der in ihr wirkenden destruktiven Tendenzen dermaßen bedroht ist und wenn zugleich damit auch die Entmächtigung und Auflösung des Menschen, so wie er uns bislang vertraut ist, immer rascher voranschreitet, ist die Bildung in ihrem Kern betroffen. Der Vorgang der Erziehung und Bildung droht selbstwidersprüchlich zu werden, wenn die Grundmechanismen der Gesellschaft, in die die heranwachsende Generation eingeführt werden soll, die Zukunft dieser Gesellschaft und damit auch die eigene

Zukunft in Frage stellen: „Was zukünftiges Leben ermöglichen soll, gefährdet dieses Leben."[5] Hat angesichts dessen die klassische Leitvorstellung von Bildung, der Mensch könne und solle befähigt werden, sich als schaffendes und verantwortliches Subjekt sowohl seiner individuellen Lebensgeschichte als auch der kollektiven Lebensverhältnisse bewußt zu werden, überhaupt noch einen Sinn?

Verbindlichkeit als Grundlage von Erziehung und Bildung

Wie schon angedeutet, erledigen sich solche Fragen natürlich, wenn man meint, den Krisen mit einer effektiveren Steuerung und einer Perfektionierung der dafür nötigen Instrumente wirksam begegnen zu können. Dann kommt es lediglich darauf an, daß auch die Bildung inhaltlich und methodisch wenigstens mit dem technologischen Fortschritt Schritt hält, besser noch zu ständigen Innovationen in diesem Bereich anhält und anleitet.

So berechtigt es ist, vom klassischen Bildungsbegriff her, der emphatisch auf die Subjektwerdung des einzelnen und damit auf seine Befreiung aus jeglicher Form von Unmündigkeit zielt, ein solches Verständnis von Bildung wegen ihrer Reduktion auf eine völlig von technologischen Interessen her konzipierte Ausbildung zurückzuweisen, so besteht doch Anlaß auch zu selbstkritischen Rückfragen an dieses traditionelle Verständnis von Bildung. Die in den klassischen Ansätzen formulierte Idee der Bildung als „Menschwerdung des Menschen im Horizont der einen Menschheit"[6] degenerierte nämlich schon bald zu einem Standesprivileg des Bürgertums, sich ein verdinglichtes Gut („humanistische Bildung") aneignen und sich damit von den niederen Klassen unterscheiden zu können. Bildung ließ sich so unkritisch in einen gesellschaftlichen und geschichtlichen Gewaltzusammenhang einbinden, der immer barbarischere Formen annahm.

Gegen diese Privatisierung des Bildungsverständnisses und seiner damit einhergehenden Entpolitisierung wird seit einiger Zeit wieder in kritischer Beerbung der klassischen Bildungstheorien verstärkt das Allgemeine als das die Bildung kennzeichnende und für sie verbindliche Moment und damit auch ihre ethische und politische Relevanz geltend gemacht. Doch darüber, wie dieses Allgemeine zu bestimmen und zu begründen ist, besteht alles andere als Konsens. Verschärfend kommt hinzu, daß unter den Bedingungen der Pluralisierung die Idee eines Allgemeinen, die Verbindlichkeit für sich beanspruchen könnte, sowieso mehr und mehr obsolet zu werden droht.

Angesichts dieser Aporien erweisen sich die erziehungs- und bildungstheoretischen Überlegungen von Helmut Peukert als weiterführend. Eingedenk der brutalen Grausamkeiten, die zu vollziehen sich die Menschengattung gerade in diesem Jahrhundert als fähig erwiesen hat, und angesichts der katastrophalen Bedrohung allen Lebens hält er eine fundamentale Neuvergewisserung über Ziele und

Aufgaben pädagogischen Handelns für dringend geboten. Dazu greift er auf einen Vernunft- und Handlungsbegriff zurück, der weder einseitig der Logik der Beherrschung und Machtsteigerung unterworfen noch nur auf die Durchsetzung und Sicherung der jeweils eigenen Freiheit hin ausgerichtet ist. Freiheit ist erst dann im umfassenden Sinn realisiert, wenn nicht nur die eigene Existenz zum absoluten Maßstab erhoben wird, sondern wenn auch die Freiheit des anderen anerkannt wird, mehr noch: wenn sie „auf Ermöglichung individueller Existenz des je anderen zielt“ [7]. Nach Peukert ist diese kommunikative Praxis der unbedingten gegenseitigen Anerkennung von Freiheiten der Ort, an dem ein Allgemeines wieder denkbar wird. Nur indem das Subjekt nicht als freies bzw. frei zu werdendes dem anderen abstrakt gegenübergestellt und von ihm abgegrenzt wird, was unweigerlich in einen Prozeß der Selbstbehauptung durch Machtsteigerung resultiert, sondern indem sie sich gegenseitig jeweils auf die Freiheit des anderen hin öffnen und so Freiheit kommunikativ realisieren, wird gemeinsames Leben auf Zukunft hin möglich.

Die Relevanz einer solchen kommunikationstheoretischen Analytik von Freiheit für die Bestimmung und Konzeption von Erziehung und Bildung ist damit bereits angedeutet. Allerdings stellt sich hier verschärft das Problem, daß sich nicht zwei voll ausgebildete, autonome Subjekte gegenüberstehen, die sich gegenseitig als solche anerkennen können, sondern „daß mindestens einer der Beteiligten noch nicht voll über alle ‚Kompetenzen‘ verfügt, daß ein elementares Ungleichgewicht herrscht, das anfällig für Machtausübung ist“ [8]. Es geht ja allererst darum, den Heranwachsenden dazu zu verhelfen, ihren Anspruch auf Anerkennung selbständig artikulieren zu können, sie dazu zu befähigen, in Freiheit den Erwartungen der anderen zustimmen oder widersprechen zu können. Der normative Kern pädagogischen Handelns reicht also tief: „Die freie Anerkennung des anderen in seiner Freiheit bedeutet zu wollen, daß er selbst werden kann, und zwar im Modus intersubjektiv reflektierter Selbstbestimmung. Ein normativ dimensioniertes pädagogisches Handeln zielt auf die Genese von Subjekten, sie will Leben ermöglichen und weiß sich verantwortlich für dessen Vorbedingungen.“ [9] Die Orientierung an einem solchen Handeln, das sich an elementare gemeinsame Lebensformen rückgebunden und sich für deren Erhaltung bzw. (Wieder-)Herstellung in gemeinsamem Tun verantwortlich weiß, bezeichnet H. Peukert als „Ethik der intersubjektiven Kreativität“ [10]. Sie macht den normativen Kern pädagogischen Handelns und Bildens aus; von ihm her erfährt es ihre Sinnhaftigkeit und Begründungsfähigkeit. Eine solche Praxis läßt sich nur im Modus der Verbindlichkeit vollziehen.

Um es nochmals deutlich hervorzuheben: Der Grund für diese Verbindlichkeit ist keine abstrakte Idee und kein religiöses Dogma, sondern schlicht und einfach der bzw. die andere, der bzw. die mir gegenübertritt und für den bzw. die ich Verantwortung wahrzunehmen habe. Erziehung und Bildung stehen, wie Wolf-

gang Klafki es treffend formuliert hat, im Dienst der „Selbstermöglichung des anderen“ [11].

Mir scheint – das kann ich allerdings hier erst mehr andeuten als ausführen –, daß, um die Implikationen und Konsequenzen dessen zu entfalten, über den kommunikationstheoretischen Ansatz etwa von Jürgen Habermas und Helmut Peukert sowie über den Dialogansatz von Martin Buber hinaus das philosophische Werk von Emmanuel Levinas von zentraler Bedeutung ist [12]. Levinas denkt ja Subjektivität und Freiheit radikal nicht von dem „Für-sich“ her, wie es im Anschluß an den Idealismus geläufig geworden ist, sondern von dem „Für-einen-anderen“ her. In der konkreten Begegnung mit dem anderen werde ich in die Verantwortung gerufen, werde ich zur Solidarität verpflichtet. In ihm begegnet eine Andersartigkeit, die nicht in eine Gleichartigkeit aller zu überführen ist, sondern als solche anzuerkennen ist und zu deren Erhaltung beizutragen ich aufgefordert bin. Das eröffnet dann die Möglichkeit, sich selbst mit den anderen und von ihnen her – in der Liebe und Solidarität mit ihnen und in der Hoffnung für sie – erfahren zu können. Was das heißt, hat David Tracy einmal so formuliert: „Durch das Gesicht des als solchen anerkannten, also echten anderen werden wir von unserer Gier nach Totalität erlöst und so zu einer wahren Offenheit der Unendlichkeit gegenüber befreit.“ [13] Daß bei einer solchen Konstitution des Subjektwerdens und Subjektseins Erfahrungen ins Spiel kommen, die eine religiöse Dimension tangieren, sei hier zunächst einmal nur vermerkt.

So sehr dieser hier zur Diskussion gestellte Ansatz, über den die Verbindlichkeitskomponente im pädagogischen Handeln zu begründen versucht worden ist, von der Zweierbeziehung seinen Ausgang nimmt, so wäre es ein Mißverständnis zu meinen, seine Reichweite bliebe darauf beschränkt. Gerade Levinas macht deutlich, wie unweigerlich, wenn man über den anderen hinaus den Dritten, also den anderen des anderen in den Blick nimmt, die Wahrnehmung der Verantwortung dazu anhält, daß Gerechtigkeit geschieht. Es geht also – wie es J. B. Metz in seinen neueren Beiträgen postuliert – um die Schaffung und Grundlegung einer „Anerkennungskultur“, einer Weise des gesellschaftlichen Zusammenlebens also, die nicht länger von der „Logik der Angleichung und der Anverwandlung“, sondern von der „Logik der Alterität“, der Anerkennung der anderen als andere geprägt wird.

Für die Konzipierung von Erziehung und Bildung folgt daraus zweierlei. Auf der einen Seite ist mit dem Stichwort der „Anerkennungskultur“ dem pädagogischen Handeln eine Richtung gewiesen, die genau dem Rechnung trägt, worum es angesichts der krisenhaften Tendenzen der Gegenwart zu tun sein muß, nämlich Lern- und Bildungsprozesse anzustoßen, „in denen destruktive Handlungsweisen transformiert werden und diejenige Orientierung kommunikativer Vernunft erarbeitet werden kann, die gemeinsam Leben ermöglicht“ [14]. Auf der anderen Seite läßt dies zugleich den Blick dafür schärfen, welche individuellen und

strukturellen Mechanismen dem im Weg stehen, und hält es dazu an, auf den verschiedenen Ebenen die notwendigen Veränderungen in Angriff zu nehmen bzw. sie mit allem Nachdruck politisch einzufordern.

Zu verbindlichem Handeln erziehen

Im Anschluß an diese noch sehr grundsätzlich und entsprechend allgemein gehaltenen Überlegungen legt sich die Frage nahe, wie die konstitutive Zusammengehörigkeit von pädagogischem Handeln und Verbindlichkeit im konkreten Vorgang von Erziehung und Bildung so umgesetzt werden kann, daß daraus im günstigen Fall die Bereitschaft und Fähigkeit zu verbindlichem Handeln erwachsen und sie entsprechend gefördert werden.

Mir scheint, daß dafür insbesondere zwei Bereiche ins Auge zu fassen sind, die ihrerseits eng miteinander verschränkt sind: Auf der einen Seite kommt es darauf an, näheren Aufschluß über jenen Entwicklungsprozeß zu gewinnen, der auf die Ausbildung von Subjektivität in kommunikativer Praxis zielt. Auf der anderen Seite ist gerade das Sich-Einlassen auf einen solchen Entwicklungsprozeß darauf angewiesen, daß die Sinnhaftigkeit eines solchen Unternehmens angesichts sich einstellender eigener und fremder Anfragen, die bis hin zu einer totalen Infragestellung dessen gehen können, dargelegt werden kann und die dabei gemachten Erfahrungen immer wieder auch ausdrücklich reflektiert werden.

In erziehungstheoretischer Hinsicht, also mit Blick auf die Orientierung pädagogischer Interaktion, sind vor allem jene entwicklungspsychologischen Theorien von Interesse, die die Ausbildung der Fähigkeit zur unbedingten Anerkennung der Freiheit und Würde der anderen Person rekonstruieren und die dafür erforderlichen Kompetenzen angeben, die im Verlauf der Entwicklung erworben werden. Vorzugsweise ist hier natürlich Kohlbergs Stufentheorie zur Entwicklung des moralischen Bewußtseins zu nennen[15]. Die Motivation zu verbindlichem Handeln im Umgang mit anderen ist demnach zunächst davon abhängig, welche unmittelbaren Gratifikationen es für einen selbst erbringt. In der konventionellen Phase wird dies abgelöst durch die Orientierung an den Erwartungen der – konkreten oder generalisierten – anderen, herrscht also eine rollen- bzw. regelkonforme Einstellung vor. Diese wiederum kann abgelöst werden durch die postkonventionelle Phase, in der das Individuum sich vom Prinzip der Autonomie und der intersubjektiven Verständigung leiten läßt. Erst hier wird es schließlich möglich, den anderen wirklich in seiner Andersartigkeit anzuerkennen, selbst wenn diese Anerkennung vom anderen nicht erwidert und möglicherweise sogar von ihm zum eigenen Vorteil ausgenutzt wird. Hier ergeben sich enge Berührungspunkte zu dem aufgezeigten normativen Kern pädagogischen Handelns.

Allerdings macht dieser Verweis einen Mangel des Ansatzes von Kohlberg

deutlich, der darin besteht, daß die kommunikative Struktur von Urteilen und Handeln und die damit einhergehenden Bedingungen für die je individuelle und doch nicht vom anderen loslösbare Entwicklung beider Interaktionspartner vernachlässigt wird. Bei einer erziehungstheoretischen Reformulierung dieses Ansatzes müßte also strikter noch, als es geschieht, dessen monologische Grundausrichtung zugunsten des konstitutiven Stellenwerts von kommunikativen Handlungsstrukturen für die Subjektwerdung bzw. Identitätsbildung revidiert werden. Ansonsten laufen solche Entwicklungstheorien leicht Gefahr, gerade in der Erziehung technisch-manipulatorisch eingesetzt zu werden.

Neben der Fähigkeit zu verbindlichem Handeln und deren Förderung kommt es natürlich auch stark auf die Bereitschaft dazu an. Und die wiederum scheint in hohem Maß davon abzuhängen, inwiefern so etwas überhaupt als sinnvoll erfahren und eingesehen wird. Dies steht seinerseits in engem Zusammenhang zum einen mit der Fähigkeit des Kindes, Sinn zu finden und zu erfinden, zum anderen damit, ob die sozialen Voraussetzungen das begünstigen oder einschränken oder gar verhindern. Lothar Krappmann hat dazu im Anschluß an Eriksons Modell aufeinanderfolgender Entwicklungsstufen auf instruktive Weise folgende Dimensionen sozialisatorischer Erfahrung umrissen, die für die Heranwachsenden nach und nach in einer sachlich begründbaren Folge relevant werden[16]: Angebote, die Möglichkeiten zur Sinnübernahme bereitstellen; Räume, die die objekthafte und sinnbestimmte Umwelt selbständig, auf eigene Initiativen hin entdecken lassen; Beziehungen mit Erwachsenen, die dem Kind seine Besonderheit zugestehen und ihm Achtung entgegenbringen; Herausforderungen und Gelegenheiten, sowohl mit Erwachsenen als auch unter Gleichaltrigen Sinn auszuhandeln; Anstöße, vorgefundene Sinnentwürfe zu reflektieren und die gewählten Handlungs- und Lebensziele zu begründen.

Hält man sich die hier knapp vorgestellten entwicklungspsychologischen und sozialisationstheoretischen Ansätze vor Augen, so ist festzustellen, daß sie darin übereinkommen, daß nicht Belehrung oder Besserwisserei seitens der Erwachsenen und erst recht nicht die Androhung von Sanktionen in der Erziehung nachhaltigen Einfluß auszuüben vermögen, sondern daß es darauf ankommt, gemeinsam jene Haltungen einzuüben und zu praktizieren, „die für ein einvernehmliches und engagiertes Zusammenleben in einer komplexen Gesellschaft nötig sind“[17]. Mitgefühl und Solidarität sind nicht erzwingbar, sondern nur als Frucht freier Einsicht möglich. Verantwortung läßt sich nur durch demokratische Teilhabe erwerben. Worauf es also ankommt, ist, sich für „die Etablierung gemeinsamer, von echten Anerkennungs- und Mitwirkungschancen geprägten Sozialbeziehungen“[18] zu engagieren.

Mit dieser Bemerkung ist bereits zum institutionellen Kontext von Erziehung und Bildung übergeleitet. Daß dieser unverzichtbar ist und gerade auch unter den Bedingungen einer komplexen Gesellschaft eigens organisiert werden muß,

bedarf keiner eigenen Erörterung. Die entscheidende Frage lautet, wie er ausgestaltet werden soll und kann. Hierzu gibt die Pädagogik Paolo Freires einen wichtigen Hinweis: Erziehungsprozesse und Bildungsvorgänge, die an der freien Selbstbestimmung und Entfaltung der Betroffenen orientiert sind und zu deren Ermöglichung beitragen möchten, sind an eine bestimmte Form des Zusammenlebens gebunden, die insgesamt als „solidarisches Teilen" charakterisiert werden kann. „Konvivialität" oder „Konvivenz" wird sie genannt. Damit wird also eine Lerngemeinschaft derer bezeichnet, „die voneinander und miteinander für ein menschliches Leben lernen wollen. In einer Gemeinschaft der Konvivenz hat das Lernwissen keinen Vorrang vor dem Erfahrungswissen. Im Prozeß gemeinsamen Lernens wird das latente Wissen freigelegt und neues Wissen erzeugt. Kreative Möglichkeiten und soziale Sensibilität werden entdeckt und in gemeinsame Vorhaben eingebracht. Lehrende und Lernende haben gemeinsam an dieser Konvivenz teil." [19]

Gerade diese Orte sind gegenwärtig bedroht, ebenfalls von der allgemeinen „Kolonialisierung der Lebenswelten" (J. Habermas) überrollt zu werden. Es ist darum notwendig, über die gedeihliche Ausgestaltung solcher „Soziotope", sofern es sie noch gibt, hinaus für deren Erhalt zu kämpfen und für eine Gesellschaft, die sie um ihrer eigenen Zukunft willen fördert statt zerstört.

Wie hingewiesen, erfassen diese Kolonialisierungsmechanismen auch die Köpfe. Es mangelt nicht an Informationen, selbst darüber nicht, was uns bedroht. Bilder der Krisen und des Schreckens bekommen wir Tag für Tag ins Haus geliefert. Bevor sie jedoch wenigstens ein Gefühl der Ohnmacht auszulösen vermögen, nehmen schon wieder rasch umgeschaltete andere Reize die Gefühle gefangen. Und im übrigen, so lautet die beschwichtigende Botschaft, sei alles so unübersichtlich, daß gekonntes Krisenmanagement allein Sache der Experten sei.

Bildung, die es von ihrer Bestimmung her nicht zulassen kann, daß die Expertokratie von partiell informierten Minderheiten einen Unalphabetismus der Allgemeinheit nach sich zieht und die Medien obendrein alle in einen Zustand der „sanften Verblödung" einlullen, wird sich den Tendenzen zu einer solchen Experten- und Massen(un)kultur mit aller Macht widersetzen müssen. Und umgekehrt ist diesen Tendenzen nur mit Hilfe nachhaltiger Bildungsanstrengungen, die die strukturell verordnete Verdummung kritisch aufzuklären vermögen, wirksam zu begegnen. Wer nur auf das total andere der Vernunft setzt, läuft Gefahr, mit einem unkritischen Gefühls- und Seelenkult den bestehenden Verblendungs- und Erblindungszusammenhängen lediglich Vorschub zu leisten.

Worauf es ankommt, ist, die andere, im Prozeß der Modernisierung vernachlässigte Seite der Vernunft zur Geltung zu bringen, jene Vernunft, die sich solidarisch den Opfern der Fortschrittsgeschichte verpflichtet weiß und die in einer Praxis sich realisieren will, die Freiheit in Gerechtigkeit für alle ermöglicht. Dazu ist Mut zum Querdenken erforderlich, also die Fähigkeit und Bereitschaft, „vor-

herrschende Plausibilitäten schöpferisch in Frage zu stellen und unbequeme oder vergessene Themen in den gesellschaftlichen Diskurs einzuspielen“ [20]. Anamnetische Rationalität, Kritik der Fortschrittsmythen und Anerkennungskultur seien stichwortartig als einige der zentralen Parameter dieser Vernunft angeführt [21], auf die als verbindliche Leitorientierung sich alle möglichen Bildungsbemühungen zu richten hätten. Dabei sind sie darauf angewiesen und zehren sie davon, daß jene Traditionen lebendig bleiben, die durch alle Erfahrungen des Scheiterns hindurch an der Vision eines gelungenen Lebens festhalten und so Mut machen, die Eindimensionalität vorgestanzter Lebensschablonen zu durchbrechen und den eigenen Sehnsüchten und Hoffnungen auf die Spur zu kommen.

Religiöse Bildung

Hier spätestens, bei dem Bemühen, sich auf eine Praxis solidarischer Freiheit verbindlich einzulassen, kommen Fragen auf, die eine moralische Bildung allein nicht mehr zu beantworten vermag, die eine religiöse Bildung herausfordern – zwar nicht um sie alle voreilig beantworten zu wollen, wohl aber, um sie sich „nicht ausreden zu lassen, sie – mit dem Risiko, ohne Trost zu bleiben – zumindest offen zu halten“ [22]. Allerdings ist angesichts ihrer faktischen Ambivalenz in Geschichte und Gegenwart auch der Religion gegenüber die Befähigung zu Kritik und Reform erforderlich.

In diesem kritischen Sinn könnte Religion durchaus an die ihr vielfach zugewiesene Aufgabe im Bildungsprozeß anknüpfen, Sachwalterin des „Allgemeinen“ zu sein. Sie wäre es dann, wenn sie schonungslos all das in seiner Partikularität und Begrenztheit aufdeckt, was allgemein zu sein vorgibt und beansprucht und im Namen dieses Allgemeinen alle Besonderheiten nivelliert oder gar ausrottet. Religiöse Bildung hätte es so zentral mit der Verweigerung des Einverständnisses aller von der herrschenden Gesellschaft angesonnenen und sublim vermittelten Idole und Götzen zu tun.

Zu einem um der Ermöglichung eines gemeinsamen Lebens aller auf Zukunft hin offenen Bewußtsein beizutragen, ist so gesehen der Beitrag, der gerade von Religion im Rahmen einer „Allgemeinbildung“ eingebracht werden könnte. „Religion vermittelt“, so lautet eine in diesem Zusammenhang treffliche Bestimmung von Henning Luther, „das Bewußtsein von Grenze in zweifacher Hinsicht: im Blick auf die Wahrnehmung von Welt, die als verbesserlich und erlösungsbedürftig wahrgenommen und nicht als gut hingenommen wird, und im Blick auf die Selbstwahrnehmung, die“ – so möchte ich durchaus im Sinn H. Luthers ergänzen und verändern: gerade wenn sie vom anderen her erfolgt – auf die Fragmentarität und Gebrochenheit des eigenen Identitätsstrebens achtet und auf eine universale Solidarität hin sich verpflichtet weiß [23].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. z. folg. W. Huber, Protestantismus u. Protest (Reinbek 1987).
[2] Wien 1991. [3] Ebd. 263 f.
[4] J. B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit, in: Die Zukunft d. Aufklärung, hrsg. v. J. Rüsen u. a. (Frankfurt 1988) 81 f.
[5] H. Peukert, Bildung – Reflexionen zu e. uneingelösten Versprechen, in: Bildung (Friedrich-Jh. VI, Seelze 1988) 14.
[6] Ders., Über die Zukunft von Bildung, in: FH-extra 6 (1984) 131.
[7] Ders., Die Frage nach d. Allgemeinbildung als Frage nach d. Verh. v. Bildung u. Vernunft, in: Das Problem d. Allgem. in d. Bildungstheorie, hrsg. v. J. E. Pleines (Würzburg 1987) 80.
[8] Ebd. 81. [9] Ebd. 82. [10] Ebd.
[11] Zit. n. J. Masschelein, Kommunikatives Handeln u. pädag. Handeln (Weinheim 1991) 229.
[12] Ausgez. Einf. m. Lit.: G. Vergauwen, Die Verantwortung für d. Anderen, in: Diakonia 24 (1993) 295–304.
[13] D. Tracy, Der Gegenwart einen Namen geben, in: Conc 26 (1990) 52.
[14] H. Peukert, Tradition u. Transformation. Zu einer päd. Theorie d. Überlieferung, in: RpB 19 (1987) 24.
[15] D. Benner, H. Peukert, Erz., mor., in: Enz. Erziehungswiss., Bd. 1 (Stuttgart 1983) 394–402, bes. 396 ff.
[16] L. Krappmann, Kann sinnorientierende Sozialisation noch gelingen?, in: RpB 19 (1987) 2–15.
[17] M. Brumlik, Autorität, Arbeitsdienst, Vaterland. Die neuen Erziehungsbefürworter oder: Der Zeitgeist nimmt sich d. Päd. an, in: FR 12. 3. 1993, 8. [18] Ebd.
[19] W. Huber, Bedrohte Welt u. christl. Glaube – Herausforderung f. Lehrende u. Lernende, in: Mensch u. Christ in d. Schule, hrsg. v. R. Becker u. a. (Paderborn 1988) 82.
[20] G. Fuchs, Kulturelle Diakonie, in: Conc 24 (1988) 327.
[21] J. B. Metz, Solidarische Freiheit, ebd. 28 (1992) 178–182.
[22] H. Peukert, Über d. Zukunft v. Bildung, a. a. O. 136 f.
[23] H. Luther, Religion u. Allgemeinbildung, in: EE 43 (1991) 5 f.

Marion Wagner

Sind neue Katechismen notwendig?

Dogmatische Überlegungen zu einer katechetischen Grundsatzfrage

Die Katechismuswelle rollt. Ihr Scheitelpunkt wird zweifellos durch den „Katechismus der katholischen Kirche", kurz „Weltkatechismus" genannt, markiert, der seit Mai 1993 auch in deutscher Sprache vorliegt. Der Weltkatechismus bezeichnet zwar den Höhepunkt, aber wohl kaum den Endpunkt jenes „Katechismusbooms", der bereits 1985 mit dem Erscheinen des „Katholischen Erwachsenenkatechismus" der deutschen Bischöfe einsetzte. Man braucht kein Prophet zu sein, um zuverlässig voraussagen zu können, daß sich ebenso wie damals um den Erwachsenenkatechismus nun auch um den Weltkatechismus kleine Katechismen, Glaubensgrundrisse, Glaubensbücher und Hilfsbücher für das Verständnis des Katechismus scharen werden.

Trotz – oder vielmehr gerade wegen – dieses Comebacks einer Form der Glaubensunterweisung und Glaubensverkündigung, die lange Zeit als überholt erachtet wurde, muß die Grundsatzfrage gestellt werden, ob wir dies alles brauchen. Brauchen wir neue Katechismen? Sind sie notwendig? Oder anders gefragt: „Bringen" neue Katechismen etwas für den Glauben – und zwar etwas, was auf anderem Weg nicht erreicht werden könnte? Oder wird hier lediglich der hilflose Versuch unternommen, durch den Rückgriff auf etwas, was in der Vergangenheit einmal sinnvoll gewesen sein mag, den berstenden Dämmen Einhalt zu gebieten?

Die Antwort hängt von der Beantwortung dreier anderer Fragen ab: Was war im Lauf der Geschichte Sinn und Zweck eines Katechismus und welche Ziele verfolgte man mit dieser literarischen Gattung? Sind dies Ziele, die zu verfolgen auch in der heutigen Verkündigungssituation geboten ist? Ist zu erwarten, daß diese Ziele auch heute noch mit Hilfe eines Katechismus erreicht werden können, womöglich eher als mit anderen Instrumenten der Glaubensvermittlung?

Katechismen in der Geschichte

Ein Katechismus ist, so heißt es im Lexikon für Pastoraltheologie, „die systematisch aufgebaute ... Zusammenfassung des zur Erlangung des Heiles notwendigen Glaubensgutes der Kirche: der Katechismus ist das offizielle Lehrbuch der Religion, dessen Inhalt quantitativ vollständig ist und qualitativ die Lehre der

Kirche wiedergibt“[1]. Die Richtigkeit dieser Definition einmal vorausgesetzt, heißt das mit anderen Worten: Der Katechismus ist ein Buch, in dem die offizielle Glaubenslehre der Kirche vollständig und systematisch zusammengestellt ist. Der Katechismus dient also zunächst der Information über den Glauben der Kirche. Doch ein Blick in die Katechismusgeschichte zeigt[2], daß es dabei um mehr als bloße Information geht. Der Begriff „Katechismus“, der nach dieser Definition und auch nach allgemeinem Verständnis ein Buch bezeichnet, bezeichnete im Altertum den Unterricht der Taufbewerber und im Mittelalter die religiöse Unterweisung überhaupt. Erst seit dem 16. Jahrhundert kam es in Übung, mit „Katechismus“ ein Buch für die religiöse Unterweisung in Kirche und Familie zu bezeichnen.

Die erste klassische Ausprägung dieses Buchtyps entstand 1529 durch Martin Luthers Kleinen und Großen Katechismus. Zur Abfassung dieser Katechismen wurde Luther nicht zuletzt durch die Erfahrung bewegt, daß das Glaubenswissen der Kirchenglieder sehr gering war. Auch die Gemeindevisitationen von 1528 hatten diesbezüglich ein katastrophales Bild ergeben, das Luther die Intensivierung der Glaubensunterweisung dringend geboten erscheinen ließ. Die erfragte Kenntnis der Katechismusstücke und der Einsetzungsworte beider Sakramente wurde schließlich zur Voraussetzung für die Zulassung zum Abendmahl[3].

Zunächst geht es also in der Tat um die Vermittlung materialen Glaubenswissens, das natürlich immer auf Glaubensorientierung abzielt. Damit ist im Grund auch schon das Frage-Antwort-Schema vorgegeben. Von wenigen Ausnahmen abgesehen bleibt es bis ins 20. Jahrhundert hinein ebenso wie die Orientierung an den katechetischen „Hauptstücken“ – Glaubensbekenntnis, Sakramente, Dekalog, Vaterunser – für den Katechismus charakteristisch.

Auf katholischer Seite folgten in den Jahren 1555–1558 drei Katechismen des Jesuiten Petrus Canisius. Diese Katechismen, bereits „zielgruppenorientiert“ für Studenten der Theologie, für Kinder und Jugendliche verfaßt, ließen über das Ziel der Vermittlung materialen Glaubenswissens hinaus das Streben nach Glaubensorientierung und Glaubenskontinuität sehr deutlich erkennen. Anders als Luther, der die Absicht hatte, durch die Konzentration auf das Wesentliche die unverzichtbare Substanz des Glaubens klar und plastisch zutage treten zu lassen, war Canisius um eine möglichst vollständige Darstellung bemüht.

Die Stoffgliederung war wie schon bei Luther und bei den meisten Katechismen dieser Epoche durch die Kontroversen der Zeit bestimmt. Das war bei dem aufgrund eines Beschlusses des Trienter Konzils verfaßten „Catechismus Romanus“, der 1566 veröffentlicht wurde und der als Adressaten ausdrücklich die Pfarrer nannte, zwar anders; aber in der Einleitung wird deutlich, daß der Katechismus wesentlich von dem Bemühen initiiert ist, eine katholische „Antwort“ auf die Katechismen der Reformatoren zu geben, die, wie es heißt, „dadurch, daß sie den Schein der Gottesfurcht an sich trugen, unglaublich leicht die arglosen

Gemüter der Einfältigen betrogen“ [4]. Der vom Trienter Konzil aufgestellten Forderung nach der Belehrung des Volkes, insbesondere der Kinder, in den Anfangsgründen des Glaubens und im Gehorsam gegen Gott wurde durch die Abfassung einer großen Zahl von Katechismen entsprochen, die in den von der Reformation betroffenen Ländern eine deutlich apologetische Tendenz hatten. Der Katechismus diente auch dazu, deutlich zu machen, was das unterscheidend Katholische war.

Für die Epoche der Aufklärung, in der der Katechismus durch die Einführung der allgemeinen Schulpflicht zum Schulbuch avancierte, hatten die Katechismen das Ziel, „angesichts einer bedrohlichen religiösen Nivellierung und Entkonfessionalisierung mutig und geschickt die Substanz der gesunden Lehre der Kirche zu vermitteln“ [5]. Bei diesem Versuch der Bewahrung und Vermittlung katholischer Identität unternahm man auch Anstrengungen, in die Gestaltung der Katechismen die pädagogischen Erkenntnisse der Aufklärung einfließen zu lassen, was teilweise recht gut gelang.

Schon bald gewann aber ein Katechismustyp an Boden, der die Forderungen nach einer Anpassung an die psychologische Eigenart des Kindes und an eine didaktische Aufbereitung des katechetischen Lehrstoffs gerade nicht erfüllte, der zwar theologisch korrekt, aber viel zu abstrakt eine an Definitionen reiche Zusammenstellung der katholischen Lehre bot und dabei die Anschaulichkeit der Vollständigkeit opferte. Damit war bereits jener Katechismustyp vorweggenommen, der von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn der katechetischen Bewegung beherrschend sein sollte: ein wenig anschaulicher, viel zu umfangreicher, viel zu abstrakter, apologetisch ausgerichteter „Lernkatechismus“. Bestimmend für den Siegeszug dieses Typs war nicht zuletzt die neuscholastisch geprägte Theologie. Auch die Zielsetzung der Katechismen dieser Epoche findet sich bei Alfred Läpple plastisch beschrieben: „Dem katholischen Volk, umbrandet und verunsichert durch die zeitgenössischen Sturmfluten des Materialismus, Pantheismus, Indifferentismus, Liberalismus und Kommunismus, sollte ein festes Fundament des Glaubens gerade in den Katechismen gegeben werden.“ [6]

Der Katechismus war demnach auch „Trutzburg“ gegen die geistigen Anfechtungen der jeweiligen Epoche und sicherer Hort für das verunsicherte Gottesvolk. Doch die Verunsicherungen kamen schon damals nicht nur von außen. Der Katechismus war auch Mittel der Stabilisierung und Uniformierung im Umfeld innerkirchlicher Auseinandersetzungen. Schlagworte wie „Ultramontanismus“ und „päpstlicher Zentralismus“ mögen neben dem Hinweis auf den Streit um Primat und Unfehlbarkeit des Papstes zur Charakterisierung genügen. Dem Ziel der Stabilisierung und Uniformierung nach innen und außen schien die große Zahl und die Verschiedenheit der inzwischen entstandenen Katechismen aber eher hinderlich zu sein.

Hinzu kam, daß Bischöfe angesichts der regionalen und nationalen Unterschie-

de, die zwischen den Katechismen bestanden, befürchteten, bei einem Wohnortwechsel könnten Gläubige, insbesondere wenig Gebildete und Kinder, in große Verwirrung gestürzt werden, weil im dortigen „neuen" Katechismus die Glaubenswahrheiten anders formuliert seien, als sie es in „ihrem" Katechismus gelernt hatten. Einige Bischöfe, allen voran Papst Pius IX., hielten die entstandene Lage für so bedenklich, daß sie es als notwendig erachteten, durch die Herausgabe eines Welteinheitskatechismus Abhilfe zu schaffen. Dem Ersten Vatikanischen Konzil wurde daher ein entsprechender Entwurf zur Beschlußfassung vorgelegt, der auf der Grundlage des von dem Jesuiten Robert Bellarmin 1597 herausgegebenen Kleinen Katechismus erarbeitet worden war und der zu einem Kleinen Katechismus für Grundschüler führen sollte[7].

Das Projekt stieß bei nicht wenigen Bischöfen auf erhebliche Bedenken, die in den Konzilsdebatten zum Thema auch deutlich formuliert wurden. Die Gegner, die in ihrer Mehrzahl auch der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit kritisch gegenüberstanden, machten geltend, der Katechismus, der nach dem Willen Roms weltweit verbindlich eingeführt werden sollte, stelle einen Angriff auf die Lehrgewalt der einzelnen Bischöfe dar. Überdies könne er den verschiedenen Verhältnissen in den einzelnen Ländern nicht Rechnung tragen und sei außerdem überflüssig, weil eine Vielzahl von Katechismen die Einheit der Lehre keineswegs verdunkle. Demgegenüber betonten die Befürworter des Projekts, ein Einheitskatechismus könne auf hervorragende Weise die Einheit der Kirche demonstrieren.

Obwohl sich die Befürworter nach einer Revision des Entwurfs schließlich auch durchsetzten, erlangte er aufgrund der Vertagung des Konzils keine Rechtskraft mehr. In der Folgezeit wurden bis in die 30er Jahre unseres Jahrhunderts immer wieder Anstrengungen unternommen, doch noch einen Welteinheitskatechismus einzuführen, die aber erfolglos blieben. Seitdem erkannte man zunehmend, daß es mit methodischen Überarbeitungen der vorhandenen Katechismen nicht getan war, daß vielmehr neue Katechismen erforderlich waren, um die Krise des Katechismus zu beheben, der zunehmend als Mittel zum „Überstülpen" lebensfremden, unverstandenen Formelwissens empfunden wurde.

Für die Entwicklung in Deutschland charakteristisch ist die grundlegende Revision des „Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands" von 1924, der 1955 durch eine Fassung ersetzt wurde, die erstmals in besonderer Weise das biblische Fundament des Glaubens in die Darstellung einzubeziehen versuchte. Obwohl auch er noch im traditionellen Frage-Antwort-Schema verfaßt war, trug er dazu bei, daß sich der „Lehrstück-Katechismus", der eine zusammenhängende Darstellung der Glaubenslehre bot, endgültig durchsetzte. Welch rasanter Entwicklung der Katechismus unterworfen war, zeigt sich darin, daß die Bischöfe diesen Katechismus bereits 1968 durch ein „Arbeitsbuch" ersetzten, das zahlreiche Modifizierungen enthielt, ein Indikator dafür, daß es in einer sich immer

rascher wandelnden Welt zunehmend schwieriger wurde, den Glauben immer wieder neu zu vermitteln. Ebenfalls 1968 erschien die deutsche Übersetzung des 1966 herausgegebenen Holländischen Erwachsenenkatechismus, der eine erfrischend neue, an den Fragen der Gläubigen orientierte Weise der Darstellung wählte und bemüht war, darin die Erkenntnisse der biblischen Wissenschaften und der Anthropologie einfließen zu lassen.

Schaut man auf die – hier nur lückenhaft skizzierte – Katechismusgeschichte zurück, so ergeben sich zwei wichtige Beobachtungen:

1. Sinn und Zielsetzung des Katechismus war niemals nur die Einführung in den Glauben und die Vermittlung materialen Glaubenswissens. Stets ging es auch um andere Ziele: die Festigung und Vermittlung katholischer Identität, verbunden mit konfessioneller Abgrenzung, die Stärkung gegenüber verunsichernden geistigen Zeitströmungen außerhalb, aber auch innerhalb der Kirche, und nicht zuletzt die Wahrung und Demonstration der Einheit. Immer stand, wenn auch unter verschiedenen Akzentsetzungen, im Hintergrund die Frage: Wie ist die Einheit im Glauben zu garantieren und zu wahren?

2. Je nach den Gegebenheiten der Epoche trat die eine oder die andere Zielsetzung in den Vordergrund. War dies im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation die apologetisch bestimmte konfessionelle Abgrenzung, so war es beispielsweise im 19. Jahrhundert der Aspekt der Stabilisierung mit Tendenz zur Uniformierung. Der Katechismus ist immer auch an die historisch gegebenen Voraussetzungen, an die geistig-sozialen Strömungen der Zeit gebunden. Er muß diesen Strömungen Rechnung tragen, wenn er seine Adressaten erreichen will, er wird aber selbst auch in nicht unerheblichem Maß von diesen Strömungen außerhalb und innerhalb der Kirche bestimmt und geprägt.

Abgesehen von der apologetischen konfessionellen Abgrenzung, die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg einer ökumenischen Orientierung gewichen ist, finden sich fast alle genannten Zielsetzungen auch in den neueren Katechismen. Der deutsche Erwachsenenkatechismus von 1985 nennt als Ziel neben der Verkündigung des Wortes Gottes ausdrücklich die Beseitigung von Verunsicherungen durch eine verläßliche Darstellung des Glaubens sowie die Stärkung des Glaubens, die daraus resultieren soll[9].

Ziele heutiger Katechismen

Daß die Hauptfunktion eines Katechismus heute in der Festigung der Identität der Lehre und in der Wahrung der Einheit gesehen wird, machte Papst Johannes Paul II. bereits 1979 in seinem Schreiben „Über die Katechese heute" deutlich. In seiner am 11. Oktober 1992 anläßlich der Veröffentlichung des Weltkatechismus promulgierten Apostolischen Konstitution „Depositum Fidei" hat er es erneut

unterstrichen[10]. Der Sorge um die Einheit und Identität des Glaubens und um seine Weitergabe an die nachfolgenden Generationen gibt der Papst immer wieder Ausdruck.

Niemand wird behaupten wollen, daß diese Sorge unbegründet ist. Die jüngsten Allensbach-Untersuchungen zum Thema „Frauen und Kirche" und zur Frage der Motivation von Kirchenaustritten haben ihr neue Nahrung gegeben. Sie scheinen die Befürchtung zu bestätigen, daß das seit langem zu beobachtende „Bröckeln" des „katholischen Hauses" mehr und mehr die Form einer Erosion anzunehmen droht. Der Geltungsanspruch kirchlicher Weisungen wird von immer mehr Katholiken immer deutlicher in Frage gestellt. Die Lehr- und Lebensweisungen der Kirche werden von einer ständig wachsenden Zahl von Kirchengliedern nicht mehr rezipiert. Besonders alarmierend daran ist, daß es sich dabei zunehmend auch um Menschen handelt, die sich aktiv und ausdrücklich zum Christentum und zur Kirche bekennen. Bei ihnen liegt die Ursache also nicht in der viel beschworenen religiösen Indifferenz oder der grundsätzlichen Ablehnung von Autoritäten, sondern nicht selten in der Empfindung, daß sich die Aussagen und Weisungen des Lehramts mit der eigenen Lebenswirklichkeit nicht mehr zu decken scheinen und daher ihrer Funktion als Leitlinien für die eigene Lebenspraxis nicht mehr gerecht werden können.

Das Lehramt scheint ihnen vor allem dort, wo es um sensible Bereiche der Moral geht, von den Realitäten des Lebens so weit entfernt zu sein, daß sie die Richtigkeit seiner Weisungen und seine Autorität mehr und mehr in Frage stellen. Es versteht sich von selbst, daß damit auch ein pastorales Problem ersten Ranges angeschnitten ist. Die Aufgabe der Kirche, ihr Daseinszweck besteht wesentlich in der Verkündigung des Glaubens. Wenn sie mit ihrer Verkündigung die Menschen nicht mehr erreicht, wenn es ihr nicht mehr gelingt, plausibel zu machen, daß die kirchliche Botschaft heilswichtig und damit für die Menschen von wahrhaft entscheidender Bedeutung ist, was soll dann aus dieser Kirche werden?

Daß die Kirche immer weniger Menschen, immer weniger Katholiken mit ihrer Botschaft erreicht, ist eine traurige Tatsache, über deren Ernst auch das Schlagwort vom „Gesundschrumpfen" nicht hinwegtäuschen kann. Schrumpfung allein bewirkt noch keine Gesundung, und auch eine kleine Truppe wird nur dann „schlagkräftig" sein, wenn die verbliebenen Gläubigen die lehramtlichen Aussagen rezipieren, wenn sie diese als für ihr Leben relevant übernehmen und umsetzen und so katholische Identität und Einheit im Glauben nach innen und außen sichtbar machen. Das Problem bleibt sich also, ob Volkskirche oder nicht, im wesentlichen gleich: Wie können die Rezeptionsstörungen behoben, wie kann ein Mehr an Identität und Einheit im Glauben hergestellt werden?

Selbstverständlich darf man bei der Suche nach der Antwort auch in die Geschichte schauen. Selbstverständlich darf man fragen, ob es in der Vergangen-

heit nicht Instrumente der Glaubensvermittlung gab, die sich für das anzustrebende Ziel als hilfreich erwiesen. Bietet sich hier der gute alte Katechismus, der ja stets auch dem Ziel der Festigung der Identität und der Stärkung der Einheit diente, nicht geradezu an?

Auch die Beseitigung von Verunsicherungen im Glauben, die ja ebenfalls zu den Zielsetzungen des Katechismus gehörte, wäre sicher ein erstrebenswertes Ziel, erscheint doch die Meinungsvielfalt der Theologen, von den Medien nicht selten nach dem Motto: „Je extremer, desto lieber" in die Wohnzimmer transportiert, vielen Gläubigen als Meinungswirrwarr, in dem sie sich nicht mehr zurechtfinden. Wäre da nicht ein neuer Katechismus vonnöten, damit man endlich wieder weiß, woran man ist?

Auch die Vermittlung materialen Glaubenswissens, die ja stets ein Grundanliegen des Katechismus war, ist alles andere als überflüssig. Das Glaubenswissen der Kinder und Jugendlichen hat ein erschreckend niedriges Niveau erreicht. Jeder Pfarrer kann aufgrund der Erfahrungen in der Kommunion- und Firmvorbereitung davon beredtes Zeugnis ablegen. Oft genug wissen die Eltern selbst nicht mehr recht Bescheid. Da braucht es nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, was die Kinder und Jugendlichen von heute einmal ihren Kindern an Glaubenswissen weitergeben werden. Bietet sich nicht auch unter diesem Aspekt der Katechismus als Lösung an? Erweist sich der Katechismus heute nicht als notwendiger denn je? Sind neue Katechismen also das Mittel, um die eben skizzierte Not zu wenden, sind sie unerläßlich, um hier Abhilfe zu schaffen, oder können sie doch wenigstens einen unverzichtbaren Beitrag dazu leisten? Brauchen wir also in der Tat neue Katechismen? Oder würden neue Katechismen hier gar nichts bewirken, weil sie ja doch nur kirchenamtliche Lehren festschreiben würden, etwa in der Ehe- und Sexualmoral, die ohnehin nicht mehr rezipiert werden?

Damit ist ein Problem berührt, das in der gegenwärtigen Situation von Glaube und Kirche eine Schlüsselstellung einnimmt, die Frage nämlich, wie Glaubensvermittlung heute überhaupt möglich ist. Hier gibt uns die Geschichte des Katechismus einen wichtigen Anhaltspunkt. Sie zeigt nämlich auch, daß die Glaubensvermittlung im Hinblick auf die Adressaten bestimmten Gesetzmäßigkeiten unterliegt.

Grundlagen der Glaubensvermittlung

Wenn die Glaubensaussagen bei den Adressaten ankommen, wenn sie von ihnen nicht nur gewußt, sondern auch verstanden, angenommen und verinnerlicht werden sollen, dann ist eine Anpassung an die jeweilige Situation der Hörer, an ihr gesellschaftliches und geschichtliches Umfeld, an ihren Erfahrungshorizont, an ihre kulturelle und geistige Situiertheit unerläßlich. Dieser Tatsache war sich der

Catechismus Romanus bereits voll bewußt[11]. Mit anderen Worten: Eine Glaubensvermittlung, die an der Lebenswirklichkeit der Adressaten vorbeigeht, ist schlechte Glaubensvermittlung, weil sie ihrer vornehmsten Aufgabe – dem Fruchtbarmachen der Offenbarung für das Leben der Menschen – nicht mehr gerecht wird. Die Katechismusgeschichte spiegelt diesen Zusammenhang im Positiven wie im Negativen wider.

Übertragen auf die Möglichkeiten und Erfordernisse der Glaubensvermittlung heute bedeutet das: Jeder Versuch der Glaubensvermittlung muß bei der Lebenswirklichkeit des heutigen Menschen ansetzen. Mit der Anerkennung dieser Grundtatsache ist keineswegs notwendig ein Vorrang der Anthropologie vor der Theologie verbunden, sehr wohl aber das Wissen darum, daß eine Theologie, die die Anthropologie nicht hinreichend in Rechnung stellt, ihren Auftrag nicht erfüllen kann. Eine Glaubensvermittlung, die die Lebenswirklichkeit ihrer Adressaten nicht ausreichend berücksichtigt oder ihr gar zuwiderläuft, stößt zwangsläufig ins Leere. Zumindest in den westlich geprägten Gesellschaften – zunehmend auch in den ehemals kommunistischen Gesellschaftssystemen – gehört zu dieser Lebenswirklichkeit wesentlich das Bewußtsein, daß eine Gemeinschaft nur dann auf Dauer funktioniert, wenn in allen wesentlichen Fragen auf der Basis des Dialogs ein breiter Konsens erzielt werden kann. Ein Handeln, das einer Haltung der Dialogverweigerung entspringt und statt auf Dialog und Konsensbildung auf Verordnung oder gar Zwang setzt, wird zunehmend als Mißachtung der Rechte des Bürgers empfunden und provoziert gerade den Widerstand, den es vermeiden will.

An die Stelle des Untertans ist längst der mündige Bürger getreten, der sich nicht mehr damit zufriedengibt, als Objekt des Handelns staatliche Maßnahmen gehorsam hinzunehmen, sondern der die Gesellschaft aktiv mitgestalten und als Subjekt ernst genommen werden will. Diese Veränderung des Bewußtseins ist ein Faktor, mit dem man bei der Glaubensvermittlung rechnen muß. Auch das Lebensgefühl vieler Gläubiger hat sich geändert. Immer weniger Gläubige identifizieren sich mit dem herkömmlichen hierarchischen Kirchenbild, das die Kirche als eine Pyramide sah und den Gläubigen allein die Rolle des gehorsamen Hörers zubilligte. Immer mehr Gläubige empfinden sich als mündiges Glied des Volkes Gottes, das Anteil hat am prophetischen Amt Christi und das als solches in seiner Glaubenserfahrung ernst genommen sein will. Damit stehen sie keineswegs auf dem dünnen Eis des Zeitgeistes, sondern auf dem festen Boden von Schrift und Tradition.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in die Dogmatische Konstitution über die Kirche einen Begriff aufgenommen, der sich der Sache nach bereits in der Hl. Schrift findet und der in der Tradition immer eine wichtige Rolle spielte: der Glaubenssinn der Gläubigen[12]. Versucht man diesen Begriff zu definieren, so muß man zunächst zwischen objektivem und subjektivem Glaubenssinn unter-

scheiden. Unter dem objektiven Glaubenssinn versteht man die einheitliche Glaubensäußerung der Gesamtheit der Gläubigen, also das äußere Bekenntnis des Glaubens der Gesamtkirche. Selbstverständlich ist dieser objektive Glaubenssinn Ausdruck des subjektiven Glaubenssinns der einzelnen Gläubigen. Der subjektive Glaubenssinn läßt sich bestimmen als die jedem Gläubigen vom Hl. Geist in Taufe und Firmung verliehene Fähigkeit, die Wahrheit einer Glaubensaussage und ihre Bedeutung für den Glauben zu erfassen.

Der Glaubenssinn der Gläubigen ist – neben Schrift, Tradition, Lehramt und wissenschaftlicher Theologie – ein selbständiges Kriterium für die Erkenntnis der Glaubenswahrheit. Dabei muß man sich allerdings vor zwei Mißverständnissen hüten: Der Glaubenssinn der Gläubigen findet seinen Ausdruck nicht einfach in der Mehrheitsmeinung. Das heißt, was die Mehrheit glaubt oder nicht glaubt, muß nicht unbedingt Ausdruck des Glaubenssinns sein. Die Wahrheit ist nicht demoskopisch ermittelbar. Würde eines Tages die Mehrheit nicht mehr an die Auferstehung Christi glauben, so könnte dies niemals Ausdruck des Glaubenssinns sein. Damit wird bereits deutlich: Der Glaubenssinn der Gläubigen darf keinesfalls als ein vom Lehramt und von den übrigen Bezeugungsinstanzen der Wahrheit, also Schrift, Tradition und wissenschaftlicher Theologie, unabhängiges Erkenntniskriterium gesehen werden. Er ist vielmehr notwendig auf diese bezogen und muß mit ihnen in einem lebendigen Dialog stehen.

Gerade die Bezogenheit auf das Lehramt hat das Zweite Vatikanische Konzil durch seine Verwendung des Begriffs unterstrichen. Es hat aber durch die Betonung der Tatsache, daß die Unfehlbarkeit des Lehramts in die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche eingebettet ist, gleichzeitig die Bezogenheit des Lehramts auf den Glaubenssinn der Gläubigen herausgestellt. Bei allen Unklarheiten, Problemen und Fragen, die mit dem Begriff des Glaubenssinns, etwa für seine Ermittelbarkeit, zweifellos verbunden sind, läßt sich doch eines festhalten: Schrift und Tradition bezeugen, daß jedem Gläubigen aufgrund von Taufe und Firmung die geistgewirkte Gabe, das Charisma, zukommt, die Wahrheit einer Glaubenssaussage erkennen zu können. Kurz könnte man vom Glaubenssinn als dem „nichtamtlichen Charisma der Glaubenserkenntnis“ [13] sprechen. In der Geschichte der Kirche war der Glaubenssinn auch keineswegs ohne Bedeutung für die Dogmenentwicklung.

Das gilt in besonderer Weise für die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950, die durch ihren starken, in dieser Weise bisher nicht dagewesenen Bezug auf den Glaubenssinn der Gläubigen zu einem neuen Modell dogmengeschichtlicher Entwicklung wurden. Alles in allem gesehen fordert also weniger die faktische Situation, die von einer zunehmenden Verweigerungshaltung der Gläubigen gegenüber ihnen lebensfremd erscheinenden Verordnungen „von oben“ geprägt ist, sondern vielmehr die Treue zu Schrift und Tradition, auf den Glaubenssinn der Gläubigen zu hören und ihn ernst zu nehmen. Daß dies nicht nur theoretisch

möglich, sondern auch praktisch machbar ist, zeigen Beispiele aus Österreich und den USA. Dort wurden Hirtenbriefe durch einen vorausgehenden Dialog mit von der Thematik besonders betroffenen und in diesem Sinn sachkompetenten Gläubigen vorbereitet. So konnte sich die besondere Lebens- und Glaubenserfahrung der Gläubigen artikulieren. Liegt es nicht auf der Hand, daß etwa durch den Vorabdialog mit verheirateten Gläubigen Dokumente zu Fragen der Ehemoral an Lebensnähe gewinnen und von den Betroffenen auch leichter rezipiert werden dürften? Damit wird keineswegs einer Reduktion des Glaubens auf die Erfahrung das Wort geredet. Ein auf die Erfahrung reduzierter Glaube wäre zweifellos ausgehöhlt. Ebenso gewiß aber ist ein Glaube ohne Erfahrung tot. Unbeschadet der besonderen Verantwortung des Lehramts für die Bewahrung des Glaubens spricht wohl einiges dafür, daß ein ernsthafter Versuch, den Glaubenssinn der Gläubigen auf dem Weg des Dialogs in kirchenamtliche Dokumente einfließen zu lassen, die Rezeption dieser Dokumente wesentlich erleichtern und dadurch die Identität und Einheit der Kirche fördern würde.

Voraussetzungen eines Katechismus für unsere Zeit

Doch beantwortet sich damit unsere Frage nach der Notwendigkeit neuer Katechismen nicht von selbst? Ist die Frage, ob neue Katechismen notwendig sind, damit nicht schon negativ entschieden, weil der Katechismus zum Modell einer gemeinsamen Wahrheitsfindung im Dialog nicht so recht zu passen scheint? Gehört der Katechismus nicht eher zum Bild der Kirche als Pyramide denn zum Bild der Kirche als Communio? Ist er nicht Ergebnis einer einbahnigen, monologischen Wahrheitsermittlung, die vertikal von oben nach unten verläuft? Müssen demnach neue Katechismen nicht als Versuch erscheinen, die Übereinstimmung im Glauben sozusagen auf dem Verordnungsweg herzustellen, müssen sie nicht wie ein Mittel wirken, mit dem „die da oben" ein für allemal festschreiben wollen, was Glaubenssache ist und was „die da unten" zu glauben haben?

Ein Katechismus, der der Vorstellung entspränge, Einheit und Identität ließen sich durch die alleinige Einschärfung der Gehorsamspflicht erreichen, wäre in der Tat nicht nur überflüssig, sondern auch kontraproduktiv. Er würde den Dissens fördern oder zu einer resignativen Stille führen, die mit Einheit ebensowenig zu tun hat. Überdies wäre er Ausdruck einer fatalen Verkennung der tatsächlichen Verkündigungssituation.

Voreilig wäre es jedoch, aus der Tatsache, daß ein Katechismus unter den eben genannten Vorgaben überflüssig wäre, zu folgern, daß neue Katechismen grundsätzlich nicht hilfreich und sinnvoll sein könnten. An der Verunsicherung auch in zentralen Fragen des Glaubens und am mangelnden Glaubenswissen, das diese Verunsicherung nicht selten mitbedingt, ist nicht zu deuteln. Bücher, die Aus-

kunft darüber versprechen, „woran man sich halten kann", haben Hochkonjunktur. Könnten hier nicht neue Katechismen grundsätzlich eine ebenso wirksame Hilfe sein?

Schon 1974 sprach Karl Rahner von der Notwendigkeit eines neuen kleinen Katechismus für Erwachsene. Als Anforderungen, die an einen solchen Katechismus zu stellen wären, nennt Rahner allerdings neben einer allgemeinverständlichen, zeitgemäßen Sprache, die auf eine komplizierte theologische Begrifflichkeit verzichtet, und der Beschränkung auf einen Umfang von 30 bis 50 Seiten die besondere Nähe zur Glaubenserfahrung der Menschen im Alltag, die den Katechismus zu einer echten Übersetzung des Glaubens ins Heute machen würde[14]. Man überfordert die Aussagen Rahners wohl nicht, wenn man folgert, daß idealerweise schon bei der Abfassung dieses Katechismus die Glaubenserfahrung der Gläubigen in die Darstellung einfließen sollte. Aber selbst wenn dies – aus welchen Gründen auch immer – nicht geschähe, könnte man einen neuen Katechismus noch als wichtig und hilfreich bezeichnen, wenn er die von Rahner genannten Grundanforderungen erfüllen würde.

Ein solcher Katechismus würde bei aller Kürze doch den zentralen Glaubenswahrheiten, die für das Heil des einzelnen von herausragender existentieller Bedeutung sind, deutlich Ausdruck verleihen. Er würde damit Befürchtungen hinsichtlich einer möglichen Fragmentierung des Glaubens ausreichend ernst nehmen[15], ohne andererseits Gefahr zu laufen, durch den Drang nach Vollständigkeit den Blick auf die Mitte zu verstellen. Die zeitgemäße, einfache Sprache und der Verzicht auf eine heute nicht mehr ohne weiteres eingängige theologische Begrifflichkeit hätte unbestreitbare Vorteile. Sie würde der Grundtatsache Rechnung tragen, daß die Sprache seiner Zeit sprechen muß, wer von den Menschen seiner Zeit verstanden werden will. Darüber hinaus würden die Verfasser eines solchen Katechismus auch zu erkennen geben, daß sie um die Zeitbedingtheit und Unvollkommenheit theologischer Begrifflichkeit wissen und anerkennen, daß auch sie selbst die Wahrheit des Glaubens immer nur in einer bestimmten, von ihrem zeitbedingten Kontext und ihrer theologischen Prägung abhängigen Weise zum Ausdruck bringen.

Schließlich würde ein solcher Katechismus durch seine besondere Nähe zur Glaubenserfahrung der Gläubigen, wie immer auch diese zustande käme, zeigen, daß jene, die ihn vorlegen, diese Glaubenserfahrung bzw. den Glaubenssinn als Bezeugungsinstanz der Wahrheit in der Kirche ernst nehmen und der Tatsache Rechnung tragen, daß das Christentum in erster Linie Glaubenszeugnis und erst in zweiter Linie Lehrsystem ist.

Ein solcher Katechismus würde sich durchaus harmonisch in das Bild der Kirche als Communio einfügen, vor allem dann, wenn er ausdrücklich als Teil jenes Prozesses des Ringens um die Wahrheit verstanden würde, der nie an ein Ende kommt und der nur im Miteinander und im Aufeinanderhören aller in der Kirche

voranschreiten kann. Dieser Katechismus hätte gerade nicht das Ziel, die Diskussion zu beenden und so Einheitlichkeit herzustellen, sondern vielmehr, den Dialog anzustoßen und so auf Einheit hinzuarbeiten. Natürlich wäre auch ein solcher Katechismus, der im Vergleich mit dem gewohnten, in der Erinnerung oft negativ besetzten Katechismus wirklich neu und anders erscheinen würde, keine Wundertherapie, kein Allheilmittel, mit dem die Krise von Glaube und Kirche auf einen Schlag zu beheben wäre. Das kann kein Katechismus und auch kein anderes Instrument der Glaubensunterweisung leisten. Wer glaubt, mangelnden Konsens in Glaubensfragen könne man durch die „richtige" Methode bzw. durch das „richtige" Instrumentarium – sei es nun alt oder neu – beheben, wird schnell von der Realität eingeholt werden.

Von einer Notwendigkeit neuer Katechismen angesichts der gegenwärtigen Rezeptionsstörungen wird man daher, auch wenn sie der Rahnerschen Vorgabe sehr nahekämen, in dem oben skizzierten strengen Sinn wohl nicht sprechen können. Was die Frage angeht, ob sie zumindest hilfreich und sinnvoll sein können, so gilt hier (abgesehen von den wichtigen Einlassungen Rahners), was für die Glaubensvermittlung generell gilt: Jede Form der Glaubensvermittlung – ob sie sich nun auf die Gattung Katechismus stützt oder nicht – wird nur in dem Maß hilfreich und sinnvoll sein, wie in ihr jener Grundsatz glaubhaft sichtbar wird, den der Catechismus Romanus als Ziel aller Katechese definiert: „Die ganze Absicht der Lehre und Unterweisung muß auf die Liebe hinzielen, die niemals aufhört. Denn es mag etwas zu glauben oder zu hoffen oder zu handeln vorgelegt werden, immer muß darin die Liebe Christi hervortreten." [16]

ANMERKUNGEN

[1] A. G. Gleissner in: Lex. f. Patoraltheol., Bd. 5, 242.

[2] J. Hofinger in: LThK, Bd. ²3, 45–50; U. Ruh, Der Weltkatechismus. Anspruch u. Grenzen (Freiburg 1993) 25–44.

[3] H.-J. Fraas in: TRE, Bd. 2, 712. [4] Cat. Rom. Einl. q. 6.

[5] A. Läpple, Katechismen im Wandel d. Zeit, in: Der Kat. von d. Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v. P. Mai (München 1987) 24. [6] Ebd. 26.

[7] Th. Granderath, K. Kirch, Gesch. d. Vat. Konzils, Bd. 2 (Freiburg 1903) 202–223; Bd. 3 (1906) 100–118; M. Simon, Un catéchisme universel pour L'Eglise catholique. Du concile de Trente à nos jours (Leuven 1992).

[9] Kath. Erwachsenenkat. (1985) 7 f.

[10] Verlautb. d. Ap. Stuhls 12 (Bonn 1979); Kat. d. kath. Kirche (München 1993) 29–35.

[11] J. Ratzinger, Die Krise d. Katechese u. ihre Überwindung (Einsiedeln 1983) 37.

[12] LG 12; M. Seckler in: LThK, Bd. ²4, 945–948; W. Beinert in: LKDog 200 f.; ders., Bedeutung u. Begriff d. Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmat. Erk.kriteriums in: Cath(M) 25 (1971) 271–303; J. Wohlmuth, Konsens als Wahrheit? in: ZkTh 103 (1981) 309–323.

[13] Beinert (A. 12) 292.

[14] K. Rahner, Ein kleiner Kat. f. Erwachsene, in: Notwendige Bücher (FS H. Wild, München 1974) 129–132.

[15] Ratzinger (A. 11) 15. [16] Cat. Rom. Prooem. X.

Ulrich Lüke

„Im Anfang schuf Gott"

Naturwissenschaftsphilosophische, evolutionsbiologische und theologische Überlegungen zu Zeit und Ewigkeit

Hehre Gefühle stellen sich vielleicht ein, wenn wir den wunderbaren, mehr als zweieinhalbtausend Jahre alten Text lesen: „Im Anfang schuf Gott." Was aber bedeutet er wirklich? Und wenn klar wäre, was dieser Satz im religiösen Kontext bedeutet, dann stünde immer noch seine intellektuell redliche Vermittlung mit dem heutigen naturwissenschaftlichen Kontext aus.

Der „faule Friede" beim Problem der Zeit

1. Symmetrische oder asymmetrische Zeit. Ein wichtiges unaufgearbeitetes Problem ist das der Zeit. Wer vom Anfang redet („Im Anfang schuf Gott"), redet immer auch von Zeit; und wer von Zeit nicht recht zu reden weiß, hat auch Probleme mit der inhaltlichen Fixierung dessen, was der Begriff Anfang bezeichnet. Isaac Newton konnte noch die Ansicht vertreten:

„Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Naturgleichförmigkeit und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand." [1]

Zeit war hier noch die absolute Maßeinheit, die Elle, mit der alles meßbar war. Diese Position ist nach allem, was die moderne Physik uns lehrt, nicht mehr zu halten. Weder ist die behauptete Beziehungslosigkeit der Zeit zu äußeren Bezugsgrößen zu halten – so messen zwei Atomuhren, von denen die eine in einem Flugzeug geflogen wird, dieweil die andere am Erdboden verbleibt, unterschiedliche Zeiten – noch kann der Richtungssinn der Zeit unbefragt als selbstverständlich hingenommen werden. Warum gibt es bei der Zeit eine Richtungspräferenz, eben diese Zeitasymmetrie, nicht aber beim Raum?

Wir stehen also vor dem Dilemma, daß alle unsere Alltagserfahrungen den Zeitpfeil enthalten und doch alle grundlegenden Theorien der Physik zeitsymmetrisch sind. Wenn die klassische Physik mit ihrer Behauptung der Zeitsymmetrie recht hätte, wie könnte dann noch gesagt werden: „Im Anfang schuf Gott"? Schließlich behauptet der Begriff Anfang zumindest implizit eine Zeitasymmetrie.

2. Begründungsversuche für asymmetrische Zeit. Der Physiker Ludwig Boltzmann (1844–1906) sah dieses Zeitproblem auch schon, versuchte ihm aber mit

dem vom zweiten Hauptsatz der Thermodynamik nahegelegten Gedanken der Entropiezunahme beizukommen, wenn er schrieb:

„Für das Universum sind also beide Richtungen der Zeit ununterscheidbar, wie es im Raume kein Oben und Unten gibt. Aber wie wir an einer bestimmten Stelle der Erdoberfläche die Richtung gegen den Erdmittelpunkt als die Richtung nach unten bezeichnen, so wird ein Lebewesen, das sich in einer bestimmten Zeitphase einer solchen Einzelwelt befindet, die Zeitrichtung gegen die unwahrscheinlicheren Zustände anders als die entgegengesetzte (erstere als die Vergangenheit, den Anfang, letztere als die Zukunft, das Ende) bezeichnen."[2] Eine Richtung der Zeit wäre durch die Zunahme wahrscheinlicherer Zustände, d. h. an der Entropiezunahme erkennbar.

Etwas lax formuliert hieße das: Je ordentlicher, das heißt unwahrscheinlicher, desto früher, und je unordentlicher, das heißt wahrscheinlicher, desto später. Zu Recht weist Carl Friedrich von Weizsäcker auf eine logische Inkonsistenz hin:

„Einerseits gehört der geschilderte Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft zu den unzweifelhaften Bewußtseinstatsachen, welche Vorbedingungen jeder möglichen Erkenntnis und daher, methodisch gesehen, das einzig sichere Fundament der Wissenschaft sind. Da der Begriff der Wahrscheinlichkeit den der Erfahrung voraussetzt, und Erfahrung gar nicht definiert oder geschildert werden kann, ohne den Unterschied der Vergangenheit und Zukunft zu benutzen, ist die oben kritisierte Anwendung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs auf die Vergangenheit im streng logischen Sinne sinnlos."[3]

Auch der evolutionsbiologische Befund müßte eigentlich eine zur Boltzmannschen genau umgekehrt verlaufende Zeitrichtung annehmen, da die Komplexität biologischer Strukturen, nämlich deren Ordnungsgrad, nachweisbar zunimmt. Es ergäbe sich also zumindest für die evolutionsbiologischen Phänomene die genau umgekehrte Formulierung: Je ordentlicher, das heißt unwahrscheinlicher, desto später, und je unordentlicher, das heißt wahrscheinlicher, desto früher. Der Zeitpfeil wäre damit umgedreht.

Selbst wenn stets nachweisbar wäre, daß der Aufbau biologischer Ordnung nur mit der Produktion um so größerer Unordnung andernorts erkauft wird, der zweite Hauptsatz der Thermodynamik also unangetastet bliebe, wäre das den solchermaßen an die Entropiezunahme gekoppelten Zeitpfeil umdrehende Warum der Entstehung biologischer Ordnung noch immer nicht geklärt.

3. Grenzen klassischer Physik beim Zeitproblem. Die Unfähigkeit der klassischen Physik, mit ihren Gesetzen zum Beispiel die Zukunft von der Vergangenheit zu unterscheiden, wird heute in folgendem gesehen:

„In Newtons Bewegungsgleichungen tritt die Zeit ja immer in zweiter Potenz oder quadriert auf, und wenn wir die vorwärtslaufende Zeit (die positive Werte hat) durch eine rückwärts laufende ersetzen, bleiben die Gesetze unverändert, da das Quadrat von positiven wie negativen Zahlen gleichermaßen positiv ist. Demzufolge kann die Newtonsche Mechanik nicht zwischen den beiden Zeitrichtungen unterscheiden. Aus sich heraus sagen die Gleichungen nichts darüber, ob wir älter oder jünger werden."[4]

Auch für Albert Einstein, der doch die Beziehung der Zeit zu äußeren physikalischen Gegebenheiten in seiner Relativitätstheorie so klar herausgearbeitet hatte, war der Pfeil der Zeit, die allgemeinmenschliche irreversible Zeitwahrnehmung nichts als ein Artefakt. Denn auch in den Gleichungen der speziellen Relativitäts-

theorie erscheint die Zeit nicht als Pfeil, sondern nur als eindimensionale, also ungerichtete Größe. So schreibt er anläßlich des Todes seines Jugendfreundes Michele Besso und nur wenige Monate vor seinem eigenen Tod:

„Nun ist er mir auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts. Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion." [5]

Wie sollte da mit Wahrheitsanspruch formuliert werden können: „Im Anfang schuf Gott", wenn es „objektiv" gesehen keine vor irgendeiner anderen ausgezeichnete Zeit, keine Zeitrichtungspräferenz und in letzter Konsequenz dann auch keinen solchen Anfang geben könnte? Was ist dann, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur hartnäckige Illusionen sind, jenseits der Desillusionierung? Was ist das, worauf eine der hartnäckigen Illusion mit um so hartnäckigerer Illusionsverweigerung und Desillusionierung begegnende Physik jenseits der Illusion dann stößt? Ist das dann Ewigkeit? Auch die Biologie kann sich nicht mit diesem jedwede Evolution hintertreibenden symmetrischen Zeitbegriff abfinden.

Wir stehen also vor dem nun so spezifizierbaren Dilemma, daß eine Bedingung der Möglichkeit dafür, Physik in ihrer klassischen Form zu betreiben, in der allgemeinmenschlich gerichteten Zeitwahrnehmung besteht und eben diese klassische Physik die Gerichtetheit der menschlichen Zeitwahrnehmung nicht nur nicht zu bestätigen, sondern allenfalls zu kritisieren in der Lage ist.

Eine implizite Reversibilität behauptende Physik mutet uns die Vorstellung eines rückwärts laufenden Lebensfilms zu. Der sterbende Greis erhebt sich von seiner Bahre, entfaltet sich zur Kraft seiner Mannes- und zur Geschmeidigkeit seiner Jugendjahre, wird wieder Kind und schlüpft zurück in den Schoß seiner Mutter. Es bei dieser Situation belassen zu wollen, wäre mit Fug und Recht fauler Friede.

Die Theologen, die das Problem überhaupt wahrgenommen haben, haben zumeist ganz unaufgeregt an ihrer Zeitperspektive, an der Annahme eines Anfangs durch Gott und der Irreversibilität der Zeit festgehalten, auch wenn Physiker meinten, mit Hinweis auf die zum Kriterium wahrer Physik erhobene Unanschaulichkeit die Anschaulichkeit dieser Zeitvorstellung diskreditieren zu können.

Der „faule Friede" beim Problem der Evolution

1. „Unproblematische" Creatio ex nihilo. Das ein Jahrhundert alte Problem einer Vermittlung von Schöpfung und Evolution hat noch immer zu keinem intellektuell allseits anerkannten und anerkennbaren friedvollen Ergebnis geführt. Das schiedlich-friedliche Nebeneinander kann allenfalls den Status eines faulen Friedens beanspruchen. Wie das Problem seit Jahrzehnten und bis heute „lösungsfrei" zwischengelagert ist, läßt sich an vielen neueren schöpfungstheologischen Positionen ohne weiteres aufzeigen, zum Beispiel auch bei Jürgen Moltmann [6].

Der Fall einer Zuständigkeitskollision zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie kann demzufolge „nur" hinsichtlich der Erhaltung der Schöpfung (creatio continua) auftreten. Die Urschöpfung, die ja theologisch als Erschaffung aus dem Nichts (creatio ex nihilo) gedacht wird, kann nämlich als Bedingung der Möglichkeit von Evolution strenggenommen nicht Gegenstand der Evolutionstheorie sein. Reinhard Hoeps sieht allerdings wohl recht, wenn er auch in bezug auf die Creatio ex nihilo die neuerdings immer wieder herausgestellte physikalische Zustimmung sehr mit Vorsicht genießt:

„Physik und Theologie konvergieren somit in der Auffassung, daß die Entstehung des Universums nicht das Vorhandensein von Materie voraussetzt. Weil das Nichts aber nun ‚physikalisch' als Quantenfluktuation identifiziert ist, steht es nicht . . . der theologischen Bedeutungszuweisung ganz zur Verfügung; . . . Der theologische Begriff des Nichts zielt auf eine grundsätzliche Exklusivität Gottes als Schöpfungsgrund und stellt sich damit vor allem in den Gegensatz zum Schema der Kausalität. Er meint nicht nur die Verneinung von Materie, sondern von allen nur denkbaren außergöttlichen Schöpfungsvoraussetzungen." [7]

Man darf hier wohl festhalten: Der theologische Begriff des Nichts innerhalb der Erschaffung aus dem Nichts ist, unbeschadet der Differenz zum physikalischen Begriff des Nichts, naturwissenschaftlich gesehen widerspruchsfrei benutzbar, nicht zuletzt auch deshalb, weil er außerhalb der Physik, in der Chemie und Biologie nämlich, überhaupt nicht vorkommt. Da die theologische Fahne hochzuhalten, wo evolutionsbiologisch ohnehin keine Schlacht geschlagen wird, ist eben wenig problematisch.

2. *„Problematische" Creatio continua.* Nach wie vor nicht widerspruchsfrei benutzbar ist hingegen der Begriff der Creatio continua [8]. Auf diesem von der Evolutionstheorie oft mit Monopolanspruch reklamierten und mit Hilfe vieler biologischer Disziplinen verteidigten Feld scheinen weder theologisches Saatgut noch theologischer Dünger erforderlich, wenn sie auch oft als nicht schädlich geduldet werden. Und das ist verständlich nach einem Blick auf die Denkmodelle, die Evolutionsbiologie mit der Creatio continua zu vermitteln versuchen.

Denn da muß entweder von einer transzendenten Ursache dauernd eine aktive Potenz auf eine kategoriale Ursache übertragen werden, damit ein Lebewesen zur Selbstüberbietung befähigt, etwas oder sich selbst so produziert, daß es naturwissenschaftlich greifbar wird. Dieses ursprünglich von Karl Rahner stammende Denkmodell lebt nur von einer Ursachenverdopplung, die dazu mit der Depotenzierung naturwissenschaftlich identifizierbarer Ursachen einhergeht [9].

Oder es wird, ohne die Begriffsgrenzen von Kausalität überhaupt zu reflektieren, die göttliche „transkausale Mitteilung eines actus essendi" [10] bzw. die Übertragung und Annahme eines „neuen Seinsaktes" [11] gefordert, der dann, ohne selbst kausal zu sein, gleichwohl das kausale, evolutiv beschreibbare Prozedere in Gang setzt. Nicht gesagt wird bei all dem, wo die Wechselstube steht, in der die transkausale theologische in eine kausale (evolutions-)biologische Währung getauscht werden kann und zu welchem Preis.

Oder es bleibt schließlich bei einer evolutives Geschehen und Creatio continua gedanklich nicht mehr vermittelnden, sondern nur noch als koexistent behauptenden Position [12].

Alle diese gedanklichen Versionen vermögen nicht sehr zu überzeugen. Hier werden Mitspracherecht und -pflicht von theologischer Seite nicht in auch naturwissenschaftlich wirklich ernstzunehmender Weise wahrgenommen. Faul ist der Friede zwischen Naturwissenschaft und Theologie nicht nur auf seiten der Naturwissenschaft hinsichtlich des Zeitbegriffs, sondern auch auf seiten der Theologie hinsichtlich einer Vermittlung der Begriffe Creatio continua und Evolution.

Versuch einer Problemlösung: „Entgegenkommende" Naturwissenschaft

1. „Unordentliches" Gleichgewicht – „ordentliches" Ungleichgewicht. Das gewandelte Verhältnis zur Zeit von seiten der Naturwissenschaftler, speziell der Physiker, resultiert vor allem aus Untersuchungen über Themen wie Komplexität, Selbstorganisation, dissipative Strukturen etc. In der klassischen Physik gab es nicht die Zeit des thermodynamischen Werdens, sondern nur die Bewegungszeit, und als solche wurde ihr wie der Bewegung Reversibilität unterstellt.

An vielen Beispielen kann man heute die „Brechung der zeitlichen Symmetrie, die Nichtäquivalenz von Vergangenheit und Zukunft" zeigen [13]. Dabei taucht immer wieder das Stichwort „dissipative Strukturen" auf. Darunter werden solche Phänomene verstanden, die fern vom Gleichgewicht einen Teil der von der Umgebung dem System bzw. der Struktur zugeführten Energie in geordnetes Verhalten eines neuen Typs umsetzen [14].

„Unordnung und Chaos können sich unter gleichgewichtsfernen Bedingungen in Ordnung verwandeln. Es können neue dynamische Zustände der Materie entstehen, in denen sich die Wechselwirkung eines Systems mit seiner Umgebung spiegelt."

Dissipative Strukturen stellen Formen supramolekularer Organisation dar und weisen damit auch makroskopische Beschreibungsparameter auf, etwa bei der thermischen Konvektion der Bénard-Zellen. Gut untersuchte Beispiele sind auch die sogenannten chemischen Uhren. Man stelle sich etwa ein Gefäß mit roten und blauen Molekülen vor. Erwartungsgemäß käme es zu einer Durchmischung der Moleküle, die uns, da wir nicht molekular wahrzunehmen vermögen, das Ganze als einheitlich violette Substanz erscheinen ließe.

„Bei einer chemischen Uhr geschieht dies jedoch nicht; hier ist das System durchgängig blau, wird dann schlagartig rot und daraufhin wieder blau. Diese Veränderungen vollziehen sich in regelmäßigen Zeitintervallen – wir haben einen kohärenten Prozeß . . . Damit die Farbe sich auf einen Schlag ändert, müssen die Moleküle ‚kommunizieren'. Das System muß als Ganzes agieren . . . In den dissipativen Strukturen tritt wohl einer der einfachsten physikalischen Mechanismen der Kommunikation zutage." [15]

Diese verwunderliche Konstituierung von Ordnung ereignet sich aber nur unter

gleichgewichtsfernen Bedingungen. Inzwischen sind zahlreiche Beispiele für solche chemischen Uhren untersucht worden[16].

2. *Bifurkation: Ein „Spieß" gegen Determinismus, reversible und richtungslose Zeit.* Wird ein zu beobachtendes System kontinuierlich vom Gleichgewicht weggedrängt, so kann es bis zu einem gewissen Grad externe Störungen und interne Fluktuationen wegdämpfen. Es zeigt in Abhängigkeit vom sich ändernden Kontrollparameter zunächst eindeutige Lösungen, geht aber an einer bestimmten kritischen Stelle zu stabilen Mehrfachlösungen über. Diese sind auch bei eingehender Beschreibung des Versuchsaufbaus im vorhinein nicht prognostizierbar. Die Kurve weist nach der Phase der eindeutigen Lösungen einen Bifurkationspunkt auf, an dem der Zufall durch die Dynamik von Fluktuationen eine „Auswahl" unter gleich wahrscheinlichen Lösungen trifft.

Ein Bifurkationsdiagramm mag man sich vorstellen wie den Dreizack Neptuns. Der zunächst lineare Kurvenverlauf (Stiel) gabelt sich plötzlich auf und erreicht nur noch entweder dem oberen oder dem unteren Zacken folgende stabile Kurvenverläufe. Eine bestimmte Fluktuation hat die Oberhand gewonnen.

„Indem das System diese stabilisiert, wird es zu einem historischen Objekt in dem Sinne, daß von dieser kritischen Auswahl seine ganze weitere Entwicklung abhängt. Es ist uns auf diese Weise gelungen, das bemerkenswerte Wechselspiel zwischen Zufall und Notwendigkeit, zwischen Fluktuationen und Irreversibilität . . . in abstrakter Weise zu formulieren." [17]

Was ist mit diesen Überlegungen gewonnen? Zum einen wird beim Durchlaufen vieler Bifurkationspunkte so etwas wie eine interne Geschichte eines Systems konstituiert; neben der Zeit, die ein bloßer äußerer Parameter der Bewegung ist, muß nun auch die Zeit berücksichtigt werden, die die innere Entwicklung in einer Welt des Nichtgleichgewichts mißt. So kommen wir zu einer Vielzahl interner Zeiten, zu einer Welt der Multitemporalität. Da alle Lebewesen zu dieser Welt gehören, kann man auch sagen: Hier wird erstmals physikalisch faßbar, was jedem bewußten Lebewesen durch Introspektion absolut evident ist, nur von der klassischen Physik (einschließlich Einsteins) bestritten wurde, die Lebenszeit.

Zum anderen erhält die Vorstellung der Irreversibilität eine physikalische Begründung. Die subjektivistische Interpretation, nach der die objektiv bleibende Reversibilität sich uns immer in einer nur scheinbaren Irreversibilität zu erkennen gibt, ist hinfällig. Hans-Peter Dürr spricht vom In-Gang-Setzen irreversibler Prozesse, der Verwandlung von Möglichem in Faktisches, vom stetigen Gerinnungsprozeß, der der Zeit eine absolute Bedeutung gibt[18]. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind keine Illusionen, sondern unabweisbare Gegebenheiten unseres Universums und Voraussetzungen für jegliche Form von Wissenschaft.

Die Vorstellung eines durchgehend deterministisch organisierten Universums erhält, sofern das nicht schon mit der Quantenphysik geschah, spätestens hier den Todesstoß. Die Aufeinanderfolge von stabilen Bereichen, in denen deterministische Gesetze gelten könnten, und Bereichen unmittelbar am Bifurkations-

punkt, an denen das System unprognostizierbar zwischen mehreren „möglichen Zukünften wählt", erlauben eben keine durchgehend deterministische Interpretation mehr. Die Alternative zwischen „praktischer" Freiheit und „theoretischem" Determinismus ist endgültig hinfällig.

„Entgegenkommende" Theologie

1. Entgegenkommende Theologie beim Zeitproblem. Entgegenkommend kann bei der Behandlung der Fragen nach Zeit, Evolution und Ewigkeit nur eine solche Theologie sein, die sich, obschon sie das Ganze bedenkt, nicht von vornherein als umfassende (und insofern immer schon angekommene und nicht mehr entgegenkommende) Hypertheorie zur Naturwissenschaft begreift. Damit ist eine Theologie gemeint, die um Wert und Würde ihres Gegenstands und ihres Tuns weiß, die in ihrem Wissenschaftsbezug kritisch und kritisierbar ist und sich mit den anderen Wissenschaften als Partner an unterschiedlichen Stellen im gleichen universalen Projekt einer Wahrheitssuche weiß, die nur in Kommunikation möglich ist.

Schon bei Augustinus finden sich bis heute aktuelle naturwissenschaftsphilosophische Überlegungen zum Thema Zeit. Interessant ist, daß diese bei ihm nicht nach dem Modell eines leeren Sacks gedacht wird, in den hinein die historischen Ereignisse gestopft werden („gefüllte Zeit"), und auch nicht nach dem Modell eines beziehungslos neben dem Ereignisverlauf ausgelegten Maßbandes („objektive Zeit"). Hier findet sich auch schon der Gedanke, daß es sich beim Auseinandertreten der Zeit in die drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und ebenso bei der Zeitmessung um eine subjektive Konstituierungsleistung des menschlichen Geistes handelt.

Gedanklich gut mit dem Konzept der internen Zeit bzw. der internen Geschichte eines selbstorganisierenden Systems vereinbar ist auch Augustinus' Vorstellung vom In-Erscheinung-Treten und Wahrnehmbar- sowie Berechenbar-Werden der Zeit durch Wandel. Ja, er knüpft sogar das Werden der Zeiten an Wandel und Wechsel der Dinge. Und schließlich verknüpft er Zeit noch unlösbar mit Veränderung, als deren Voraussetzung er das Vorhandensein von Form ansieht[19].

Auch wenn er das „Formieren" der Materie nochmals für einen eigenen Akt hält, darf man wohl feststellen, daß Augustinus, und nicht zuletzt darin liegt die Aktualität seiner Überlegungen, Zeit mit Materie beginnen läßt. Man darf auch sagen, daß eine Theologie, die in bezug auf das Zeitproblem ihren gedanklichen Ausgang bei Augustinus nimmt, eine dem Zeitkonzept dissipativer und selbstorganisierender Systeme sehr „entgegenkommende" Theologie ist.

2. Der Anfang theologisch. Neuere und vom Titel dieses Aufsatzes abweichende Übersetzungen und Interpretationen von Gen 1,1, für die allerdings keine naturwissenschaftsphilosophischen, sondern exegetische Überlegungen maßgeblich wa-

ren, vermögen dem Gedanken der „gleichzeitigen" Entstehung von Materie und Zeit besser Rechnung zu tragen. Damit soll nicht gesagt werden, Gen 1,1 wollte von seinen Ursprüngen oder sollte von unseren Interpretationsabsichten her auf jeden Fall mit kosmologischen oder evolutionsbiologischen Überlegungen kompatibel sein. Lothar Ruppert interpretiert Gen 1,1 so:

„Im Anfang, zu Beginn oder besser: als Beginn aller Zeit hat Gott den Himmel und die Erde, d. h. den ganzen Kosmos erschaffen. Erst durch die Schöpfung gibt es die Zeit: sie kommt von Gott." [20]

Ähnlich sieht es auch Karl Rahner[21], wenn er von der Endlichkeit der geschaffenen Zeit spricht, den Schöpfungsmoment aber nicht vorschnell mit dem „Urknall" identifiziert wissen möchte:

„Eine Identifizierung dieses Begriffes mit dem des Anfangs in einem theologischen Sinne ist sicher zunächst von der Theologie her nicht geboten und hat ... schon darin eine Schwierigkeit, daß ein zeitlich bestimmbarer Abstand zwischen uns und dem Urknall diesen von einer Seite her zeitlich einordnet, während der Anfang im theologischen Sinn die zeitlose Setzung der Zeit überhaupt ist und der Begriff eines ersten Moments an einer solchen gesetzten Zeitreihe ... großen Denkschwierigkeiten unterliegt."

Erich Zenger übersetzt sogar direkt: „Als Anfang hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen." [22] Diese Übersetzung, auch wenn sie in Alttestamentlerkreisen nicht unumstritten ist und sich eben aus exegetischen Überlegungen herleitet, trägt, wenn man sie schon (entgegen ihrer Aussageabsicht?) in einen naturwissenschaftsphilosophischen Kontext hineinstellt, besser dem Gedanken Rechnung, daß Zeit und Raum eine Eigenschaft der Materie sind und nicht der temporale oder lokale Sack, in den hinein diese nur plaziert würde. Jürgen Moltmann schließlich versucht, beide Übersetzungen (Im Anfang, Als Anfang) mit ihren unterschiedlichen Sinnspitzen dadurch miteinander zu vereinbaren, daß er die traditionsreiche Lehre vom Schöpfungsratschluß Gottes erneut in Betracht zieht, um damit auch den gedanklichen Übergang von Ewigkeit zu Zeitlichkeit zu erleichtern. Damit führt er nun allerdings eine Verdopplung der Zeit in einem über die dargestellte Multitemporalität hinausgehenden Sinn ein: Neben der geschöpflich-materiellen Zeit gibt es nun eine Art präexistente Zeit Gottes.

„Zwischen seiner wesentlichen Ewigkeit und der geschöpflichen Zeitlichkeit steht also die durch den Schöpfungsratschluß bestimmte Zeit Gottes für seine Schöpfung und der darin eröffnete Zeitraum der Schöpfung ... dann ist es richtig zu sagen: creatio cum tempore – in tempore, und es so zu verstehen: Gott schuf die Welt mit ihrer Zeit – in seiner Zeit." [23]

Ob es klug ist und gedanklich weiterführt, mit dieser „göttlichen Zwischenzeit" eine „Knautschzone gegen den Crash" von Zeitlichkeit und Ewigkeit zu schaffen, das sei dahingestellt. Zusatzannahmen dieser und ähnlicher Art verkomplizieren nicht selten die Problemlösung. Auf Kollisionskurs mit dem, was die Naturwissenschaft zum Raum-Zeit-Materie-Problem zu sagen hat, gerät diese „göttliche Zwischenzeit" nicht, solange sie selbstimmunisierend als von ganz anderer Art gedacht wird denn die Zeit der Materie und des Lebens. Theologischerseits wäre den Naturwissenschaften Genüge getan, wenn festgehalten würde: Es gab keinen

Raum, wo die Materie nicht auch war, und keine Zeit vor der Materie. Was wir als Zeit messen und erleben, ist eine Eigenschaft der Materie wie der Raum. Sich Zeit und Raum vor dem „Urknall" vorzustellen, ist naturwissenschaftlich abwegig.

3. Entgegenkommende Theologie beim Evolutionsgedanken. Eine „entgegenkommende" Theologie in Hinblick auf das Problem der Evolution findet sich vor allem bei Karl Rahner. Er beginnt nicht mit einer fertigen Christologie, an der er dann die Wahrheit der Evolutionstheorie prüft, sondern er fragt genau umgekehrt nach der „Eingepaßtheit und Einpaßbarkeit der Christologie in diese evolutive Weltanschauung", die er ihrerseits als gegeben voraussetzt. Er will für Christologie und Evolutionstheorie die „innere Affinität der beiden Größen, . . . die Möglichkeit einer gegenseitigen Zuordnung deutlich machen".

Rahner geht bei diesem Aufweis vom Geist-Materie-Problem aus. Geist und Materie gehen zurück auf Gott als die eine und letzte Ursache, der imstande ist, „Verschiedenstes", wie es sich in Geist und Materie darbietet, zu schaffen. Da aber Gott als die eine und letzte Ursache angenommen wird, muß eine „innere Ähnlichkeit und Gemeinsamkeit" in „Ursprung, Selbstvollzug und Bestimmung" angenommen werden. Im Menschen wird das Materie-Geist-Problem deutlich.

Der Mensch als zu sich selbst kommender Geist erfährt sein Sich-Selbst-Vorgegebensein nun eben auch als ein naturgeschichtlich beschreibbares, und er begreift bzw. deutet diese seine Materialität als auf die Geschichte des Menschengeistes ausgerichtet, ohne daß deshalb Geist auf bloße Materialität zurückgeführt werden dürfte. Der Mensch ist in seiner Leiblichkeit ein Element des Kosmos. So kommt Rahner zur Feststellung, daß der Kosmos „durch diese Leiblichkeit des Menschen als das andere des Geistes wirklich zu dieser Selbstgegebenheit im Geist drängt". Dabei vollzieht sich ein „Zusichselberkommen" oder eine „Selbsttranszendenz des Kosmos im Menschen". Insofern sich nun die Selbstmitteilung Gottes an die geistige Kreatur ereignet und diese geistige Kreatur auch als das Ergebnis einer Kosmosgeschichte zu verstehen ist, hält Rahner die Bezogenheit von Kosmosgeschichte auf die in der Selbstmitteilung Gottes erkennbar werdende Heilsgeschichte für „nicht mehr grundsätzlich bestreitbar".

Indem Rahner die auch evolutionstheoretisch beschreibbare „Welt- und Geistesgeschichte als die Geschichte einer Selbsttranszendenz in das Leben Gottes hinein" deutet und diese „Selbsttranszendenz in dieser ihrer letzten und höchsten Phase" für „identisch . . . mit einer absoluten Selbstmitteilung Gottes" erklärt, hat er nicht nur die avisierte „Eingepaßtheit und Einpaßbarkeit der Christologie in diese evolutive Weltanschauung" belegt, sondern darüber hinaus und umgekehrt letztlich auch die Eingepaßtheit und Einpaßbarkeit der evolutiven Weltanschauung in seine Christologie[24].

An anderer Stelle spricht er auch von einer „Verlängerung der Weltevolution, die sich unter der Dynamik Gottes selbst auf den Geist hin bewegt, der ein unmittelbares Verhältnis zu Gott selbst hat", und davon, daß „der Punkt, an dem Gott in

einer letzten Selbstmitteilung das andere seiner Schöpfung unwiderruflich und endgültig ergreift, nicht als Geist, sondern als Fleisch charakterisiert wird. Von daher ist die Eingliederung der Heilsgeschichte in die Geschichte des Kosmos überhaupt sanktioniert für den Christen." [25]

Man kann natürlich nachfragen, wie sich denn Evolution unter der Dynamik Gottes als sie selbst noch behaupten und wie sich umgekehrt die Dynamik Gottes in der Evolution bemerkbar machen könne. Dann stellt man fest, daß bei einem solchen Ineinander von Heils- und Evolutionsgeschichte die Teufel im heils- und die Engel im evolutionsgeschichtlichen Detail verbleiben. Man kann angesichts der Abstraktheit des Rahnerschen Ansatzes der Meinung sein, daß mit dieser heilsgeschichtlich-transzendentalen These jedwede evolutionsgeschichtlich-kategoriale Entwicklung vereinbar sei. Eine diskussionswürdige, dem evolutionstheoretischen Denken entgegenkommende Theologie bleibt sie allemal.

Gegenwart als „Ausblick" auf Ewigkeit

Der Gedanke des göttlichen Schöpfungsratschlusses hatte Moltmann eine Art „göttlicher Zwischenzeit" konstituieren lassen, die nicht mit der geschöpflichen Zeit vergleichbar sein soll. Von daher wird seine Vorstellung von Ewigkeit verständlich, aber nicht unbedingt überzeugend:

„Man wird auch im Reich der Herrlichkeit Zeit und Geschichte, Zukunft und Möglichkeit annehmen dürfen, und zwar in einem unbehinderten Maße und auf eine nicht mehr ambivalente Weise. Statt von zeitloser Ewigkeit sollte man darum besser von ‚ewiger Zeit' sprechen und statt vom ‚Ende der Geschichte' vom Ende der Vorgeschichte und dem ‚Beginn der ewigen Geschichte' von Gott, Mensch und Natur. Man muß dann allerdings Veränderung ohne Vergehen, Zeit ohne Vergangenheit und Leben ohne Tod denken." [26]

Es hat doch sehr den Anschein, als ob hier nach dem Motto des diagnoseunfähigen Frauenarztes versucht würde, die einander ausschließenden Alternativen von schwanger oder nicht schwanger über die Position von „ein bißchen schwanger" miteinander zu versöhnen. Hier liegt, so scheint es, wohl doch nur eine Extrapolation des Zeitbegriffs vor, der darum auch nur einen uneigentlichen Begriff von Ewigkeit erreicht.

Die Problematik dessen, was Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen derzeit zum Thema Zeit äußern, läßt sich, so scheint es, nochmals im Begriff der Gegenwart bündeln. Was ist Gegenwart? Und vom Begriff der Gegenwart aus wird dann philosophisch und theologisch zu sagen versucht, was Ewigkeit sein könnte. Nicht erst aus der Computertechnik weiß man, daß eine Millionstelsekunde ein großes Zeitintervall ist, in dem viel passieren kann. Das menschliche Jetzt-Erlebnis vermag Zeit aber allenfalls bis zu einer Zwanzigstelsekunde aufzulösen. Was also ist das „Jetzt"?

Der hier anklingende Gedanke, dem, was Gegenwart ist, mit einer Quantelung der Zeitintervalle nahezukommen, findet sich bereits bei Augustinus. Auch er kommt zum Ergebnis der Nichtmeßbarkeit der Vergangenheit und der Zukunft, es sei denn, man bediene sich eines Bewußtseinsäquivalents, und auch er kommt zur Annahme einer Ausdehnungslosigkeit der Gegenwart.

„Ich messe die Zeit, gewiß; aber ich messe ja nicht die künftige, weil sie noch nicht ‚ist', messe nicht die gegenwärtige, weil sie gar keine Ausdehnung hat, messe nicht die vergangene, weil sie nicht mehr ‚ist'. Was also messe ich?" [27]

In der Tat ist von keiner praktisch möglichen und theoretisch denkbaren Quantelung der Zeit eine Fixierung dessen zu erwarten, was wir im strengen Sinn Gegenwart nennen könnten. Unter der Voraussetzung, daß es nicht so etwas wie ein kleinstes (dem Planckschen Wirkungsquantum vergleichbares) zeitliches Etwas gibt, entsteht der Eindruck, Gegenwart überführe nur, und zwar ohne selbst etwas zu sein, das Noch-nicht in das Nicht-mehr. Hier ist nicht an das in der Biologie ja gut untersuchte subjektive Zeitquant mit der Reiztrennschärfe von 0,002 bei akustischen und 0,01–0,04 Sekunden bei optischen Reizen gedacht, sondern an ein „objektives" Zeitquant.

Offenbar wird in der Gegenwart die Synthetisierung dessen geleistet, was als Nicht-mehr oder Noch-nicht erst in Erscheinung tritt und eine unbestrittene Dauer zu haben scheint, aber per definitionem gerade in diesem Synthetisierungsvorgang nicht (an)dauert. So könnte sich die Ansicht einstellen, Gegenwart sei nicht in sich oder aus sich etwas Eigenes, sondern nur, insofern sie in Differenz zu sich Zukunft zu konstruieren oder Vergangenheit zu rekonstruieren versucht.

Die Vorstellung, daß die Gegenwart nur wirklich wäre, was sie ist, wenn sie bliebe und dadurch dem Wandel der Zeit entrückt würde, hat wohl die philosophiegeschichtlich häufig anzutreffende Affinität von Gegenwart und Ewigkeit als einer stetigen Gegenwart bewirkt. Michael Theunissen stellt fest:

„Die Gegenwart scheint in der Tiefe anderes als Zeit zu sein. Das Andere der Zeit nannte die Tradition ‚Ewigkeit'." [28]

Auch Jörg Splett sucht in der Erfahrung von Gegenwart die ins Theologische gehende Tiefendimension freizulegen:

„Wenn die ‚jenseitige Gegenwart' verloren ist, läßt sich nicht sehen, wie man die hiesige haben könnte; entschwindet sie doch – in der puren Horizontalen – ständig als un(be)greifliche Sprunglinie zwischen Noch-nicht und Nicht-mehr. (Nie ist es 16 Uhr; immer wieder nur war es dies beim Gongschlag.) Wann aber wäre man selbst dann eigentlich (da)? ... Willen wir gar nicht sein – weil wir es später nicht gewesen sein wollen? ... Der Augenblick im ‚Hier und Jetzt' erhält Gewicht und Leben also aus der Vertikal-Dimension. Über den Lebens-Bedingungen steht – nicht zusätzlich, sondern ermöglichend und begründend – das Licht des Unbedingten." [29]

Gegenwart, der man nicht fälschlich in allzu grober Zeitquantelung den Status einer Dauer, einer gewissermaßen horizontalen Erstreckung zuspricht, sondern die man, strenger und zutreffender, als ausdehnungslosen Jetztpunkt begreift, wäre nur noch als das Niemandsland zwischen dem Noch-nicht und dem Nicht-

mehr aufzufassen. Letztlich ist sie dann nur noch vertikal, das heißt in ihrem Ewigkeitsbezug zu verstehen. Nicht die Summierung nur scheinbar endloser Zeiten, im Extrem also die Allzeitlichkeit, sondern nur die Gegenwart in ihrer zeitlosen Tiefe, also die Zeitlosigkeit, ist ein brauchbares Vorstellungsmodell dessen, was mit Ewigkeit gemeint ist; vielleicht ist diese Gegenwart in ihrer nur erahnbaren letzten zeitlosen Tiefe sogar identisch mit dieser, wie es die Mystik mit ihrem Begriff „nunc stans" nahelegt. Wenn überhaupt irgendwo, dann vollzieht sich hier im ausdehnungslosen Augenblick der Gegenwart der Einbruch der Ewigkeit in die Zeit und der eher ahnungsvolle Ausblick der Zeit auf die Ewigkeit.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. n. P. Coveney, R. Highfield, Anti-Chaos. Der Pfeil d. Zeit in d. Selbstorganisation d. Lebens (Reinbek 1992) 26.

[2] Zit. n. C. F. v. Weizsäcker, Die Einheit d. Natur (München ^{3}1979) 179.

[3] Ebd. 182. [4] Coveney, Highfield 61f.

[5] Zit. n. I. Prigogine, I. Stengers, Dialog mit d. Natur. Neue Wege naturwissenschaftl. Denkens (München ^{6}1990) 286.

[6] J. Moltmann, Gott in d. Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre (München ^{3}1987) 215.

[7] R. Hoeps, Die Erschaffung d. Welt aus d. Nichts. Das Probl. d. Grundes in d. Schöpfungstheol. in RpB 31 (1993) 79.

[8] U. Lüke, Schöpfung als Evolution – Evolution als Schöpfung? Vom faulen Frieden in einem Jahrhundertkonflikt, ebd. 56–73.

[9] R. Bergold, Der Glaube vor d. Anspruch d. Wiss. Der Dialog zwischen Naturwiss. u. Theol. am Beisp. v. Schöpfungsglaube u. Evolutionstheorie (Diss. Münster 1988) 158f., 174.

[10] H.-E. Hengstenberg, Evolutionismus u. Schöpfungslehre, in: R. Spaemann, R. Löw, P. Koslowski, Evolutionismus u. Christentum (Weinheim 1986) 85. [11] L. Scheffczyk, Evolution u. Schöpfung, ebd. 57ff.

[12] H. Hemminger, W. Hemminger, Jenseits d. Weltbilder. Naturwiss., Evolution, Schöpfung (Stuttgart 1991) 255f.

[13] Prigogine, Stengers 318ff.; G. Nicolis, I. Prigogine, Die Erforschung d. Komplexen. Auf d. Weg zu einem neuen Verständnis d. Naturwiss. (München 1987) 271ff. [14] Ebd. 28f.

[15] Prigogine, Stengers 21, 152, 156f.

[16] B. Hess, M. Markus, Chem. Uhren, in: A. Dress, H. H. Hendrichs, G. Küppers, Selbstorganisation. Die Entstehung v. Ordnung in Natur u. Ges. (München 1986) 61–79. [17] Nicolis, Prigogine 110.

[18] H.-P. Dürr, Wiss. u. Wirklichkeit, in: H.-P. Dürr, W. C. Zimmerli, Geist u. Natur. Über den Widerspruch zw. naturwiss. Erkenntnis u. philos. Welterfahrung (München 1991) 42.

[19] Augustinus, Confessiones (München 1980) 640ff., 660ff., 685f., 692f.

[20] L. Ruppert, Das Buch Genesis (Düsseldorf ^{2}1984) 26. [21] K. Rahner, Schr. z. Theol., Bd. 15, 39f.

[22] E. Zenger, Gottes Bogen in d. Wolken. Unters. zu Komposition u. Theol. d. priesterschriftl. Urgeschichte (Stuttgart ^{2}1987) 185, 65. [23] Moltmann 128.

[24] K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: ders., Beitr. z. Christologie (Leipzig 1974) 111–114, 122f., 128ff.

[25] Schr. z. Theol., Bd. 15, 61f. [26] Moltmann 220. [27] Augustinus 630ff., 656f.

[28] M. Theunissen, Negative Theologie d. Zeit (Frankfurt 1991) 60, 361.

[29] J. Splett, Freiheitserfahrung. Vergegenwärtigungen christl. Anthropotheologie (Frankfurt 1986) 12f.

Harald Schützeichel

Homosexualität

Ein Diskussionsbeitrag

Über Homosexualität wird in Gesellschaft und Kirche kontrovers und sehr emotional diskutiert. Für die einen stellt sie eine Krankheit, eine Verirrung dar, für andere ist sie dagegen eine selbstverständliche Variante menschlicher Sexualität. Maßgebliche Stellen der katholischen Kirche vertreten die Ansicht, Homosexualität sei eine Neigung, die der göttlichen Schöpfungsordnung widerspricht und daher zu unterdrücken ist. In den letzten Jahren mehren sich jedoch die Stimmen, die Bedenken und Anfragen an die überkommene Bewertung homosexueller Liebe richten. An kirchlichen Akademien wird dem Thema Homosexualität zunehmend Beachtung geschenkt[1], zahlreiche Publikationen versuchen anhand neuer Erkenntnisse eine neue Beurteilung der Homosexualität[2], und nicht zuletzt sind es immer mehr die homosexuell Liebenden selbst, die sich aus der Anonymität an die Öffentlichkeit herauswagen und eine positive Würdigung ihrer Homosexualität anmahnen.

Bei vielen Menschen ruft diese Infragestellung emotionale Irritationen, ja Angst hervor. Diese Angst ist verständlich, darf jedoch notwendige Auseinandersetzungen nicht verhindern. Nicht zu Unrecht betont daher auch die römische Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem Schreiben über die Seelsorge für homosexuelle Personen (1986) ausdrücklich, sie erwarte im Hinblick auf die homosexuellen Mitchristen von seiten der Seelsorger „ein sorgfältiges Studium sowie einen konkreten Einsatz und eine redliche Reflexion“[3]. Auf diesem Hintergrund sollen hier einige der in den letzten Jahren verstärkt geäußerten Anfragen an die traditionelle gesellschaftliche und kirchliche Bewertung der Homosexualität zusammengefaßt und zur Diskussion gestellt werden[4].

Homosexualität – Krankheit oder Verführung?

Weit verbreitet ist die Ansicht, Homosexualität sei eine *Krankheit,* die es mit medizinischen oder psychologischen Therapien zu behandeln und so zu heilen gilt. Lange Zeit hat man tatsächlich in Medizin und Psychologie Homosexuelle als kranke, schwer gestörte Menschen betrachtet. Ohne hier ins Detail zu gehen, läßt sich doch soviel sagen, daß sich nach neuesten medizinischen und psycholo-

gischen Erkenntnissen die Beurteilung der Homosexualität als Krankheit nicht mehr nahelegt. Im Gegenteil, es setzt sich in Medizin und Psychologie immer mehr die Auffassung durch, wonach Homosexualität eine legitime Möglichkeit sexuellen Fühlens neben anderen ist[5]. Homosexualität ist danach eine Variante der Natur, die Homosexuellen sind ein Teil der Menschheit wie Rothaarige, wie kleinwüchsige Menschen, wie Rechts- und Linkshänder, wie Menschen mit schwarzer, weißer oder roter Hautfarbe. Daß sich diese Sicht immer weiter durchsetzt, beweist etwa die Tatsache, daß die US-amerikanische psychoanalytische Vereinigung inzwischen beschloß, jede Form von sexueller Diskriminierung zu mißbilligen und Homosexualität nicht länger als Ablehnungsgrund für die Ausbildung zum Psychoanalytiker anzuerkennen[6].

Ebenfalls auf der Leugnung einer angeborenen homosexuellen Neigung beruht die sogenannte *Verführungstheorie*. Danach entsteht eine homosexuelle Neigung erst dadurch, daß ein ursprünglich Heterosexueller von einem Homosexuellen zu gleichgeschlechtlichem Empfinden verführt wird. Die Verbreitung dieser Verführungstheorie ist von den Homosexuellen selbst lange Zeit unterstützt worden, wie der Bundesanwalt Manfred Bruns feststellt:

„Wenn früher Homosexuelle in Strafverfahren den Tatvorwurf nicht mehr bestreiten konnten, mußten sie versuchen, Milderungsgründe zu sammeln. Sie machten dann geltend, daß sie ihrerseits verführt worden seien und deshalb ihre ‚abartige' Triebrichtung nicht verschuldet hätten, vielmehr selbst Opfer seien. Dadurch entstand bei den Juristen der Eindruck, daß Homosexualität die Folge von Verführung sei."[7]

Nun gibt es natürlich immer wieder heterosexuell empfindende Menschen, die aufgrund einer besonderen Situation zeitweise homosexuelle Kontakte haben (Gefängnis, Krieg u. ä.). In all diesen Fällen tritt jedoch dann, wenn die Sondersituation beendet ist, die heterosexuelle Neigung wieder in den Vordergrund. Ähnliche Fälle sind umgekehrt ebenso von homosexuellen Personen bekannt. Abgesehen von diesen besonderen Gegebenheiten ist es jedoch unmöglich – hierin ist sich die medizinische und psychologische Forschung heute einig –, daß ein überwiegend heterosexuell empfindender Mensch zur Homosexualität oder umgekehrt ein Homosexueller zur Heterosexualität „verführt" werden kann. Jeder Mensch hat vielmehr eine von Geburt an vorhandene sexuelle Neigung, die er nicht verdrängen darf, sondern die jeder für sich in ihrer Besonderheit und Einmaligkeit entdecken und annehmen muß.

Ist Homosexualität normal?

In unserer Gesellschaft trifft man auch häufig die Meinung an, Homosexualität sei „unnormal". Der Begriff „unnormal" kann zweierlei bedeuten: Einmal ist er Ausdruck dafür, daß eine bestimmte Verhaltensweise von der allgemeinen, durch

die Gesellschaft festgelegten Norm abweicht. In diesem Sinn benutzt jeder das Wort in seinem Alltag negativ wertend („Das ist doch nicht normal!"), oder auch positiv im Sinn von: gegen den Strom schwimmen, sich den gesellschaftlichen Normen nicht einfach anpassen, etwa sich dem Zwang zum Konsum verweigern.

Im Zusammenhang mit Homosexualität wird der Begriff jedoch fast ausschließlich negativ verwendet. Homosexuelle teilen hier das Los aller Minderheiten und Außenseiter. Minderheiten sind der Stachel im Fleisch der Mehrheiten; sie stellen die von der Mehrheit wie selbstverständlich behaupteten und gelebten Überzeugungen in Frage und sorgen so dafür, daß die Mehrheit ihre Meinung ständig zu überprüfen hat. Sie stellen heterosexuelle Verhaltensmuster radikal in Frage, so beispielsweise das gängige Männerbild unserer Gesellschaft.

Die durch die Schwulenbewegung und natürlich ebenso durch die Emanzipierung der Frau ausgelöste Infragestellung des Manns-Bildes hat jedoch bis heute nicht zu einem durchgreifenden Aufbrechen traditioneller Schemata geführt. Nach der Phase des „Softie" gewinnt vielmehr nun das andere Extrem, der Macho, wieder an Boden. Noch immer hat der Mann „stark" zu sein, während Gefühle als weibliche, um nicht zu sagen „weibische", Attribute gelten. Der für Recht und Gerechtigkeit reitende einsame Cowboy im Stil eines John Wayne hat – alles in allem gesehen – immer noch die Oberhand gegenüber dem sensiblen, einfühlsamen und Zwischentöne erkennenden Manns-Bild im Stil eines Dustin Hoffman. Im Hinblick darauf geht daher tatsächlich von den Homosexuellen eine Verführungsgefahr aus – allerdings nicht im sexuellen Sinn, sondern „es geht hier um die Angst vieler heterosexueller Männer, zu einer kritischen Reflexion des traditionellen Männlichkeitsbildes und damit zum Erleben von Gefühlen ‚verführt' zu werden" [8].

Eine zweite Bedeutung des Wortes „unnormal" ist „unnatürlich", „widernatürlich". Normal ist dann das, was die Natur vorsieht. Lange Zeit war man der Ansicht, Homosexualität sei eine Verhaltensweise, die von der Natur eigentlich nicht vorgesehen ist. Als von der Natur gewollt bezeichnete man nur jene Form sexueller Liebe, die der Fortpflanzung und Arterhaltung dient. Über die Reduzierung der Sexualität auf ihre Fortpflanzungsfunktion wird später noch zu reden sein. Hier ist zunächst festzustellen, daß sich Homosexualität nicht nur beim Menschen, sondern überall in der Natur finden läßt. Homosexualität ist eine weitverbreitete und akzeptierte Form sexuellen Empfindens und kann mithin durchaus als „natürlich" bezeichnet werden [9].

Damit wird aber auch deutlich: Die Kategorien „unnatürlich" oder „natürlich" sind keineswegs so einfach zu gebrauchen, wie es auf den ersten Blick scheint. Wo die Grenze zwischen „natürlich" und „unnatürlich" im Einzelfall liegt, ist vielmehr weitgehend vom kulturellen und geistigen Bewußtseinshorizont des einzelnen abhängig. Für den einen ist etwa die Polygamie unnatürlich, weil er in einer Kultur erzogen wurde, die die Einehe zum Maß aller Dinge erklärt hat;

andere Kulturen halten den Zwang zur Einehe für widernatürlich. Wieder andere bezeichnen die körperliche Liebe zu Heranwachsenden als widernatürlich; die antiken Griechen würden dem lebhaft widersprechen. Für viele ist Sexualität nur dann natürlich, wenn sie angelegt ist auf die biologische Fortpflanzung; andere sehen darin eine unzulässige Engführung und Verkümmerung der sexuellen Ausdrucksmöglichkeiten. Einige akzeptieren als natürliche Form der Empfängnisverhütung nur den Verzicht auf den Geschlechtsverkehr während der fruchtbaren Tage der Frau; viele Menschen können dagegen in anderen Formen der Verhütung nichts Unnatürliches entdecken.

Das bedeutet: „Unsere Vorstellungen von dem, was Natur ist, sind unsere eigenen Vorstellungen." [10] Die Grenzen zwischen „natürlich" und „unnatürlich" werden vor allem von der jeweiligen Kultur und dem subjektiven Empfinden des einzelnen abgesteckt. Unsere Kultur ist geprägt durch das kollektive Leitbild der heterosexuellen Familie: Mann und Frau binden sich im gebärfähigen Alter der Frau für das ganze weitere Leben, zeugen Kinder und erziehen diese zu Männern und Frauen, die wiederum eine lebenslängliche Ehe eingehen. Um nicht mißverstanden zu werden: Man sollte diese Form menschlichen Miteinanders nicht abwerten. Im Gegenteil: Es ist durchaus an der Zeit, die Familie wieder positiv ins Bewußtsein der Gesellschaft zu bringen – freilich in etwas veränderter Form, als bisher die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau aussah.

Es geht nicht um eine Abwertung der Lebensform Ehe und Familie, sondern um die Beseitigung des – vor allem im kirchlichen Bereich – noch immer herrschenden Ehe- und Familienzentrismus: Die Vorstellungen und Werte, die für die Ehe gelten, werden zum Maßstab auch aller anderen Lebensformen. Dies zeigt sich schon im Sprachgebrauch: Man spricht von „wilder Ehe", nichtehelichen Gemeinschaften, Ehelosigkeit etc. Diese Lebensformen werden allein daraufhin untersucht, was sie im Unterschied zur Ehe mehr besitzen oder weniger leisten können, werden also an dem gemessen, was sie gerade nicht sein wollen. Die Orientierung an der heterosexuellen Ehe äußert sich auch darin, daß sie zum Maßstab der auf Dauer angelegten homosexuellen Beziehungen wird. Natürlich ist es sinnvoll, daß homosexuell liebende Menschen eine auch rechtlich abgesicherte öffentliche Form des Zusammenlebens finden. Ob hierfür unbedingt die heterosexuelle Ehe als Maßstab dienen sollte, ob diese Form die Spezifika einer homosexuellen Beziehung ausdrücken kann, kann man bezweifeln.

Die Gesellschaft hat neben der Ehe in den letzten Jahren eine Fülle anderer Bindungs- und/oder Lebensformen entwickelt. Diese Entwicklung geschah schöpferisch, in freiem Experiment, das heißt durchaus mit dem Risiko, daß manche Lebensformen sich auch als Fehlentwurf entpuppten. In dem Maß aber, wie in der Gesellschaft die lebenslange Einehe an Bedeutung verlor und immer mehr Menschen sexuelle Verhaltensweisen und Bindungsformen übernahmen, wie sie bisher nur im homosexuellen Lebensbereich legitim waren, wuchs gesellschaft-

lich gesehen die Toleranz gegenüber den Homosexuellen. Toleranz bedeutet jedoch noch nicht Akzeptanz; von einer solchen Haltung ist die Gesellschaft immer noch weit entfernt[11].

Die Reduzierung der Homosexuellen auf ihre Sexualität

In der Gesellschaft werden Homosexuelle häufig auf ihre Sexualität reduziert. Aus der Vorstellung, Schwule hätten es im Kontakt mit anderen Männern immer und vor allem darauf abgesehen, diese sexuell zu verführen, entsteht eine Angst, die freilich auch dadurch noch gefördert wurde, daß viele Homosexuelle in der öffentlichen Darstellung ihres sexuellen „Andersseins" zu provozieren suchten. So bildete sich ein Klischee vom typischen „Schwulen":

„Man kennt den schwulen Modeschöpfer und den effeminierten Friseur, der in Herrenwitzen auf den Namen ‚Detlef' hört – aber es gibt auch den schwulen Automechaniker mit den öligen Fingerkuppen und den schwulen Metzger mit den breiten Schultern. Man kennt den zarthüftigen Ballettänzer und den kreischigen Damenimitator, aber niemand erahnt im Goldmedaillengewinner des Zehnkampfes oder im Bundesligastar den Mann, der Männer liebt." [12]

Überkommene Klischees der Homosexuellen müssen also überprüft werden. Homosexuelle fordern hier als Minderheit die gesellschaftliche Majorität heraus, sie verlangen ein genaueres Informieren, ein offeneres Hinschauen, ein differenzierteres Betrachten und Werten. Gerade deshalb erweisen sich die homosexuell Liebenden aber für viele Menschen als ein „Sicherheitsrisiko": wenn es nämlich nicht mehr gelingt, „die scheinbar so einfache Welt der Unterschiede wieder in das gängige, angenehme Licht zu rücken. Hier das Gute, Normale, Gerechte – dort das Böse, Unnormale, Schlechte, wobei die Frage ist, wo das Selbstgerechte bleibt." [13] Doch die Homosexuellen sollen und müssen weiter gegen das Schwarzweißdenken angehen; denn indem sie dies tun, leisten sie nicht zuletzt auch einen Beitrag zur Unterstützung anderer Minderheiten, die unter demselben Schwarzweißdenken leiden, wie etwa Ausländer, Asylbewerber, Behinderte usw.

Homosexualität und die Aussagen der Bibel

Im kirchlichen Bereich spielt bei der Bewertung der Homosexualität die Frage eine große Rolle, ob diese Form der Sexualität durch die biblischen Schriften verurteilt wird oder nicht. Werfen wir daher einen Blick auf jene Stellen der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes, in denen explizit von Homosexualität gesprochen wird[14].

In der theologischen Diskussion wurde und wird die Zerstörung Sodoms (Gen 19, 4–13) als der biblische Beleg par excellence für die Verurteilung der Homo-

sexualität angeführt. In der Geschichte wird berichtet, daß alle Männer Sodoms, jung und alt, von Lot die Herausgabe seiner Gäste fordern, um sich an ihnen sexuell zu vergehen. Der Gastgeber versucht, seine Gäste zu schützen, und bietet den Männern daher seine jungfräulichen Töchter zur Schändung an. Zur Begründung heißt es: „Diesen Männern aber dürft ihr nichts tun; denn sie haben sich unter den Schatten meines Daches begeben." Die römische Glaubenskongregation schreibt dazu: „Das moralische Urteil, das hier gegen homosexuelle Beziehungen gefällt wird, kann keinem Zweifel unterliegen" (Nr. 6).

Diese Behauptung kann jedoch aufgrund des exegetischen Befunds durchaus in Frage gestellt werden. Denn erstens ist in der Geschichte an keiner Stelle von homosexuellen Beziehungen die Rede. Zweitens kann nicht ohne weiteres von einer allgemeinen homosexuellen Veranlagung der Männer Sodoms gesprochen werden, da Lot als Ersatz für seine Gäste seine Töchter anbietet. Mithin scheint es den Männern Sodoms nicht speziell um eine homosexuelle, sondern allgemein um sexuelle Vergewaltigung zu gehen. Daher ist drittens anzunehmen, daß in dieser Geschichte nicht die Homosexualität das zentrale Thema bildet, sondern die mit Gewalt herbeigeführte Verletzung des Gastrechts. Aus diesem Grund wurde Sodom schuldig und führte seinen Untergang herbei. Bemerkenswerterweise haben spätere biblische Autoren daher auch im Verweis auf den Untergang Sodoms niemals auf die Homosexualität angespielt, sondern stets auf die allgemeine Verderbtheit Sodoms hingewiesen oder ausdrücklich die Verletzung des Gastrechts angeführt (vgl. etwa Jes 1, 9ff.; 3, 9; Jer 23, 14; Ez 16, 49; Mt 11, 23; Lk 10, 12).

In Lev 18, 22 und 20, 13 wird ausdrücklich verboten, daß zwei Männer einen geschlechtlichen Umgang haben wie mit einer Frau. Die beiden Stellen sind Teil eines mehrere Kapitel umfassenden Heiligkeitsgesetzes (Lev 17, 1 – 26, 46). Darin wird die Sexualität zum Bereich des Profanen gezählt, wodurch sich Israel von anderen Völkern des Orients unterscheidet, die die Sexualität in Form etwa der Tempelprostitution dem sakralen Bereich zuordneten. Männliche Homosexualität (von der weiblichen ist hier gar nicht die Rede) war bei diesen Völkern eine Form der Tempelprostitution und wird daher im israelitischen Heiligkeitsgesetz ebenso verboten wie der Verkehr mit einer Frau während der Menstruation. Die Aussageintention ist also auch in diesem Text nicht primär eine Verurteilung der Homosexualität, sondern es geht um die Verurteilung der Tempelprostitution, wie sie in anderen Völkern der damaligen Zeit üblich war[15].

Im Neuen Testament wird die Homosexualität an drei Stellen angesprochen: Röm 1, 18 – 27, 1 Kor 6, 9 – 10 und 1 Tim 1, 9 – 10. Im Römerbrief wird sie – neben Mord, Habgier, Neid und anderem – als eine zwanghafte Handlungsweise beschrieben, mit der jene bestraft werden, die Gott zwar erkennen, aber dennoch nicht verehren. Die göttliche Verdammung trifft nach Paulus also jene Heterosexuelle, die gegen ihr eigenes Wesen handeln. Verdammung zur Widernatürlichkeit ist die gerechte göttliche Strafe für diese Haltung: Heterosexuelle werden

daher mit der Festlegung auf homosexuelles Handeln bestraft. Was Paulus hier – aus welchem Grund auch immer – nicht in den Blick nimmt, ist Homosexualität als Form einer angeborenen sexuellen Neigung. Gleiches gilt auch für die beiden anderen neutestamentlichen Stellen: Homosexualität steht dort auf einer Stufe mit Habsucht, Trunksucht, Mord und Betrug, erscheint also nicht als angeborene Neigung, sondern als eine Handlungsweise, die man auch jederzeit wieder aufgeben kann.

Homosexualität wird von Paulus mithin als Strafe Gottes für heterosexuelle Menschen bewertet. In diesem Sinnzusammenhang bezeichnet er Homosexualität als „widernatürlich". Dieser Begriff ist freilich auch bei Paulus nicht eindeutig bestimmbar. Denn einerseits kann der Ausdruck „natürlich" bei ihm durchaus auch eine Handlung bezeichnen, die auf der damals gängigen Umgangskonvention beruht; so schreibt er an die Korinther: „Lehrt euch nicht die Natur selbst, daß es für den Mann eine Schmach ist, wenn er langes Haar trägt, daß es hingegen der Frau zur Ehre gereicht, wenn sie langes Haar trägt?" (1 Kor 11, 14f.) Andererseits kann es nach Paulus sogar durchaus sein, daß eine widernatürliche Handlung zur Erlösung des Menschen notwendig ist und ihm zum Heil gereicht (Röm 11, 24). Das bedeutet aber: Paulus setzt „natürlich" keineswegs immer und zwingend mit der Bewertung „moralisch gut" gleich.

Zusammenfassend läßt sich demnach feststellen: Die Meinung, Homosexualität sei ebenso wie Heterosexualität eine menschliche Veranlagung, läßt sich aus der Bibel nicht zwingend widerlegen.

Homosexualität als Anfrage an das Sexualitätsverständnis

Viele in Kirche und Gesellschaft anzutreffende negative Bewertungen der Homosexualität beruhen auf der Annahme, die menschliche Sexualität sei etwas, das man „hat", das man durch eigene Entscheidung an- und abstellen kann: Der Mensch ist nicht sexuell, sondern er besitzt Sexualität. Doch Sexualität läßt sich durchaus auch anders bewerten: nicht als isolierte Lustquelle zur Befriedigung des Geschlechtstriebs, sondern als eine das Wesen des Menschen mitkonstituierende Ausdrucksform[16]. Die menschliche Sexualität hat danach verschiedene Aufgaben und Funktionen, sie ist mehrdeutig und nicht auf ein einziges Ziel – etwa die Fortpflanzung – hin festlegbar. Sie besitzt vielmehr auch – und zwar primär – eine soziale Funktion, und gerade diese Kommunikationsfunktion der Sexualität „ist das eigentlich Menschliche, der eigentliche Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Sexualität"[17].

In ihrer Kommunikationsfunktion ist Sexualität aber auch wesentlich mehr als genitale Sexualität. Sie ist eine Sprache, der sich kein Mensch entziehen kann, da kein Mensch ohne sinnenhaften Kontakt leben kann. Mithin ist es notwendig, die

Sprache der Sexualität von Jugend an offen und vorurteilsfrei zu lernen und sie von der Reduzierung auf ihre biologische Funktion zu befreien. Auch die Fortpflanzung kann menschenwürdig nur dann geschehen, wenn sich die Partner in der Sprache der Sexualität etwas zu sagen haben, es gelernt haben, sich auf diese Weise mitzuteilen, sozusagen sexuelle Gesprächsfähigkeit erworben haben. Sexuelle Beziehungen erweisen sich als ein dynamischer und vielschichtiger Prozeß, getragen von gegenseitiger Liebe im Sinn einer gegenseitigen Sorge um die Erfüllung der menschlichen Grundbedürfnisse (Geborgenheit, Annahme, Ansehen, Vertrauen usw.).

Allein die Liebe bestimmt daher „das Vorzeichen auf der Beziehungsebene und definiert dadurch die Bedeutung körpersprachlicher Kommunikation. Sie entscheidet also grundsätzlich über Sinn und Unsinn leiblich-sinnlichen Ausdrucks und ist dadurch gleichzeitig dessen Maßstab und Norm. Sie ersetzt die Frage nach erlaubt oder verboten durch die tiefergehende und ausschlaggebendere nach liebevoll oder lieblos und setzt damit letztgültige Kriterien." [18]

Dieser Sicht der Sexualität hat die gegenwärtige kirchliche Sexualmoral eine anders gewichtete Auffassung gegenübergestellt, deren Zielrichtung sich in dem Satz zusammenfassen läßt: „Einzig und allein in der Ehe kann der Gebrauch der Geschlechtskraft moralisch gut sein." [19] Sexualität muß dabei auch in der Ehe immer auf die Zeugung von Nachkommen hingeordnet sein. Ferner wird differenziert zwischen der sexuellen Veranlagung und der sexuellen Handlung, und im Anschluß daran die homosexuelle Veranlagung toleriert (zumindest in der Theorie), homosexuelle Handlungen aber verurteilt.

Viele Christinnen und Christen – Homo- und Heterosexuelle – stellen diese Sicht heute in Frage. Sie tun dies infolge einer anderen Bewertung der menschlichen Sexualität, die sie aufgrund zahlreicher theologischer und humanwissenschaftlicher Forschungen entwickeln. Zugleich bemerken sie aber mit Sorge, wie die kirchliche Sexualmoral die kirchliche Autorität untergräbt. So stellte das vom Freiburger Erzbischof einberufene „Freiburger Diözesanforum" fest:

Im Bereich der Sexualität „hat die katholische Kirche ihre Kompetenz und Glaubwürdigkeit vollständig verloren... Schlimmer noch: Dieses Faktum diskreditiert Kirche grundsätzlich und untergräbt ihre Autorität auch auf anderen Gebieten. Damit ist dringend Handlungsbedarf angesagt." [20]

Heute scheint es so, als sei eine tiefe, fast unüberbrückbare Kluft entstanden zwischen einer deduktiven und normativen Sexualmoral auf der einen Seite, für die jedes sexuelle Problem ein von den Folgen für den Entwicklungsprozeß und die zwischenmenschliche Beziehung losgelöster „Akt" ist, und einer mehr induktiv denkenden Moral auf der anderen Seite, die akzeptiert, daß sich die Vielfalt des Lebens nicht allein mit juristischen Normen und Vorschriften regeln läßt. Dementsprechend versucht man vom Einzelfall her zu urteilen und die persönliche Gewissensentscheidung zu respektieren. Die Konsequenz dieses Auseinanderfallens ist ein in der kirchlichen Praxis allseits bekanntes Geheimhaltungssystem: Abweichungen von der lehramtlichen Norm können nur geduldet werden, solange sie nicht öffentlich bekannt sind.

„Wenn man auch einräumen muß, daß das Geheimhaltungssystem zum Teil der für den Wachstumsprozeß des einzelnen erforderlichen Vertraulichkeit dient, so dient es doch auch dazu, ‚keinen Skandal zu verursachen', und überträgt das System damit institutionell in eine Verfahrensweise, die gerade die Probleme, die es eigentlich ausmerzen soll, weiter fortsetzt." [21]

Vielerorts hat heute ein Umdenken bzw. ein Weiterentwickeln der traditionellen Sexualmoral begonnen, auch auf amtskirchlicher Seite. So heben etwa die Bischöfe von Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Freiburg in ihrem im Herbst 1993 erschienenen Hirtenwort „Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen" gerade die Bedeutung der persönlichen Gewissensentscheidung hervor und mahnen dazu, von pauschalen Verurteilungen abzusehen und statt dessen den Einzelfall im Detail zu prüfen[22]. Für die homosexuell Liebenden steht ein solches Hirtenwort noch aus.

ANMERKUNGEN

[1] Kath. Ak. Freiburg, Paulus-Ak. Zürich, Ak. f. Erw.bildung Würzburg (H = homosexuell, Homosexualität).

[2] W. Müller, H. Menschen (Mainz 1988); J. J. McNeill, „Sie küßten sich u. weinten..." H. Frauen u. Männer gehen ihren spirit. Weg (München 1993); P. Schellenbaum, H. im Mann. Eine tiefenpsych. Studie (München 1991); H. Männer in Kirche u. Ges., hrsg. v. U. Rauchfleisch (Düsseldorf 1993); V. Sommer, Wider die Natur? H. u. Evolution (München 1990); H. – Lesben u. Schwule – (K)ein Thema für Theol. u. Seelsorge (Mitt. d. Ev. Landesk. in Baden 2, 1993); Ök. Arbeitsgr. H. u. Kirche e. V., Farbe bekennen. Ein Projekt für Ihre Gemeinde (Köln [2]1991); R. A. Isay, Schwul sein, a. a. O.; Die psych. Entw. d. H. (München [2]1993); Th. Migge, Kann denn Liebe Sünde sein? Gespräche mit h. Geistlichen (Köln 1993).

[3] Verlautb. d. Ap. Stuhls 72 (Bonn 1986) Nr. 2.

[4] Mit H. ist im folg. d. schwule wie lesbische Ausprägung gemeint. Detailauss. beziehen sich i. d. R. auf d. männl. H.

[5] P. Schellenbaum, H. im Mann; Trieb in d. Wiege, in: Der Spiegel 30 (1993) 168–177; U. Rauchfleisch, Die Angst v. d. H., in: H. Männer 107 f.; Isay 119–138.

[6] U. Geuter, H.: Intolerante Psychoan., in: Psych. heute 20 (1993) H. 10, 17 f.

[7] M. Bruns, Selbstbewußt schwul in der Kirche?, in: H. Männer 113.

[8] Rauchfleisch 101. [9] V. Sommer, Wider die Natur?

[10] R. u. D. Groh, Natur als Maßstab – eine Kopfgeburt, in: Merkur 47 (1993) 965.

[11] Jugendsexualität. Soz. Wandel, Gruppenunterschiede, Konfliktfelder, hrsg. v. G. Schmidt (Stuttgart 1993) 3 f.

[12] C. Donate, Schwul sein – die alltägl. Diskriminierung, in: H. Männer 16.

[13] B. Nitzschke, Sexualität u. Männlichkeit. Zwischen Symbiosewunsch u. Gewalt (Reinbek 1988) 184.

[14] J. Gründel, Haben H. Heimat in d. Kirche?, in: H. Männer 52–55; Ök. Arbeitsgr. 28–32.

[15] Wer diese Stellen wörtl. nimmt u. daraus ein allgem. Verbot h. Liebe ableiten will, muß sich konsequenterweise auch d. Verbot unterwerfen, das Kopfhaar rundum abzuschneiden und den Bart zu stutzen (Lev 19, 27). Außerdem ist nach diesem Heiligkeitsgesetz für Männer die Polygamie gestattet (Lev 19, 20 f., wo wie selbstverständl. d. Existenz einer Nebenfrau anerkannt wird).

[16] K. Loewit, Die Sprache d. Sexualität (Frankfurt 1992). [17] Ebd. 31. [18] Ebd. 94.

[19] Schr. d. Kongr. f. d. Glaubenslehre über d. Seelsorge für h. Personen Nr. 7.

[20] Dok. z. Freib. Diöz.forum, H. 1 (Freiburg 1992) 23.

[21] A. W. R. Sipe, Sexualität u. Zölibat (Paderborn 1992) 143. [22] 24, 27, 30–32.

UMSCHAU

Ernst Michel – der „erste ernstzunehmende Laientheologe"

Es tut einem nicht gut, der Zeit weit voraus zu sein. So erging es zumindest Ernst Michel (1889–1964), der in seinen Publikationen katholische Lehre und heutiges Denken miteinander zu verbinden suchte und dabei mit dem kirchlichen Lehramt in Konflikt kam: Er geriet auf den Index der verbotenen Bücher. Worin liegt heute die Bedeutung des Mannes, den Walter Dirks den „ersten ernstzunehmenden Laientheologen" nannte? Welche prospektiven Grundkategorien seines „heilsmäßigen Denkens", die sich in seinen Büchern zwar unsystematisch in der Anlage, aber einheitlich in den Themen entwickelten, setzen auch nach dem Tod des Vordenkers konziliarer Grundgedanken Wegmarken für den heutigen theologischen und insbesondere ethischen Diskurs? Stellt Michels „Situationsethik aus dem Glauben" eine gültige Christentumsauslegung, ein real lebbares Ethos dar?[1]

Im hessischen Klein-Welzheim geboren, verbrachte Michel seine Schulzeit in Bensheim an der Bergstraße in der Nachbarschaft Martin Bubers, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verband. Er studierte in Heidelberg und München Germanistik und Kulturgeographie, trat hier früh mit Karl Muth und dem „Hochland" in Kontakt, arbeitete zwischenzeitlich als Lektor und wurde 1914 mit einer Arbeit über Montesquieu promoviert. Neben der Arbeit im Schuldienst und später als Dozent in verschiedenen Bereichen der Erwachsenenbildung entstanden literarische Arbeiten über Goethe – der ihn während seines ganzen Lebens über fesselte – und über Hölderlin; er setzte sich mit der Anthroposophie Rudolf Steiners in einer „Streitschrift" (1921) auseinander und wurde im gleichen Jahr vom Gründungsrektor Eugen Rosenstock-Huessy als hauptamtlicher Dozent an die „Akademie der Arbeit" in Frankfurt am Main (AdA) berufen, deren geistiges Profil er bis zur Schließung durch die Nationalsozialisten im Jahr 1933 maßgeblich prägte. Seine Lebensbildungstheorie zielt auf eine Korrektur des bürgerlichen Wissensbegriffs, hin auf ein „befreiendes Wissen" zur Bewältigung konkreter Lebensnöte. Arbeiterbildung ist für ihn „Samariterdienst am Leben".

Die Tätigkeit an der AdA bot Michel einen idealen Ausgangspunkt seiner kulturpolitischen und theologischen Interessen; er gehörte sehr bald zur geistigen Spitze des linksrepublikanischen Kreises um die von Friedrich Dessauer gegründete „Rhein-Mainische Volkszeitung", förderte dort seinen Schüler Walter Dirks, schloß sich 1929 den „religiösen Sozialisten" an – weniger aus ideologischer Überzeugung denn aus ethischem Impetus – und lebte ein jedwedem Ghettokatholizismus fremdes ökumenisches Christentum: In engem Verbund mit den Denkern der Begegnung wie Martin Buber, Romano Guardini, Paul Tillich, Franz Rosenzweig, Viktor von Weizsäcker, Eugen Rosenstock und Theodor Steinbüchel dachte Michel aus der alle Lebensbereiche nach dem Ersten Weltkrieg erfassenden Krise, in der die Glaubensexistenz durch eine Rückbesinnung auf ihre ursprunghafte Bezüglichkeit in der Begegnung mit Gott ihren Ort wiederzufinden vermag.

Es wirkte wie eine Sensation, als Michel in der aufbruchbewegten Stimmung der Zwanziger in dem von ihm herausgegebenen „Zeitbuch" „Kirche und Wirklichkeit" (1923) die führenden Katholiken Deutschlands in einem gemeinsamen Diskurs über die „Glaubensfrage als Indikator der Not der Zeit" zusammenführte. Hier schlug er selbst kraftvoll sein Lebensthema des „aggiornamento" mit dem Aufsehen erregenden Beitrag „Erneuern wirst du das Antlitz der Erde" an, den er 1947 „im Hinblick auf die christliche Situation der Gegenwart" als „Renovatio. Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt" überarbeitet herausbrachte. Der Gedanke der geschichtlichen „Renovatio" von Kirche und Welt, von Gesellschaft und Existenz wurde zum

zentralen Movens, zum inneren methodischen Prinzip Michelschen Denkens. 1926 erschien sein bahnbrechendes Buch „Politik aus dem Glauben", das – obgleich rasch indiziert – bis heute Formel für ein die politische Theologie wegweisendes (sozial-)ethisches Standortbekenntnis wurde.

1933 enthoben ihn die Nationalsozialisten all seiner Ämter. Er mußte kläglich als freier Schriftsteller seine fünfköpfige Familie ernähren. Dabei bot ihm auch die „Frankfurter Zeitung" ein Forum verdeckten publizistischen Widerstands. 1934 veröffentlichte er sein zentralen konziliaren Aussagen vorausgreifendes Buch „Von der kirchlichen Sendung der Laien", das er unter dem Titel „Vom christlichen Weltamt" 1960 überarbeitet und erweitert herausgab. In dieser Linie folgte 1937 die berühmt gewordene erste Auflage der Schrift „Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung", die kraftvoller und konsequenter 1948 unter dem Titel „Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft" neu erschien. Die Ehebücher zeigten vielen Hilfesuchenden wichtige noch unbegangene Wege auf, so etwa zur Sakramentalität der Ehe oder zum Problem verantworteter Elternschaft. Entscheidend für die Entwicklung seines Denkens war die Ausbildung zum „behandelnden Psychologen" zwischen 1938 und 1940. Nach dieser „Lebenswende" begründete er seine Praxis in Frankfurt, wo er überwiegend die schweren Jahre in einer Art innerer Emigration verbrachte.

Nach dem Krieg wurde er zwar rehabilitiert und hielt bis 1956 Lehrveranstaltungen an der Universität Frankfurt ab. Doch er zog sich – zur Enttäuschung einstiger Weggefährten – weitgehend aus dem öffentlichen Leben zurück und nahm die ihm angetragenen politischen und wissenschaftlichen Rufe nicht mehr an, sondern versuchte im stillen zu verwirklichen, was er in seinen Büchern publizierte. Über den späten Michel wird leider oft zu wenig gesprochen. Hier lag sein fruchtbarstes theologisches Schaffen: Sein Hauptwerk „Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis" erschien 1946 und markiert seine fundamentalethischen Leitgedanken. Es war die Wende hin zur „Rettung und Erneuerung des personalen Lebens" (1951), die „Gläubige Existenz" (1951) in der Verantwortung christlicher Weltdurchdringung wurde zu seinem Hauptanliegen.

Gegen alle interpretatorischen Reduzierungen und Verkürzungen auf den politischen Michel der Weimarer Zeit ist davon auszugehen, daß Michels Denken in der theologisch-anthropologisch-ethischen Ausrichtung seinen Schwerpunkt findet. Wichtig ist, sich die Konstituentien seines stark biblisch rückbezogenen Denkens als großes Rechtfertigungsszenario im Rhythmus der Grundkategorien von heilsgeschichtlicher Begegnung – Krisis – Umkehr zum Glauben – Renovatio durch eine Situationsethik aus dem Glauben vorzustellen und diesen Prozeß eng an die ethische Fragestellung zu binden: Es gilt, sich der verlorengegangenen heilsgeschichtlichen Grunddimension christlicher Existenz wieder bewußt zu werden, um aus der präsentisch-eschatologischen Grundhaltung zu leben und zu handeln. Das Heil gibt dem Menschen ebenso die Richtung wie den geschichtlichen Raum seiner Existenz vor. Das Eschaton ereignet sich präsentisch in die Zeit hinein, also in heilsgeschichtlich-situativer Form, die Zeit ist der eine auf Glaubensannahme oder Ablehnung (Unglaube = Sünde) überantwortete „krisische" Kairos, der dem Menschen entsprechend seinem Entscheid in der Umkehr die Kompetenz befreiten Handelns aus dem Glauben verleiht, oder ihn gesetzesgebunden im Unerlöstsein ethischer Systeme gefangenhält.

Michel liest sich als geschmeidige katholische Variante eines lutherischen Rechtfertigungsdenkens: Rechtfertigung geschieht aus dem Glauben durch das situativ-gläubige Tun. Gerade hinsichtlich einer weltbezogenen Laienspiritualität denkt Michel dem Konzil weit voraus: An den einzelnen, den Laien, ergeht die Sendung zum prophetischen Weltamt (Apostolat), im Zwischen von Kirche und Welt auf Welt hin mündig-autonom zu handeln.

Kirche wirkt also in der Schnittpunktexistenz des berufenen gläubigen einzelnen, nicht als lediglich moralisierende und machtpolitisch agierende Institution. Dabei handelt die christliche Weltperson nicht als vereinzelte, sondern sie ist „Person in Gemeinschaft" aus der Kraft kirchlicher Sendung: Nur in der Weise eines „eschatologischen Transformationsprozesses", so Michel,

finde auch die Kirche als „Urzelle des neuen Äons" zu ihrem eigentlichen Bestimmungsgrund, dem „Werk des heilenden Dienstes", zurück. Sie spricht sich durch die Transformation der Glaubenskraft eines beispielhaften Gemeinschaftsaufbaus von berufenen einzelnen in die Alltagsformen hin aus.

Fundament dieser real-utopisch-ekklesiologischen Anthropologie ist das im Tun zu verifizierende personalistische Verstehen des Menschen, bei dem Rosenzweig und Buber Paten standen. Denn der Mensch ist der berufene Partner Gottes, dessen Würde sich aus dieser Urbegegnung ableitet und der seinen Grund darin sieht, daß er sich zuerst als das auf die transzendente Macht hin angelegte Du erfährt, von dem er namentlich als Geschöpf angerufen wird und dem er direkt wie indirekt in der Glaubenshingabe und im Glaubensvollzug des situativen Samariterdienstes verantwortet antworten muß. Der Glaube als tragende Existenzform des namentlich Berufenen ist selbst ursprunghafte Dialogform, die auf das Zwischenmenschliche hin – die Ehe ist hier Paradigma und Abbild schlechthin – zu existenzialisieren ist: In der Begegnung enträtselt sich erst das Ich in seinem eigenen Dasein und wächst zur mündigen christlichen Weltperson.

Peter Reifenberg

[1] P. Reifenberg, Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (1889–1964) (St. Ottilien 1992).

BESPRECHUNGEN

Theologie

Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Hg. v. Dietrich Wiederkehr. Freiburg: Herder 1994. 214 S. (Questiones Disputatae. 151.) Kart. 54,–.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seinen Aussagen über den „Sensus fidei" eine alte Tradition aufgenommen und sie in das Verständnis der Kirche als Volk Gottes und als Gemeinschaft der Glaubenden integriert. Dieser Neuansatz konnte aber noch kaum zum Tragen kommen, weil die Institutionen und die Strukturen nach wie vor dem alten, hierarchisch bestimmten Kirchenbild entsprechen. So fehlt jedes rechtliche Instrumentarium, das es diesem Glaubenssinn ermöglicht, sich zu artikulieren und im Ganzen der Kirche wirksam zu werden.

Mit diesem Problemkreis befaßte sich die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen auf ihrer Tagung des Jahres 1992. Von den hier veröffentlichten sechs Referaten sind vor allem die Beiträge von Wolfgang Beinert und Franz-Xaver Kaufmann hervorzuheben. Beinert (66–131) macht in einem umfassenden theologie- und dogmengeschichtlichen Überblick deutlich, daß der Glaubenssinn und der Glaubenskonsens der Gläubigen in allen großen Epochen der Kirchengeschichte Faktoren von erheblichem Gewicht waren, wenn auch die Akzente verschieden gesetzt wurden, und daß ohne eine Klärung der mit dem Glaubenssinn zusammenhängenden Fragen eine Therapie der heutigen Autoritäts- und Glaubwürdigkeitskrise der Kirche nur schwer vorstellbar ist. Die soziologischen Überlegungen Kaufmanns (132–160) weisen auf den faktischen innerkirchlichen Pluralismus hin, aufgrund dessen man von einem einheitlichen Glaubenssinn oder gar einem Glaubenskonsens nicht mehr sprechen kann, obwohl das Lehramt eine solche Fiktion immer noch aufrechterhält. In einer eingehenden Analyse zeigt Kaufmann, daß die Kirche mit diesen Problemen nur zurechtkommen kann, wenn sie sich als Lehr- und Lerngemeinschaft versteht und entsprechend verwirklicht. Beachtenswert sind auch die Untersuchungen Iso Baumers (21–65), der die religiösen Äußerungen des „kirchlich noch irgendwie gebundenen Volkes" (22) in den Blick nimmt, wie sie sich im Brauchtum und auch im Schrifttum finden. Die übrigen Beiträge behandeln die Subjektwerdung (Sabine Pemsel-Meier), Wege zu einem partizipativen Glauben (Dietrich Wiederkehr) und Möglichkeiten rechtlicher Strukturen von Konsens und Partizipation im Rahmen des derzeit geltenden Kirchenrechts (Werner Böckenförde).

Insgesamt vermitteln die Arbeiten einen guten Überblick über den Stand der Diskussion und bringen auch zahlreiche weiterführende Überlegungen. *W. Seibel SJ*

Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Hg. v. Edmund Arens, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. 197 S. Kart. 29,80.

Dieser dem Frankfurter Pastoraltheologen Hermann Pius Siller zum 65. Geburtstag gewidmete Band reiht sich nahtlos in das bereits umfangreiche Werk des herausgebenden Münsteraner Privatdozenten für Fundamentaltheologie ein. Sein Grundanliegen der Etablierung einer theologischen Handlungstheorie, deren Ziel es ist, jegliche theologische Rede an die kommunikative Praxis des christlichen Glaubenslebens (wieder) bewußt rückzubinden, wird hier von einer Reihe herausragender Fachvertreter für die einzelnen theologischen Fächer auf höchst informative Weise durchbuchstabiert.

Dabei machen die eher systematisch-theologisch orientierten Beiträge eines ersten Teils sehr deutlich, wie unterschiedlich empfänglich die einzelnen Fachdisziplinen für die Diskussion handlungstheoretischer Aspekte sein können.

Während etwa eine handlungsorientierte Hermeneutik biblischer Texte oder die Interpretation der „Krankenheilungen und Exorzismen als kommunikative Handlungen Jesu" sowie vieler seiner Kontaktaufnahmen als „Aufhebung von Exkommunikationen" (36) kaum Mühe zu machen scheint, gilt der Trinitätsglaube landläufig immer noch als für die Glaubenspraxis am wenigsten relevant. *Markus Knapp* akzentuiert demgegenüber traditionelle Lehren von der innergöttlichen Kommunikation sowie vom jederzeit dreipersönlich zu interpretierenden Handeln Gottes in der Welt. Der Mensch wird in dieses dreipersönliche Handeln Gottes einbezogen, ohne daß dieses sich in der Welt verliert, da es ja rückbezogen bleibt in der sogenannten immanenten Trinität. Die Betrachtung der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft durch *Hans Zirker* macht nicht nur auf inzwischen sattsam bekannte und durchlittene Defizite im Bereich der innerkirchlichen Kommunikation aufmerksam, sondern arbeitet diese als dem Selbstanspruch der Kirche entgegengesetzt und schon deshalb als unangemessen heraus. Dabei erscheint insbesondere die immer noch viel zu geringe Mitwirkungsmöglichkeit der „Laien" als nicht nur für die Praxis kontraproduktiv, sondern auch in der Theorie kontradoktrinär. Hieran anknüpfend weisen die Ausführungen *Walter Leschs* darauf hin, daß gerade christlich-theologische Ethik – ihres eigenen Anspruchs wegen – kommunikativ gewonnen und nicht von oben verordnet werden kann.

Die eher praktisch-theologisch orientierten Beiträge des zweiten Teils spannen einen Bogen vom gottesdienstlichen und diakonischen bis zum missionarischen und (religions-)pädagogischen Handeln. Die hier benannten Defizite können alle unter das Stichwort der mangelnden Partizipation gestellt werden. Nur wenn in allen genannten Bereichen kirchlichen Handelns überkommene Herrschaftsstrukturen aufgebrochen und bislang Marginalisierte wie Marginalisiertes eigenen Stand und Anerkennung gewinnen können, so die Leitthese der Beiträge, kann kirchliches Handeln wieder glaubwürdiger und damit auch attraktiver werden.

Als Ergebnis gewinnen Leserinnen und Leser nicht nur einen instruktiven Einblick in das Anliegen theologischer Handlungstheorie, sondern auch – quasi als Zugabe – eine informative Übersicht zum aktuellen Diskussionsstand im theologischen Kaleidoskop. Das im Anhang noch mit einem Personenregister und einer Literaturübersicht zur theologischen Handlungstheorie ausgestattete Buch eignet sich so auch zur Erstorientierung für Studierende im weiten Spektrum der Theologie. *H. Frohnhofen*

Psychologie

Schlegel, Leonhard: *Handwörterbuch der Transaktionsanalyse.* Sämtliche Begriffe der TA praxisnah erklärt. Unter Mitwirkung von Fritz Wandel, Bernhard Schibalski, Helmut Harsch. Freiburg: Herder 1993. 427 S. Lw. 68,–.

Die Transaktionsanalyse (TA) ist ein Konzept, das ihr Gründer, der psychoanalytisch ausgebildete Psychiater Eric Berne (1910–1970), ursprünglich für die praktische Psychotherapie von einzelnen und von Gruppen entwickelt und das dessen Schüler auch auf die Erziehung und die Organisationsberatung angewandt haben. Von Anfang an umfaßte es neben psychoanalytischem auch individual-, kognitions-, kommunikations- und verhaltenspsychologisches Gedankengut. Berne sah das Charakteristische in seiner Lehre von den drei „Ich-Zuständen", die jeder Mensch als Erlebens- und Verhaltensrepertoire aktivieren kann, nämlich die kindliche, die elterliche und die erwachsene Einstellung. Bernes Überlegungen haben auf viele Praktiker anregend gewirkt, wenn auch die therapeutische Effizienz der TA durch die Therapieforschung nicht nachgewiesen ist und die theoretische Präzision zu wünschen übrig läßt. Letzteres räumt auch Schlegel in diesem Handwörterbuch ein, wenn er in der Einleitung meint: „Gewisse Unklarheiten müssen in Kauf genommen werden. Denkmodelle sind keine Realitäten."

Sein Werk hat das Verdienst, die Kernbegriffe der TA – Ich-Zustand, Transaktion, Spiel, Skript, Grundbotschaft, Antreiber – ausführlich auf-

grund der Schriften Bernes darzustellen und durch Beispiele zu verlebendigen. Er berücksichtigt dabei auch Ergänzungen und Abweichungen einzelner Berne-Schüler und weist mehrmals mit erfreulicher Distanz auf das Schillernde mancher Umschreibung hin. Behandelt werden auch weniger zentrale Begriffe der TA sowie Stichwörter anderer psychotherapeutischer Richtungen, sofern Berne sie verwandte oder Schlegel ihren Gebrauch der TA empfiehlt. Sehr informativ auch der Artikel „Schulen", der über verschiedene Richtungen der TA unterrichtet. Seine eigene subjektive Sicht hat Schlegel durch Sternchen vor einzelnen Sätzen oder Abschnitten kenntlich gemacht. Die Beiträge, auch die drei der Gastautoren, sind durchweg mit großer Sachkenntnis und Sorgfalt verfaßt. *B. Grom SJ*

Müller, Eckhart H.: *Ausgebrannt – Wege aus der Burnout-Krise.* Freiburg: Herder 1994. 160 S. (Herder Spektrum. 4266.) Kart. 14,80.

E. H. Müller, Diplompsychologe und Leiter von Managementseminaren, behandelt das Thema Burnout in zwei Teilen. Im ersten informiert er auf der soliden Grundlage wissenschaftlicher Forschung, aber mit Beschränkung auf praktisch bedeutsame Ergebnisse, über Wesen und Phasen des Ausbrennens sowie über Berufsgruppen und Personen, die davon besonders bedroht sind. Während hier die Burnout fördernden Arbeitsplatzfaktoren eher knapp behandelt werden, ist der wesentlich umfangreichere zweite Teil ganz den persönlichkeitsspezifischen Bedingungen des Ausbrennens und den durch „Selbstmanagement" zu findenden Wegen aus der Krise gewidmet. In 20 lebendig geschriebenen Abschnitten vermittelt der Autor dem Leser – am liebsten in direkter Rede – eine Fülle von Hinweisen und Ratschlägen zu Midlife Crisis, Arbeitssucht, Zeitplanung, Delegieren, Aufmerksamkeit für Signale des eigenen Körpers, Streßabbau, Zielklärung, Genießenkönnen und gesunde Lebensführung. So begegnet er der Gefahr des Ausbrennens mit einer breiteren Palette von Ratschlägen als andere Burnout-Experten. Das erweitert einerseits das Angebot an vorbeugenden und helfenden Maßnahmen, läßt aber andererseits die Grenzen des Begriffs Burnout (etwa zur Midlife Crisis) verschwimmen. Manche Wiederholungen stören, und die Ausklammerung der Themen soziales Engagement, Ethik und Spiritualität wirkt etwas egozentrisch. Doch macht der Reichtum an Beratungserfahrung und an praktischen Anregungen das Buch zu einem wertvollen Ratgeber.

B. Grom SJ

Tourismus

Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch zur Tourismuswissenschaft. Hg. v. Heinz Hahn und H. Jürgen Kagelmann. München: Quintessenz 1993. XV, 630 S. Kart. 98,–.

Zwei Gründe legen eine intensive Auseinandersetzung mit dem Tourismus nahe: das wachsende ökonomische Volumen, das weltweit von der Reisebranche erarbeitet wird, und die Zeiträume im Leben eines Menschen, die zunehmend durch Freizeit, Ferien und Reisen ausgefüllt werden. Wer sich – auch in den Kirchen – den Zeichen der Zeit nicht verschließen will, wird sich dem Tourismus und der Tourismuswissenschaft zuwenden müssen.

In diesem Zusammenhang ist das weltweit erste Handbuch zu diesem Thema nur zu begrüßen. Eine große Gruppe von Wissenschaftlern hat dazu fundierte Beiträge, in zehn Kapiteln gut gegliedert, vorgelegt. Die Hauptakzente liegen auf dem „theoretischen Konzept" (119–238), auf den „Phänomenen und Problemen" (239–426) und auf „Marketing, Werbung und Medien" (427–528). Dazu kommen Ausführungen zu den Disziplinen und Bereichen/Methoden der Tourismuswissenschaft. Daß dabei wie selbstverständlich ein interdisziplinärer Ansatz zum Tragen kommt, leuchtet jedem unmittelbar ein, der sich die ganzheitlichen Phänomene Freizeit und Reise bewußtmacht. Besonders hingewiesen sei auf gut informierende Beiträge über Behindertentourismus, Familienurlaub, Jugendreisen, Seniorentourismus. Daß der bekannte Text von H. M. Enzensberger „Vergebliche Brandung der

Ferne. Eine Theorie des Tourismus" (1958) in seiner Tourismuskritik (583–586) über das Ziel hinausschießt, ist nicht das Problem. Vielmehr muß es Verwunderung erregen, daß seitdem kein so engagierter und geistvoller Text zum Tourismus verfaßt wurde.

Damit stoßen wir auf einen Mangel der Publikation, auf den bereits Friedrich A. Wagner hingewiesen hat: daß nicht erwähnt wird, daß der bekannte „Studienkreis für Tourismus" (Starnberg) aus Impulsen von evangelischen Akademien (1960) entstanden ist und daß sich etliche vatikanische Weltkongresse für Tourismus (1970–1990) mit dem Phänomen der Freizeit, des Reisens und des Tourismus befaßt haben. Gerade der letzte Kongreß hat am 17.11.1990 eine wichtige Erklärung zu einer ausgewogenen und ermutigenden Einschätzung des Tourismus verabschiedet. Die in diesen Mängeln zum Vorschein kommenden Berührungsängste sind merkwürdig; denn sie verhindern eine integrative Sicht des Ganzen und schaden am Ende der Branche selbst wie der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Je mehr das Glück und die Freiheit des Menschen, die in diesen modernen Lebensfeldern zu gewinnen sind, mit einer gewissen Selbstlosigkeit wahrgenommen werden, um so mehr wird dieser Dienst sich auch in Verdienst umsetzen. Eine allzu einseitige Fixierung auf D-Mark und Dollar wird am Ende den Menschen um das bringen, was er sucht: Lebenserfüllung und Glück. Infolgedessen kann man das umfangreiche Buch einerseits begrüßen und die Autoren andererseits nur ermutigen, über die selbstgesetzten Grenzen hinauszudenken. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Bei der Auseinandersetzung um die vom Bundesverfassungsgericht verlangte Neuregelung des Abtreibungsstrafrechts werden von kirchlicher Seite, auch von Bischöfen, Einwände gegen eine weitere Beteiligung an der staatlich anerkannten Beratung vorgebracht. Bernhard Fraling, Professor für Moraltheologie an der Universität Würzburg, diskutiert die Argumente des Für und Wider und fragt, wieweit sie einem möglichst wirksamen Lebensschutz dienen.

Manfred Entrich, Dozent für Homiletik am Kölner Priesterseminar, wirft einen Blick auf die moderne Stadt und ihre Herausforderung an die Kirche. Er zeigt, wie sie neue Möglichkeiten von Glaubenserfahrung und Gemeindegestaltung freisetzt.

Jede Zeit verlangt auch ein Überdenken der Konzeptionen von Erziehung und Bildung. Norbert Mette, Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn, bezeichnet dies als besonders dringend angesichts der krisenhaften Tendenzen der Gegenwart und legt dar, in welche Richtung solche Bemühungen gehen müßten.

Marion Wagner, Lehrbeauftragte für Dogmatik an der Universität Koblenz, gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte der Katechismen und fragt, ob diese Form der Glaubensunterweisung auch heute ihr Ziel erreichen kann und welche Voraussetzungen dabei erfüllt sein müßten.

Begriffe wie Schöpfung, Entwicklung, Zeit und Ewigkeit werfen grundlegende Fragen auf, wenn Theologie und Naturwissenschaft das Gespräch miteinander suchen. Ulrich Lüke erörtert die Probleme und die Lösungsversuche.

Harald Schützeichel, Studienleiter an der Katholischen Akademie Freiburg, faßt Anfragen an die traditionelle Bewertung der Homosexualität zusammen und stellt sie zur Diskussion. Sein besonderes Interesse gilt der Auseinandersetzung um dieses Thema in der Kirche.

Nationalismus

Als vor fünf Jahren die Menschen in Leipzig skandierten: „Wir sind das Volk", forderten sie ein, was im Titel ihres Staates versprochen lag, der sich Deutsche Demokratische Republik nannte; denn Demokratie heißt Volksherrschaft. Ihnen also, dem Volk, und nicht dem das Volk unterdrückenden Regime käme die Herrschaft zu, besagte dieser Ruf. Bald aber drang ein anderer Sinn durch, vom Wortlaut her kaum auffallend, da man nur das Wörtchen „das" durch „ein" ersetzte und nun rief: „Wir sind ein Volk". Während sich zuvor die Untertanen den Herrschenden als das Volk entgegensetzten, begreift man sich nun als ein Volk, als eine Gemeinschaft neben anderen Völkern, als eine Nation. Wo zunächst die Freiheit als erstes Ziel gesehen wurde, rückte nun die Einheit in den Vordergrund. Auch dieser Wunsch nach Einheit in einer Nation darf als legitim gelten, zumal wenn sie Freiheit verheißt; denn der Mensch wird von Aristoteles zu Recht als ein „Zoon politikon" bezeichnet, ein Lebewesen, das auf eine verfaßte Gesellschaft hin angelegt ist, so daß er sich über Familie und Sippe hinaus auch zu größeren Gemeinschaften bis hin zum Staat organisiert.

Die in der Ausrichtung auf einen gemeinsamen Staat zusammengeschlossen sind, kann man als eine Nation verstehen. Zwar war „Natio" bei den Römern auch der Name der Geburtsgöttin, so daß „Natio" zunächst eine Geburts- und Herkommensgemeinschaft ausdrückte; aber dieser Aspekt ist bei modernen Nationen nicht mehr allein ausschlaggebend. Auch wenn sich eine Gemeinschaft in einer Staatengemeinschaft zusammenschließt, kann sie sich doch als eine Nation begreifen, wie die „Vereinigten Staaten von Amerika" belegen, die sich als „One nation under God" bekennen. Daß man zu einer solchen Gemeinschaft steht, sie schätzt und zu ihrer Einheit und ihrem Gedeihen beitragen will, ist wohl nicht nur hinzunehmen, sondern zu begrüßen. So gesehen ist wie der „Familiensinn" auch eine „nationale Gesinnung" gewiß nichts Schlechtes, sondern entspricht der entwickelten menschlichen Natur.

Allerdings hat jede Einheit nach der klassischen Philosophie zwei Seiten: Das „Eine" ist einerseits in sich ungeteilt, zum andern aber abgeteilt von jedem anderen. Das gilt auch von Vereinigungen: Indem man sich zusammenschließt, grenzt man sich zugleich von anderen ab, die nicht zu dieser Gemeinschaft zählen. Da ohnehin der Mensch von Natur aus Fremden mit Mißtrauen begegnet, führt diese Abgrenzung leicht zur Abwertung anderer Nationen. Dann geht nationale Gesinnung in Nationalismus über, der eine Gefahr für Menschlichkeit, ja für die Menschheit darstellt, zumal wenn er zum Massenphänomen wird. Ohnehin scheint die Massierung von Menschen deren böse Eigenschaften nicht nur zu

addieren, sondern zu multiplizieren. Aber der Nationalismus birgt noch die besondere Bedrohung, einen Gruppenegoismus zu verherrlichen, wie das Wort vom „sacro egoismo", dem „heiligen Egoismus" zeigt, dessen sich der vorfaschistische italienische Nationalismus rühmte.

Der gleichsam private Egoismus, durch den der einzelne seine Ziele durchzusetzen sucht, ohne dabei Rücksicht auf andere oder die Gemeinschaft zu nehmen, der er angehört, genießt in unserer Gesellschaft keinen guten Ruf. Das äußert sich selbst noch in so beiläufigen und eher ein Randphänomen des Egoismus berührenden Floskeln wie „Eigenlob stinkt". Daher kann diese eigensüchtige Einstellung auch kaum offen als Handlungsmaxime vertreten werden. Sie wird vielmehr meist verschwiegen und, wo sie sich nicht aus dem Bewußtsein verdrängen läßt, kaum mit gutem Gewissen dem eigenen Verhalten zugrunde gelegt. Keiner gilt vor sich und anderen also gern als Egoist.

Dagegen steht der Gruppenegoismus in weit besserem Ansehen, ohne daß man ihn freilich als Egoismus darstellt. Wer rücksichtslos die Interessen der eigenen Familie oder des „Clans" verfolgt, kann sogar außerhalb dieser Interessengruppen als fürsorglich gelten. Für seine „Klasse" zu „kämpfen" zählt nicht nur im Kommunismus als Akt der Solidarität; für das Vaterland zu sterben hielten bereits die Römer für „süß und ehrenvoll". Daß da immer eigene Interessen und Ziele gegen andere durchgesetzt wurden, meist ohne viel deren Rechte oder gar bloß deren Anliegen zu bedenken, störte die Verfechter dieser Haltung kaum, die immer wieder vertreten, propagiert und verherrlicht wird. Sie kann in sehr unterschiedlichen Arten auftreten, etwa auch unter dem Deckmantel der Sorge für die eigene Religion oder Rasse oder das eigene Geschlecht, wovon in der Geschichte etwa die verheerenden Auswirkungen in Religionskriegen oder im Rassismus zeugen. Neuerdings zeigt er sich – und bei weitem nicht nur auf dem Balkan oder bei der mörderischen Sippenfehde in Ruanda – auch wieder in der besonders verhängnisvollen Form des Nationalismus.

Der Gruppenegoismus ist in allen diesen Ausprägungen jedoch strikt abzulehnen, da er offenkundig gegen das christliche Grundgebot, gegen die allgemeinmenschliche Pflicht des Menschen zur Nächstenliebe verstößt, denn damit ist die Ausgrenzung und Behinderung der Freiheit anderer Menschen unvereinbar. Wir sollten daher solche Haltungen mit aller Deutlichkeit als üblen Egoismus bloßstellen, der nach Gesinnungsgenossen sucht und Gemeinschaftsbezüge entdeckt, die sonst kaum das Verhalten prägen; da fühlt man sich etwa plötzlich als Deutscher oder als Christ, aber das allein in der Opposition gegen Nichtdeutsche oder Nichtchristen. Damit kann man die Eigensucht in einem Gruppenegoismus verstecken, der als deutlich gefährlicher einzuschätzen ist als der zuvor genannte „private Egoismus". Die Ablehnung jedes Nationalismus wäre daher auch ein Dienst an der eigenen nationalen Gemeinschaft, am eigenen Volk, und ein Zeichen recht verstandener nationaler Gesinnung. *Albert Keller SJ*

Jacob Kremer

Was Jesus eigentlich wollte und heute will

Überlegungen zum Grundanliegen Jesu und dessen Rezeption in der Kirche

„Jesus verkündete das Reich Gottes, und gekommen ist die Kirche" („Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue"). Dieser 1902 von Alfred Loisy in der Auseinandersetzung mit Adolf v. Harnack formulierte Satz wird landläufig – entgegen der Aussageabsicht von Loisy – in dem Sinn verstanden, daß die Kirche lediglich ein schwaches, ja sogar entstellendes Surrogat für das von Christus verkündete Gottesreich sei, zwischen Jesus und Kirche also ein unüberbrückbarer Gegensatz bestehe. Eine scharfe Diskrepanz zwischen Jesus und der Kirche wird heute wie schon in der liberalen „Leben-Jesu-Forschung" von vielen Verfassern populärer Veröffentlichungen als sicheres Ergebnis der Bibelwissenschaft ausgegeben. Angesichts nicht zu leugnender Mißstände in der Kirchengeschichte und in dem Verhalten heutiger Christen fühlen sich nicht wenige dadurch in ihrem Mißtrauen gegenüber der Kirche bestätigt.

Im Rahmen dieses Artikels kann die vieldiskutierte Problematik des Verhältnisses zwischen Jesus und der Kirche nicht vollständig erörtert werden, ebensowenig wie der Begriff „Gottes Herrschaft". Statt dessen soll hier das Grundanliegen der Predigt Jesu, soweit sich dieses aus den vorhandenen Quellen erschließen läßt, in einer Zusammenschau dargelegt und mit dessen Wiedergabe in den Schriften des Neuen Testaments verglichen werden. Der Einblick in die Vorgangsweise der urkirchlichen biblischen Schriftsteller vermag uns schließlich zu helfen, den faktisch bestehenden Unterschied zwischen der Predigt Jesu und der kirchlichen Verkündigung richtig zu bewerten.

Methodisch wird dabei die von allen Bibelwissenschaftlern geteilte und vom Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich gutgeheißene Einsicht vorausgesetzt, daß unsere Evangelien von Autoren verfaßt wurden, die fest an Jesu Auferstehung von den Toten glaubten und diesen Glauben in ihre Wiedergabe der Botschaft Jesu einfließen ließen. Der heutige Leser, der sich Rechenschaft über seinen Glauben geben möchte (vgl. 1 Petr 3, 15), muß deshalb kritisch zwischen der ureigenen Predigt Jesu und ihrer urkirchlich geprägten Wiedergabe in den Evangelien unterscheiden (darauf verweist das Wort „eigentlich" in der Überschrift). Er muß außerdem mitbedenken, daß wir seit den Anfängen der Neuzeit vor ca. 500 Jahren die Texte der Bibel unter dem Einfluß eines geänderten Weltbilds anders lesen als vorher.

Jesu Grundanliegen: Proklamation der Königsherrschaft Gottes

1. Vorüberlegungen zum Begriff „Königsherrschaft" bzw. „Reich Gottes". Zentrales Thema der Predigt Jesu war – darin stimmen alle Bibelwissenschaftler überein – die „basileia tou theou", das heißt die „Königsherrschaft Gottes" bzw. das „Reich Gottes". Das griechische Wort „basileia" (wie auch dessen aramäisches Äquivalent und das lateinische „regnum") kann – ähnlich wie das alte deutsche Wort „Königtum" – sowohl die Herrschaftsform (Königsherrschaft) als auch den Herrschaftsbereich (Reich) bezeichnen. Was aber hat Jesus damit gemeint?

Dazu ist erstens folgendes zu bedenken: Wenn wir heute die geläufigen deutschen Übersetzungen „Königsherrschaft" bzw. „Reich" hören, verbinden wir damit bewußt oder unbewußt ganz bestimmte Inhalte, und zwar je nach unserer Erziehung und Bildung. So haben für viele Jugendliche die Wörter „Herrschaft" und „Reich" meist eine negative Bedeutung, während Ältere sie oft durchaus positiv bewerten, zumindest früher einmal positiv bewertet haben. Das wirkt sich auch auf dasVerständnis von „Herrschaft Gottes" oder „Reich Gottes" aus.

Welch unterschiedliche Bedeutungen damit verbunden werden können, lehrt ein Rückblick in die Geschichte. Augustinus betitelte im Jahr 410 sein großes Hauptwerk mit den Worten „De civitate Dei" („Über den Gottesstaat") und entwarf darin die große Konzeption der Weltgeschichte als Auseinandersetzung zwischen dem Reich des Bösen und dem Reich Gottes. Im Mittelalter prägten seine Gedanken die Idee vom „Reich Christi" (Regnum Christi) und verstand sich der Kaiser als „Vicarius Christi" hier auf Erden bis zu dessen Wiederkunft am Ende der Welt. In der Gegenreformation identifizierte der Catechismus Romanus „Reich Gottes" mit der römisch-katholischen Kirche, eine Auffassung, die bis vor einigen Jahrzehnten noch viele römische Theologen verteidigten. Einen ganz anderen Inhalt besaß „Reich Gottes", als Hegel, Schelling und Hölderlin 1790/91, in der Epoche der Aufklärung, ihre Freundschaft im Tübinger Stift mit der Devise „Reich Gottes" besiegelten und „mit der Losung ‚Reich Gottes!' voneinander schieden". Sie dachten dabei vor allem an die lebendige universale Verbundenheit und Einheit allen Seins mit Gott. Demgegenüber machten zu Beginn des 20. Jahrhunderts Exegeten erstmals auf die eschatologische Bedeutung dieses Begriffs aufmerksam, daß nämlich damit in der Bibel eine erst am Ende der Zeit verwirklichte Größe gemeint sei. Als Reaktion auf die frühere Überbetonung des Jenseits als Ziel unseres Lebens wurde schließlich in den letzten Jahren „Reich Gottes" vielfach mit Vorliebe in Katechese und Predigt verwendet, um die Bedeutung des christlichen Engagements auf dieser Erde zu betonen, das heißt die hier auf Erden schon zu verwirklichende gottgewollte Gerechtigkeit für alle (so auch in der Befreiungstheologie).

Die Formulierung „Herrschaft Gottes" bzw. „Reich Gottes" ist also keineswegs eindeutig, sondern *mehrdeutig* (polysem). Was der einzelne Leser darunter versteht, hängt wesentlich von der Epoche und seinem persönlichen „Code" ab.

Zweitens ist zu bedenken: Jesus hat, soweit dies der Bibel zu entnehmen ist, den Begriff „basileia tou theou" niemals eigens erklärt. Er setzte offensichtlich voraus, daß dieser seinen Zuhörern zumindest im allgemeinen Sinn bekannt war. Der Ausdruck selbst ist zwar im Alten Testament nicht belegt; allerdings findet sich dort die Verheißung: „JHWH (oder Gott) ist König", das heißt, JHWH erweist sich als König (vgl. Jes 52, 7). Auf der Linie dieser aus dem politischen Leben

entlehnten Sprache liegt auch die im jüdischen Schrifttum belegte Formulierung „Königsherrschaft Gottes" bzw. „Königsherrschaft der Himmel". Ein Beleg dafür ist das jüdische Gebet Qaddisch: „Er richte seine Königsherrschaft auf zu euren Lebzeiten, in euren Tagen und zu Lebzeiten aller vom Hause Israel." Diese Ausdrucksweise legte es nahe, die erwartete Gottesherrschaft bzw. das Reich Gottes nach Art eines irdischen Königtums (etwa des idealisierten Reiches Davids) aufzufassen. Inwieweit zur Zeit Jesu alle Juden damit die Erwartung eines nationalpolitisch verstandenen messianischen Reiches verbanden, ist umstritten. Nach Aussage der Apostelgeschichte (1, 6) hegten zumindest Jesu Jünger kurz nach Ostern noch eine solche Hoffnung. Allerdings lassen Texte aus DtJes 55, 3–5 (vgl. 60, 11.19f.; 65, 17) und Dan (2, 44; 7, 14) erkennen, daß Juden mit „Reich Gottes" eine Gesellschaftsform meinen konnten, die sich nicht bloß in vieler Hinsicht von den ungerechten Herrschaftssystemen ihrer Zeit unterscheidet, sondern auch unsere aus damaliger apokalyptischer Sicht völlig heillose irdische Welt übersteigt. Vermutlich klingt das auch in der jüdischen Wiedergabe mit „Himmelreich" an, die im Matthäusevangelium oft als Synonym für „Gottesreich" steht. Diese vermeidet nämlich nicht bloß das Aussprechen des Namens JHWH, sondern deutet mit „Himmel" zugleich eine die Erde übersteigende Universalität dieses Reiches an. Mehrere Texte in den Evangelien legen es nahe, die griechische Wortprägung „basileia tou theou" dort als Nomen actionis aufzufassen, als Bezeichnung für das Herrschen Gottes oder für Gott, der seine Herrschaft antritt (vgl. etwa die Einleitung: „Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mann Samen auf seinen Acker sät", Mk 4, 26). Das empfiehlt die Annahme, „basileia tou theou" als ein dem politischen Leben entlehntes Bildwort (Metapher) zu sehen, das in zeitgebundener Diktion ausspricht, was die Juden seit frühester Zeit von Gott erwarteten: daß JHWH sich als der machtvolle Retter Israels und der ganzen Welt erweise (vgl. „mehr als die Wächter auf das Morgenrot, wartet Israel auf JHWH" [Ps 130]). „Königsherrschaft" bzw. „Reich Gottes" umfaßte also zur Zeit Jesu unterschiedliche Inhalte: das königliche Reich Davids; ein über die Grenzen Israels hinausreichendes und sich von anderen Reichen unterscheidendes Reich; die rettende, helfende Macht Gottes für alle Unterdrückten. Wie jedes Bibelwort hat letztlich auch dieses mehrere Bedeutungsnuancen.

2. *Jesu eigenes Verständnis von Königsherrschaft bzw. Reich Gottes.* Wie Jesus selbst diesen Begriff im einzelnen verstand und welches Grundanliegen seines Wirkens er damit aussprach, kann nur durch eine sorgfältige Untersuchung seiner Aussagen festgestellt werden. Dazu ist es nötig, auf die Stellen zu achten, die am wenigsten eine urkirchliche Interpretation erkennen lassen.

Zunächst kommen dafür die Aussagen über die *Exorzismen* in Betracht. Es ist nämlich historisch unbestritten, daß Jesus während seines öffentlichen Wirkens Besessene geheilt hat. Dies wurde von den Gegnern nicht bestritten, wohl aber anders gedeutet (vgl. Mk 3, 22 par). Nach Jesu eigenen Worten waren seine Exor-

zismen Zeichen des mit seinem Auftreten verbundenen Anbruchs der Königsherrschaft Gottes: „Wenn ich im Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Reich Gottes zu euch gekommen" (Lk 11, 20; vgl. Mt 12, 28). Erhellt wird diese Aussage Jesu durch den alten Spruch, der als Reflex des Berufungserlebnisses Jesu gewertet wird: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Lk 10, 18; die Formulierung erinnert an das Spottlied über den König von Babel in Jes 14, 12: „Ach, du bist vom Himmel gefallen, du strahlender Morgenstern" [lat.: lucifer]). Daraus folgt: Für Jesus besteht die Königsherrschaft Gottes nicht in einer nationalpolitischen Befreiung Israels von der Macht Roms, sondern in der jetzt schon geschehenden Befreiung der Menschen aus der Macht des Bösen. Wie die Exorzismen konnte Jesus auch seine Krankenheilungen als Zeichen der Befreiung aus der Macht Satans und somit als Anbruch der Gottesherrschaft deuten (z. B. Lk 13, 16; vgl. die Rede vom „Satansengel" in 2 Kor 12, 7). Er verstand sie als eine Verwirklichung des in den Texten der jüdischen Bibel immer wieder angekündigten rettenden Eingreifens Gottes. Der Gegenpol zur Königsherrschaft Gottes ist also nicht etwa die Herrschaft Roms, sondern die – dem damaligen Verstehenshorizont entsprechend – mythisch vorgestellte Macht des Bösen, die Menschen versklavt und ihrer Freiheit beraubt. Dabei ist zu beachten, daß auch die Inhaber staatlicher Macht in der Antike aus jüdischer Sicht mit dämonischen Mächten in eins gesetzt werden konnten (vgl. 1 Kor 2, 8).

Weitere Aspekte des Verständnisses Jesu von der Königsherrschaft Gottes erhellt die Vaterunserbitte: „*Dein Reich komme*" (Mt 6, 10; Lk 11, 2). Darin kommt erstens zum Ausdruck, daß nach Jesu Auffassung die mit seinem Wirken schon angebrochene Gottesherrschaft zugleich noch aussteht. Jesu Bitte weckt nämlich – ganz auf der Linie alttestamentlicher Erwartungen – die Hoffnung auf das zukünftige Kommen des Gottesreichs als einer neuen, ganz durch Gottes Herrschaft bestimmten Epoche. Indem Jesus dazu anleitet, um das Kommen des Reiches zu bitten, gibt er zweitens zu erkennen: Das Kommen der Gottesherrschaft liegt letztlich in der Hand Gottes und nicht in der Macht des Menschen. Dies besagt auch die enge Zusammengehörigkeit mit der Bitte: „Geheiligt werde dein Name": Durch das Kommen der Königsherrschaft Gottes wird Gott seinen durch die Sünde Israels entweihten Namen heiligen, indem er sein Volk aus der Gefangenschaft heimholt (vgl. Ez 36, 22 ff.). Dadurch sollen die Menschen befähigt werden, Gottes Namen nicht mehr zu verfluchen, sondern zu heiligen und zu preisen. Diese Bitte lehrt drittens: Es geht Jesus bei der „Königsherrschaft Gottes" um die Herrschaft dessen, der mit „Vater" (Abba) angeredet werden darf. Dadurch unterscheidet sich die Königsherrschaft Gottes – ganz auf der Linie prophetischer Verheißungen – wesentlich von irdischen Reichen, die auf der Herrschaft von Menschen beruhen, die über andere herrschen und diese nicht selten tyrannisieren. Jesus hat zudem Gott selbst vermutlich niemals „König" genannt und nicht mit Königen oder Herrschern verglichen (Mt 5, 35 stammt ein-

deutig aus der Feder des Evangelisten. Die Anrede „Herr des Himmels und der Erde" neben „Vater" in Mt 11, 25par scheint eine Ausnahme zu sein).

Sehr aufschlußreich für Jesu Verständnis von der Königsherrschaft Gottes sind die *Gleichnisse*. Durch sie will Jesus aber seine Hörer nicht im einzelnen über die Königsherrschaft Gottes informieren oder theoretisch belehren; er will vielmehr einladen, sich für diese gegenwärtig zu öffnen, ihr Raum zu geben und sich ihr nicht zu versperren. (In diesem Punkt ist übrigens besonders zwischen der ursprünglichen jesuanischen Fassung der Gleichnisse und Parabeln und ihrer späteren urkirchlichen Ausdeutung zu unterscheiden.)

So fordert Jesus im Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3–9) seine Hörer auf, sich nicht dadurch irremachen zu lassen, daß der Anbruch der Gottesherrschaft noch nicht überall zu erkennen ist; sie sollen trotz des scheinbaren Mißerfolgs auf die Frucht der Predigt hoffen. Ähnlich lädt er durch das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26–29) ein, mit dem Faktor Zeit zu rechnen: Wie der Sämann zum gegebenen Zeitpunkt die Ernte beginnen kann, wird auch die Gottesherrschaft zu der für sie von Gott bestimmten Zeit kommen. Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig (Mt 13, 31–33) verweisen ebenfalls auf die Spannung zwischen dem kleinen Anfang und der noch ausstehenden Vollendung.

Mehrere Gleichnisse fordern, angesichts des Anbruchs der Königsherrschaft Gottes nicht tatenlos zu bleiben, sondern „die Gottesherrschaft zu suchen" (Mt 6, 33par), das heißt, sich um die Teilhabe daran durch ein Verhalten zu bemühen, das ganz von dem Gedanken des Einbruchs der Gottesherrschaft getragen ist, so das Gleichnis vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle (Mt 13, 44–46), die Parabeln von den Talenten bzw. Minen (Mt 25, 14–30par) und den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16); hierher gehören auch die Gleichnisse, die zur Wachsamkeit aufrufen (Lk 12, 35–48).

In der Parabel vom verlorenen Sohn wie auch in den Gleichnissen von der verlorenen Drachme und dem verlorenen Schaf (Lk 15, 1–32) verteidigt Jesus seine Zuwendung zu den Sündern und Verlorenen; dabei läßt er zugleich durchscheinen, wer dieser Gott ist, dessen „Reich" er ankündigt: nicht ein autoritärer Herr, sondern der Vater und Hirt, der den Verlorenen nachgeht (vgl. auch die Parabel vom großen Gastmahl Lk 14, 16–24). In diesen Bildern klingt auch an, daß die Gottesherrschaft eine neue Weise des Zusammenlebens ermöglicht, was das gemeinsame Mahl symbolhaft besonders ausdrückt: „Viele werden vom Aufgang und Niedergang kommen und in der Königsherrschaft der Himmel mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch sitzen" (Mt 8, 11).

Einige Parabeln (die sogenannten Krisisgleichnisse) lassen erkennen, daß die Hörer Jesu sich der ihnen angebotenen Gottesherrschaft verschließen konnten und verschlossen haben, so in der erwähnten Parabel vom großen Gastmahl (Lk 14, 16–24; sehr betont in der mt Wiedergabe 22, 1–10), besonders eindrucksvoll in der Parabel von den bösen Winzern (Mk 12, 1–12). Sie spiegeln u. a. das Echo

wider, das Jesu Predigt fand: positiv und negativ. Hier wird deutlich, daß Jesu Ankündigung der Gottesherrschaft die Hörer vor eine Entscheidung stellte. Es geht darum, das Leben nicht ohne Rücksicht auf Gott oder die Mitmenschen zu gestalten und sich durch einen solchen Egozentrismus dem Geschenk Gottes zu verschließen. Jesus war also nicht bloß der „liebe Menschenfreund", der keinem etwas abforderte. Zu seiner Predigt der Gottesherrschaft gehören auch harte Gerichtsworte, zum Beispiel die Weherufe über Chorazin, Betsaida und Kafarnaum (Lk 10, 13–15; Mt 11, 21–24). Allerdings tritt die Gerichtspredigt bei Jesus – anders als bei Johannes dem Täufer – im Vergleich zur Ankündigung von Gottes Heilshandeln auffallend zurück.

Wie Jesus das zentrale Thema seiner Predigt auffaßte, verdeutlicht auch *sein eigenes Verhalten und Wirken.* So war seine Hinwendung zu den Kranken, Armen und Sündern, zu allen also, die auf der Schattenseite dieses Lebens stehen, von der Überzeugung getragen, daß diese mit seinem Auftreten jetzt schon, anfanghaft an der Königsherrschaft Anteil erhalten können. Die Seligpreisungen der Armen, Hungernden, Trauernden (und wohl auch der Verfolgten) verheißen diesen Bedrängten sodann die volle Teilhabe an der Gottesherrschaft für die Zukunft (Mt 5, 3–10). Hier kommt seiner Mahlgemeinschaft mit den Jüngern, aber auch mit den Sündern eine große Zeichenhaftigkeit zu. Dabei setzt Jesus voraus, daß die Mahlteilnehmer sich irgendwie durch ihre Bereitschaft zur Umkehr auf seine Botschaft eingelassen haben. Es ist demnach ein Irrtum, wenn behauptet wird, Jesus habe in seiner Verkündigung keine Anforderungen gestellt.

Aufschlußreich ist ferner Jesu eigene radikale Lebensweise: Ehelos, arm und ohne Streben nach menschlicher Anerkennung war er unermüdlich als Wanderprediger tätig. Nach seiner Ansicht bricht die Königsherrschaft Gottes, so sehr sie Gottes eigene Tat ist, nicht ohne jede menschliche Mithilfe an. Jedenfalls lehrt dies die Berufung von Jüngern und die Annahme der dienenden Hilfe von Frauen: Die Verwirklichung seines Grundanliegens bedarf der Mitarbeit von bevollmächtigten Helfern, die zu radikaler Nachfolge bereit sind, zum Beispiel zum Verzicht auf die Familie (vgl. Lk 9, 58), ja für die Zeit des Wirkens Jesu auch auf die Ehe (Lk 14, 26), aber auch zum Inkaufnehmen von Verleumdung und sogar des Martyriums (Mk 8, 34 f. par).

Dabei bleibt für den Historiker offen, wie sich Jesus die Verwirklichung der Gottesherrschaft als Frucht seines Wirkens und des seiner Mitarbeiter im einzelnen vorstellte. Vermutlich wollte er jüdischer Erwartung gemäß durch seine Predigt (unterstützt von Jüngern) das zerstreute Volk Israel sammeln und zur Umkehr rufen, um so das Hereinbrechen des Reiches Gottes und dessen Ausbreitung von Jerusalem aus zu ermöglichen. Inwieweit Jesus während seines irdischen Wirkens an dessen Fortführung nach seinem Tod durch die Jünger in einer „Kirche" dachte und sie darauf konkret vorbereitete, ist nicht leicht festzustellen, wurde aber früher aus einer unkritischen Lektüre heraus meist gefolgert.

Auf Jesu Verständnis der Gottesherrschaft fällt schließlich dadurch Licht, daß er seinen Tod als Konsequenz seiner Tätigkeit im Gehorsam gegenüber dem Vater angenommen hat (vgl. sein Gebet in Getsemani Mk 14, 36: „Abba, dir ist alles möglich. Trag diesen Kelch von mir weg; aber nicht, was ich will, sondern was du willst"). Der Anbruch der Gottesherrschaft bedeutete also für Jesus und seine Jünger nicht einfach Erfolg ihres Bemühens. Die Evangelien enthalten mehrere Worte, die Jesu Enttäuschung und seine Klage über den Mißerfolg wiedergeben: „Jerusalem, Jerusalem... wie oft wollte ich deine Kinder um mich scharen, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt, ihr aber habt nicht gewollt" (Mt 23, 37par; Lk 13, 34; vgl. Lk 19, 41). Jesus selbst sah allerdings in diesem Scheitern keine Widerlegung seiner Predigt; er hoffte vielmehr auf die zukünftige Verwirklichung seines Grundanliegens, wie das in seinem Kern sicher von Jesus gesprochene Wort beim Abschiedsmahl belegt: „Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis ich es neu trinken werde in der Königsherrschaft Gottes" (Mk 14, 25). In Verbindung damit ist die den Abendmahlshandlungen (Darreichen von Brot und Wein) zugrundeliegende positive Deutung seines Sterbens zu sehen. Dies gilt unabhängig von der Frage, wieweit die Abendmahlsworte im einzelnen als seine ureigenen Worte bewertet werden können.

3. Bewertung des Grundanliegens Jesu. Als Folgerung aus den angeführten Stellen kann für Jesu eigenes Verständnis der Königsherrschaft Gottes und damit seines Grundanliegens zusammenfassend festgehalten werden: Jesus war aufgrund eines ungewöhnlichen Sendungsbewußtseins überzeugt, daß mit seinem Auftreten das von seinen Landsleuten ersehnte Eingreifen Gottes in die Geschichte ihres Volkes schon angebrochen ist, das heißt, Gott selbst sich als König und Herr dieser Welt erweist; nach Jesu eigenen Worten sollte aber dieses Kommen und Königsein Gottes nicht sofort zur Vollendung gelangen. Vermutlich rechnete er als Mensch seiner Zeit damit, daß diese Vollendung in Verbindung mit der Bekehrung und Sammlung Israels bald eintreten werde. Jesu Hauptanliegen war es, seinen Zeitgenossen diese Nähe Gottes anzukünden. Für die Menschen von damals hieß das: Gott steht zu seinen in der Geschichte Israels ergangenen Verheißungen, sich als der Retter seines Volkes zu erweisen; er läßt sein Volk trotz der Verstrickung in Sünde und menschliches Elend nicht im Stich; er selbst schafft ihnen mit Jesu Auftreten einen neuen Lebensraum, der die Grenzen irdischer Existenz übersteigt, mag dies auch ganz anders geschehen, als viele sich das damals vorstellten. Durch seine auf der Linie der alttestamentlichen Propheten liegende Proklamation der Gottesherrschaft bzw. des Gottesreiches unterscheidet sich Jesus von anderen Religionsstiftern wie Buddha und Mohammed mit ihren hohen ethischen Weisungen, aber auch von den Philosophen und Dichtern mit ihren tiefgründigen Einsichten.

Obgleich dieses Gottesreich nach Jesu Überzeugung wesentlich Werk Gottes, des Vaters und Anwalts der Armen ist, wird es den Menschen nicht automatisch

zuteil; sie können sich Gott und seinem königlichen Kommen öffnen, aber auch verschließen. Darum verband Jesus mit seiner Ankündigung der Gottesherrschaft auch die Aufforderung, sich in engem Anschluß an die Weisungen der Tora ganz auf Gott einzulassen. Dies gehört wesentlich zu dem, was Jesus damals wollte. Durch die Betonung des Hauptgebots, der Verbindung von Dtn 6, 4f. mit Lev 19, 18 zeigt er, daß die ganze Tora unter diesem Aspekt zu verstehen und zu befolgen ist. Nicht zu übersehen ist, daß Jesus das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe auf die Liebe zu allen, selbst zu den Feinden ausdehnte (Mt 5, 43–48; Lk 6, 27–36). Hierher gehört auch, daß Jesus das Verhalten der offiziellen Autoritäten seiner Zeit, die größten Wert auf die formale Beobachtung der Tora legten, scharf kritisierte und von den Jüngern verlangte, nicht auf Macht und Herrschaft über andere aus zu sein (vgl. Mk 10, 42–45; Lk 22, 25–27).

Angesichts des frühen Todes Jesu stellen sich für uns – wie schon für die Jünger – die Fragen: Hat der Prophet aus Nazaret sich nicht geirrt? War er mit der Hoffnung auf den baldigen Anbruch der Gottesherrschaft nicht das Opfer einer Illusion? Ist er mit dem, was er wollte, nicht völlig gescheitert? Welchen Sinn hat es dann, sich noch darauf einzulassen? Diesen Fragen müssen sich heute alle stellen, die das Weitergehen seiner Predigt in der Kirche außer acht lassen und sich einzig auf das berufen, was Jesus in seinem irdischen Leben wollte.

Die urkirchliche Weitergabe der Predigt Jesu

Die Jünger Jesu wie auch die Frauen um Jesus waren nach anfänglicher Enttäuschung über das schmachvolle Ende ihres Meisters fest davon überzeugt, daß der Gekreuzigte lebt und sein Werk weitergeht, wie er es selbst angedeutet hatte. Zu dieser historisch unbestreitbaren Überzeugung gelangten sie nach ihren eigenen Angaben durch Begegnungen mit dem Auferstandenen. Die Jünger wurden darin auch bestärkt durch das Nachsinnen über die Aussagen der ganzen Bibel („gemäß den Schriften"), die sie im Licht der Ostererfahrungen dem damaligen Umgang mit der Bibel entsprechend interpretierten; bestärkt wurden sie aber auch durch die Reflexion über Jesu eigene Worte, besonders den beim letzten Abendmahl geäußerten eschatologischen Ausblick (Mk 14, 25) und die mit dem Darreichen von Brot und Wein verbundenen Hinweise auf die Heilsbedeutung seines Todes. Getragen von dieser Überzeugung haben sie Jesu Predigt von der Gottesherrschaft, an der sie schon vorher beteiligt waren, als durch den Auferstandenen neu dazu ausgesandte Apostel weitergeführt (vgl. Apg 1, 3; 8, 12; 19, 8; 28, 31; auch 20, 24). Älteste Belege dafür bieten die Texte der sogenannten „Logienquelle" (Q), die von den Exegeten aus den Übereinstimmungen von Mt und Lk (gegen Mk) erschlossen wird. Sie enthalten im Blick auf die kirchliche Mission wiedergegebene Worte Jesu (z. B. Lk 10, 2–16) und die Aussage über die

heilsgeschichtliche Sicht der seit Jesus bis in die Gegenwart reichenden Gottesreichverkündigung: „Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes; von da an wird die Gottesherrschaft verkündet" (Lk 16, 16; vgl. Mt 11, 12f.).

1. Resümee der Predigt Jesu in Mk 1, 15. Verwandt mit diesen sehr alten Zeugnissen für die Fortführung der Reich-Gottes-Predigt Jesu in der Urkirche ist das Resümee der Predigt Jesu, das der Evangelist Markus im Eingang seines Buchs überliefert, indem er vermutlich auf eine vorgegebene Tradition zurückgreift: „Erfüllt ist die Zeit, nahegekommen die Gottesherrschaft; kehrt um und glaubt an das Evangelium!" Es handelt sich nach Ansicht der meisten Exegeten nicht um eine buchstäbliche Wiedergabe Jesu ureigener Worte, wohl aber um deren getreue Zusammenfassung und Verdeutlichung im Licht der Ostererfahrungen. Im einzelnen wird damit ausgesprochen:

„Erfüllt ist die Zeit": Die bisherige Zeit wird demnach zusammengefaßt als „die Zeit" der Verheißung. Die Geschichte Israels war bekanntlich geprägt von dem Warten auf das Kommen JHWHS (vgl. Ps 130) und die Erfüllung der im Lauf der Geschichte von den Propheten ausgesprochenen Verheißungen. Mit der Predigt Jesu hat nach diesem Wort, das von einem hohen Sendungsbewußtsein zeugt, der letzte Abschnitt der Heilsgeschichte begonnen. Was Jesus verkündete, ist also das, worauf frühere Propheten hingewiesen und viele Fromme gewartet haben. Eine szenische Veranschaulichung dieses Satzes bietet die Schilderung von Jesu erstem Auftreten in der Synagoge zu Nazaret (Lk 4, 16–27).

„Nahegekommen ist die Gottesherrschaft": Die von den Propheten verheißene und im Judentum erwartete „Königsherrschaft Gottes" ist demnach mit Jesu Auftreten schon nahegerückt, aber noch nicht ganz verwirklicht. Die Formulierung „nahegekommen" spricht in knapper Form das oben für die Predigt Jesu festgestellte „Schon" und „Noch nicht" des Anbruchs der Gottesherrschaft aus. Der Begriff „basileia tou theou" wird hier vom Evangelisten (bzw. Jesus) als bekannt vorausgesetzt. Im Kontext des MkEv wird er durch mehrere oben schon herangezogene Worte Jesu verdeutlicht: Es handelt sich um keine rein politische, sondern eine zwar innerweltliche, aber zugleich das irdische Leben übersteigende Größe. Möglicherweise hat der Evangelist die Verwirklichung dieser Gottesherrschaft, wie das Gespräch vor der Verklärung voraussetzt, schon in Verbindung mit Jesu Auferstehung gesehen: „Amen, ich sage euch, von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes in Macht gekommen ist" (Mk 9, 1). Viel zuwenig wird beachtet, daß im MkEv als Synonym für Königsherrschaft Gottes „ewiges Leben" steht: „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erben?" (Mk 10, 17; vgl. die parallele, abschließende Formulierung: „Wie schwer ist es für die Reichen, in das Reich Gottes einzugehen?" [10, 23f.]). „Königsherrschaft Gottes" bezeichnet daher nach der verdeutlichenden Interpretation des Evangelisten die durch Jesu Auferstehung ermöglichte Teilhabe an seinem diese Welt übersteigenden Leben.

„Kehrt um“: Die Nähe der Gottesherrschaft fordert von den Hörern nicht bloß ein „Umdenken“ (griech. metanoein), sondern eine Umkehr (hebr. šub). Sie befinden sich demnach auf einem falschen Weg und leben nicht so, wie es dem bevorstehenden Anbruch der Königsherrschaft Gottes entsprechen müßte. Sie sind Sünder und als solche verloren: „Wenn ihr nicht umkehrt, seid ihr alle verloren“ (Lk 13, 3; vgl. die ernste Predigt des Täufers mit der Androhung eines Strafgerichts). Worin das Fehlverhalten besteht, veranschaulicht die mk Wiedergabe mancher Gleichnisse Jesu: das Ersticken des Wortes Gottes in den Sorgen und im Reichtum (Mk 4, 13–20); das vom Evangelisten besonders hervorgehobene gottwidrige Verhalten der bösen Winzer (Mk 12, 1–12); mangelnde Wachsamkeit (Mk 13, 33–37). Als sündiges Verhalten tadelt Jesus im MkEv aber auch die formalistische Gesetzesauslegung seiner Gegner (Mk 3, 1–5; 7, 1–23), womit er das Bemühen verurteilt, sich nach eigener Auslegung der Tora, ohne Hinhören auf die eigentliche Weisung Gottes, ein erfülltes Leben zu schaffen.

„Glaubt an das Evangelium“ (oder „glaubt aufgrund des Evangeliums“): Positiv fordert Jesus nach dieser österlichen Wiedergabe seiner Worte damit den Glauben an seine frohe Botschaft: sich darauf einzulassen, daß Gott sich jetzt in einzigartiger Weise um sein Volk kümmert und das verheißene Heil wirkt. Dies bedeutet für die Hörer, ganz auf der Linie des AT: auf Gott hören, an ihn glauben (vgl. Jes 7, 9), sich für ihn öffnen und von ihm Rettung erwarten. Als eine gläubige Haltung bezeichnet Jesus im MkEv die empfangende Haltung eines Kindes (Mk 10, 15: „Wer die Gottesherrschaft nicht aufnimmt wie ein Kind“). Auf dem Weg dahin befindet sich auch der nach dem Hauptgebot fragende Schriftgelehrte (Mk 12, 34: „Du bist nicht weit vom Gottesreich“). Im Kontext des MkEv ruft Jesus (nach der Wiedergabe des Evangelisten) damit zugleich zum Glauben an das „Evangelium“ auf (vgl. 1, 1), um dessentwillen die Jünger alles verlassen (8, 35; 10, 29) und das in der ganzen Welt verkündet werden soll (13, 10; vgl. 14, 9). Dessen Inhalt ist nach der Auffassung des Evangelisten Jesu Wirken, Sterben und Auferstehen (vgl. 1, 1). Mit dem Ruf „Glaubt an das Evangelium“ lädt darum letztlich der auferstandene Herr die Leser des Evangeliums zum Glauben an ihn ein; er ist „der geliebte Sohn“, auf den alle hören sollen (9, 7); er ist „der Sohn Gottes“ (1, 1.11; 15, 39).

Daß nach Mk die Aufforderung „und glaubt an das Evangelium“ in dem vollen nachösterlichen Sinn zu verstehen ist, deutet die Einleitung des Resümees an: *„kam Jesus nach Galiläa und verkündete das Evangelium Gottes“* (1, 14). Jesu Predigt wird hier als eine prophetische Verkündigung gedeutet, wie der Bezug auf Jes 52, 7 erkennen läßt: „Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König.“ „Evangelium Gottes“ ist demnach nicht bloß die Botschaft, die JHWH und sein Königtum zum Inhalt hat, sondern zugleich die von Gott stammende frohe Botschaft. Aus der Sicht des

Evangelisten erhält Jesu Ankündigung der Gottesherrschaft dadurch ein besonderes Gewicht. Wer diese Botschaft ablehnt, zieht sich das Gericht zu (vgl. das harte Urteil über die bösen Winzer [Mk 12] und die Zurückweisung durch den Menschensohn im Endgericht 8, 38). Das gilt aus der Sicht des Evangelisten, der nicht bloß über die Vergangenheit informieren will, auch für das in der Kirche gegenwärtig ergehende „Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes" (1, 1).

2. *Die Neuinterpretation (relecture) der Predigt Jesu in den paulinischen Schriften.* Sehr aufschlußreich für die kirchliche Fortführung der Gottesreichverkündigung Jesu ist ein kurzer Blick in die paulinischen Schriften. Bekannt ist, daß das Thema „Königsherrschaft Gottes" in den Paulusbriefen keine große Rolle spielt. Bedeutet dies einen Abfall von der Predigt Jesu? In diesem Sinn wurde oft der eingangs zitierte Satz von Alfred Loisy aufgefaßt: „Jesus verkündete das Reich (Gottes), und gekommen ist die Kirche." Nicht selten wird heute daraus eine Rückkehr hin zur ureigenen Verkündigung Jesu gefordert. Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch, wie unberechtigt solche Kritik an den paulinischen Aussagen ist.

Der Apostel Paulus erwähnt mehrmals, wohl im Anklang an die Verkündigung Jesu, Bedingungen für das Erben der Gottesherrschaft (1 Kor 6, 9f.; 15, 50; Gal 5, 21; dazu gehören auch Röm 14, 15: „denn die Gottesherrschaft besteht nicht in Speise und Trank", und 1 Kor 4, 20: „denn nicht im Wort ist die Gottesherrschaft, sondern in Kraft"). Einmal steht in seinen Briefen „Königsherrschaft Gottes" ausdrücklich als Bezeichnung für die verheißene Teilhabe an der himmlischen Herrlichkeit: „damit ihr Gottes würdig lebt, der euch beruft zu seiner Königsherrschaft (basileia) und Herrlichkeit (doxa) (1 Thess 2, 12). Auf die Teilhabe am Leben des Auferstandenen ist auch die Aussage über die Auferstehung der Toten bezogen: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben, und das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche" (1 Kor 15, 50). Dies entspricht der Gleichsetzung von „Königsherrschaft Gottes" mit „ewigem Leben", die schon, wie oben erwähnt wurde, im MkEv belegt ist.

In der apokalyptischen Schilderung von 1 Kor 15, 24 schreibt Paulus von der Übergabe der Herrschaft an Gott den Vater: „Wenn er aber die Basileia dem Gott und Vater übergibt." Zugrunde liegt dort die Auffassung, daß dem Sohn dank seiner Erhöhung eine Herrschaftsstellung anvertraut ist, bis er alle Mächte unterworfen hat (15, 25; vgl. Ps 110, 1). Diese Aussage fußt auf der urkirchlichen Überzeugung, daß der Gekreuzigte Jesus von Nazaret durch seine Auferweckung zum „Sohn Gottes in Macht" bestellt wurde (Röm 1, 3f.; vgl. Apg 2, 36: „zum Kyrios und Christos gemacht"): Durch Jesu Auferstehung und Inthronisation wurde die von Jesus angekündigte Gottesherrschaft in einer einzigartigen, wenn auch noch nicht vollendeten Weise verwirklicht. An die Stelle des Evangeliums von der Nähe der Gottesherrschaft tritt darum bei Paulus das Evangelium von Jesus Christus, ganz auf der Linie der auch dem MkEv zugrundeliegenden Auffassung. Vor-

nehmlicher Hauptinhalt seiner Predigt ist daher die Verkündigung Christi, des gekreuzigten und auferstandenen Herrn (1 Kor 1, 23; 2, 2).

Als eine besondere Weiterführung (relecture) der Predigt Jesu vom Reich Gottes können die paulinischen Aussagen über die „Gottesgerechtigkeit" gelten, die uns durch das Evangelium „enthüllt" wird (Röm 1, 16f.). Auch diese Ausdrucksweise setzt die Erkenntnis voraus, daß in Christi Tod und Auferstehung die angekündigte Gottesherrschaft schon anfanghaft verwirklicht wurde (s. oben) und die Hörer des Evangeliums darum jetzt durch das Wirken Gottes persönlich aus ihrer Verstrickung in die Sünde befreit und – in der Sprache des Paulus – dank Jesu Tod und Auferstehung aus Gnade „gerechtfertigt" wurden (vgl. Röm 3, 24; 4, 25), ja alle zu „Gottes Gerechtigkeit" werden (2 Kor 5, 21). Dank ihres Glaubens und dessen Konkretisierung in Taufe und Eucharistie erhalten sie nämlich jetzt schon auf einzigartige Weise Anteil an dem Leben des Auferstandenen: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir haben alle teil an dem einen Brot" (1 Kor 10, 16f.). Als mit dem einen Geist Erfüllte bilden die Getauften die „Kirche", den „Leib Christi" (1 Kor 12, 12.27), bzw. sind sie „ein Leib in Christus" (Röm 12, 5).

Wenn auf Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft in den Tagen nach seiner Auferstehung die Kirche folgte, ist dies also keine Fehlentwicklung, sondern die Folge seiner Auferstehung und der damit beginnenden neuen Epoche in der Heilsgeschichte. (Es ist wohl kein Zufall, wenn die Bedeutung der Kirche als Frucht der Auferstehung Jesu bei jenen Theologen unterbewertet wird, die in Jesu Auferstehung vornehmlich oder nur eine Bestätigung seiner Gottesverkündigung sehen, nicht aber die dadurch bewirkte Erlösung und Neuschöpfung der Menschheit.) Damit ist nicht gesagt, daß die Kirche einfach mit dem Reich Gottes identisch ist, wie dies oft behauptet wurde. Sie ist aber der Ort, wo die Gottesherrschaft auf eine besondere zeichenhafte Weise in dieser Welt verwirklicht wird. Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben sie deshalb mit Otto Semmelroth als „Ursakrament" bezeichnet. Aus dem theologischen Begriff von Kirche als „Leib Christi" folgt auch nicht, daß damit jede konkrete Erscheinungsweise der Kirche legitimiert ist, an der so viele oft Anstoß nehmen und deshalb die Kirche generell ablehnen.

Eine eigene Weiterführung (erneute relecture) fand die paulinische Sicht von der österlich-anfanghaften Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes in den jüngeren, deuteropaulinischen Briefen. Dort ist erstmals ausdrücklich vom „Reich Christi" die Rede, in das die Getauften hineinversetzt sind (Kol 1, 13; vgl. Eph 1, 20ff.). Die christlichen Hörer des Evangeliums sind ja in einer ganz anderen Situation als die Hörer Jesu. Durch ihre Taufe haben sie jetzt schon Anteil an der sonst erst für die Zukunft verheißenen Frucht seines Heilswerks (präsentische Eschatologie). Daß eine solche Verkündigung zu einem falschen Enthusiasmus und zur Leugnung der noch ausstehenden Vollendung verleiten konnte, be-

legt die Zurückweisung von Irrlehrern in 2 Tim 2, 17 b. 18: „zu ihnen gehören Hymenäus und Philetus, die von der Wahrheit abgeirrt sind und behaupten, die Auferstehung sei schon geschehen".

3. Die Übersetzung der Reichgottespredigt Jesu in den johanneischen Schriften. Ähnlich wie Paulus bietet der Verfasser des Vierten Evangeliums in enger Anlehnung an die alte Jesusüberlieferung zwei Worte über die Gottesherrschaft: die Gottesherrschaft „sehen" bzw. in sie „hineingehen" (Joh 3, 3.5). Dabei ist „Gottesherrschaft" der theologischen Sicht des Johannesevangeliums entsprechend wohl ganz präsentisch aufgefaßt. Es fehlt im Vierten Evangelium jeder Hinweis auf das noch ausstehende Anbrechen des Gottesreichs, da es für den von Jesu Auferstehung und Erhöhung überzeugten Evangelisten jetzt schon da ist. Wie die deuteropaulinischen Briefe (z. B. Kol 1, 13) kennt der Verfasser des Vierten Evangeliums auch die Auffassung vom „Reich Christi" („mein Königreich ist nicht von dieser Welt" 18, 36), die dazu führt, Jesus ausdrücklich die Königswürde zuzuerkennen: „Du sagst es, ich bin ein König" (18, 37).

Im gläubigen Wissen darum, daß Jesus „die Auferstehung und das Leben" ist (Joh 11, 25) und er jedem Glaubenden jetzt schon Anteil an seinem Leben schenkt, spricht Christus im Johannesevangelium meist anstelle von „Herrschaft Gottes" nur von „Leben" bzw. „ewigem Leben". Gemeint ist damit nicht bloß das nach dem irdischen Sterben beginnende Leben, sondern das dem Glaubenden jetzt schon zuteil werdende, das allerdings durch den Tod nicht mehr geraubt wird. Ziel der Sendung Jesu ist darum nach den Worten des Vierten Evangelisten nicht mehr die Ankündigung der nahen bzw. angebrochenen Gottesherrschaft, sondern die Verheißung des wahren Lebens: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es im Überfluß haben" (10, 10; vgl. 20, 31: „damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen"). Hellenistischem Empfinden gemäß geht es dabei nicht in erster Linie um das zukünftige Heil der Gemeinschaft, sondern des einzelnen, ohne daß damit der Bezug zur Gemeinschaft ausgeschlossen wird (vgl. die Aussagen über die „eine Herde" [10, 16] und das Gebet um die Einheit [17, 20–23]).

In der Offb, der eine Nähe zur joh Gemeinde zuerkannt werden kann, wird das alte Thema von der Gottesherrschaft, verbunden mit dem Thema der Christus verliehenen Herrschaft, in einer für diese bibeltheologische Zusammenschau aufschlußreichen Weise aufgegriffen. Zum einen werden die Adressaten als Teilhaber an der „Herrschaft" Christi angesprochen (1, 6.9; vgl. 5, 10). Zum anderen wird in zwei Hymnen besungen, daß nach Überwindung der Feinde die Herrschaft Gottes jetzt schon Wirklichkeit geworden ist: „Jetzt ist er da, der rettende Sieg und die Herrschaft unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten" (12, 10). Sehr ausgeprägt heißt es gegen Ende des Buchs: „Halleluja! Denn König geworden ist der Herr, unser Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung. Wir wollen uns freuen und jubeln und ihm die Ehre erweisen" (19, 6 f.). Aus der Sicht

des Sehers ist die für das Ende der Geschichte erhoffte Gottesherrschaft im Himmel schon verwirklicht, was alle ermutigt, ihre Hoffnung auf sie zu setzen. Der hohen Christologie dieses Buchs entsprechend ist sie engstens verbunden, ja eins mit der Königsherrschaft Christi: „Nun gehört die Herrschaft über die Welt unserem Herrn und seinem Gesalbten, und er wird herrschen in alle Ewigkeit" (11, 15). Diese Texte im letzten Buch der Bibel lassen verstehen, was die Aussagen anderer apokalyptischer Worte (z.B. Mk 13, 24–26; 1 Kor 15, 23–28) ebenfalls andeuten: Der Tag der Parusie bringt die volle Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes und damit dessen, was Jesus in seinem irdischen Wirken gewollt hat: die durch Gott und Christus ermöglichte Errettung aus jeder Macht, die unser Leben bedroht und einengt, das Leben in Fülle und Frieden (vgl. die Bilder vom neuen Jerusalem und der neuen Erde in Offb 21 f.).

Die bleibende Bedeutung der Gottesreichpredigt Jesu und ihrer Weitergabe in den Kirchen

Nach diesem Überblick über das Grundanliegen der Predigt Jesu und dessen Weitergabe in der kirchlichen Christusverkündigung können einige Ergebnisse zusammengefaßt und die bleibende Bedeutung sowohl der Gottesreichpredigt Jesu als auch ihrer Weitergabe in den christlichen Kirchen aufgezeigt werden.

1. „Was Jesus eigentlich wollte" war nach der dargelegten Erörterung über seine Predigt (negativ) nicht direkt die Gründung einer universalen Kirche mit hierarchischer Struktur, Sakramenten und kirchlichen Vorschriften, wie dies im Antimodernisteneid 1910 zur Abwehr von Fehlschlüssen liberaler Theologen behauptet wurde („Fest glaube ich, daß die Kirche, die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes, durch den wahren und geschichtlichen Christus selbst, während seines Lebens unter uns, unmittelbar und direkt eingesetzt, und daß sie auf Petrus, den Fürsten der apostolischen Hierarchie, und auf seine steten Nachfolger gebaut wurde" [Neuner-Roos 67]). Das schließt aber nicht aus, daß Jesus zumindest in den letzten Tagen und Stunden vor seinem Tod Anweisungen für eine Weiterführung seines Wirkens in der ganzen Welt durch die Apostel gegeben hat. Sichere Anhaltspunkte dafür haben wir allerdings kaum.

Was Jesus eigentlich wollte, wozu er sich gesandt wußte, war hingegen (positiv) die Bekehrung und Sammlung Israels durch die von Machttaten begleitete Verkündigung seiner Botschaft vom Anbruch und der Nähe der Gottesherrschaft. Zu diesem Zweck hat er als unermüdlicher und charismatisch begabter Wanderprediger die Jünger zu seinen bevollmächtigten Mitarbeitern berufen und an seiner Predigt beteiligt. Auf diese Weise hat Jesus die Stiftung der Kirche eingeleitet, wie dies das Zweite Vatikanische Konzil unter Berücksichtigung der neueren Exegese beschreibt: „Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer

Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes, das von alters her in den Schriften verheißen war: ‚Erfüllt ist die Zeit, und genaht hat sich das Reich Gottes' (Mk 1, 15; vgl. Mt 4, 17)" (Lumen Gentium 5; vgl. 3).

Die Zuhörer Jesu litten bekanntlich unter der politischen Herrschaft der Römer und ihrer Erniedrigung als auserwähltes Volk ebenso wie unter persönlichen Nöten (dämonischen Kräften zugeschriebene Krankheiten, Todesfälle, ungerechte Behandlung, Sündenbewußtsein und Ausschluß aus der Völkergemeinschaft). Für sie bedeutete Jesu Proklamation der Gottesherrschaft, wie oben angedeutet: Sie sind nicht von Gott verlassen; Gott steht zu seinen seit Abraham (vgl. Gen 12, 1–3) gegebenen Verheißungen; er kümmert sich um die Menschen und nimmt sich ihrer getreu der Deutung seines Namens JHWH „Ich bin der ‚Ich-bin-da'" (Ex 3, 14) an, wenn auch nicht alle diese rettende Hilfe so erfahren wie die zeichenhaft von ihren Krankheiten Geheilten und die durch die Mahlgemeinschaft mit ihm begnadigten Sünder. Wer Jesu Wort ernst nimmt, darf sich dadurch auch heute noch angesprochen wissen: Mögen auch der Augenschein, der äußere Hergang der Geschichte und bittere Erfahrungen im eigenen Leben dagegen sprechen – Gott kümmert sich um diese Welt und jeden Menschen; er ist mächtig und bereit, allen zu helfen und sie zu einem erfüllten Leben zu führen.

Jesu Ankündigung von Gottes rettendem Kommen forderte von seinen Zuhörern zugleich das Eingeständnis: Aus eigener Kraft können wir das Ziel des Lebens nicht erreichen; das Scheitern menschlicher Versuche einer Selbsterlösung sowie Selbstverwirklichung hat seinen tiefsten Grund in einem sündhaften Verhalten gegenüber Gott. Deshalb zielte Jesu Predigt darauf hin, daß seine Hörer dies im Blick auf die Nähe von Gottes Kommen einsähen und umkehrten, wie es Mk 1, 14 zusammenfassend formuliert: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!" Das gilt für uns heute 2000 Jahre nach Jesu Auftreten nicht weniger. Der Gang der Weltgeschichte hat uns gerade in den letzten Jahren drastisch vor Augen geführt, wie wenig wir Menschen aus eigener Kraft „die geschundene Welt" (Huizinga) in ein Paradies verwandeln können (vgl. J. Fest, Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991). Die von der Bibelwissenschaft als Grundanliegen Jesu erschlossene Predigt von der Nähe und dem Anbruch der Gottesherrschaft lädt daher uns heute noch ein, auf dem verkehrten Weg einer Selbsterlösung – die Versuchung ist im Zeitalter der Technik besonders groß – umzukehren und an den durch Jesus bezeugten Gott zu glauben. Zu dieser Umkehr und dem Glauben an Gott, der uns zu Hilfe kommt, gehört nach Jesu Wort die Abkehr von jeglichem todbringenden Egoismus, die sich konkret in der Liebe zum Nächsten, selbst zu den Feinden konkretisiert. Jesu Worte, Beispiel und Lebensende lehren uns allerdings auch, daß jedes Sich-Einlassen auf seine Predigt keine Garantie für ein angenehmes Leben in dieser Welt bedeutet. Wer Jesus nachfolgt, muß wie Jesus und seine Jünger mit dem „Kreuz" rechnen.

2. Jesus selbst hat, wie wir sahen, die volle Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes und somit der Befreiung dieser Welt aus jeglicher Versklavung durch die Macht des Bösen in seinem irdischen Leben nicht erlebt; er hat aber die Hoffnung auf ihre zukünftige Vollendung kurz vor seinem Tod ausgesprochen und selbst seinen Märtyrertod im Hinblick darauf angenommen (vgl. Mk 14, 25). Als der von den Toten Auferstandene hat er sich einzelnen Frauen und seinen Jüngern zu erkennen gegeben und ihnen den Auftrag erteilt, sein Werk weiterzuführen. Das haben diese getan und in der durch Jesu Tod und Auferstehung geschaffenen neuen Situation seine Botschaft weiter verkündet, allerdings nicht durch eine stereotype Wiederholung seiner früheren Worte, sondern durch deren Übersetzung und Aktualisierung: An die Stelle der Predigt der Gottesherrschaft trat jetzt die Predigt von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Nach dem Zeugnis der Bibel befähigte sie dazu der Auferstandene selbst durch den von ihm geschenkten göttlichen Lebensodem, den Heiligen Geist. Durch diesen wußten sie sich zu einem tieferen Verständnis der Worte Jesu und seiner Person befähigt (Joh 16, 13) sowie zu einer Lebensgemeinschaft (Kirche) zusammengeschlossen. Dieser Geist bürgt schließlich dafür: Die in den Schriften des Neuen Bundes aufgezeichnete Wiedergabe der Botschaft Jesu und ihre Neuinterpretation (relecture) unter Berücksichtigung der nachösterlichen Situation und des vorläufigen Weitergehens der Geschichte sind keine Entstellung oder gar Verfälschung des Grundanliegens Jesu. In dieser Form ergeht nach der Auffassung aller christlichen Kirchen Jesu Botschaft heute an uns als inspiriertes Wort Gottes.

Die Kirche ist demnach die legitime Gemeinschaft, in der Jesus als der Gekreuzigte und Auferstandene sein Grundanliegen fortführt. Die kirchliche Christusverkündigung und die kirchlichen Lebensfunktionen sind also kein Abfall von Jesus oder der Intention seiner Verkündigung. Das gilt im einzelnen auch für die Sakramente (besonders Taufe und Eucharistie) und die mit ihnen engstens verbundenen regelmäßigen gottesdienstlichen Zusammenkünfte, ferner für die Dienste und Ämter mit ihrer Sorge um die rechte Weitergabe des Evangeliums, mit seinen tröstlichen Verheißungen und ernsten Anforderungen, nicht zuletzt auch für die schon in den frühesten Gemeinden praktizierte Sorge um alle Notleidenden (vgl. 2 Kor 8–9). Wer also nach Jesu Tod und Auferstehung seiner vorösterlichen Verkündigung der Königsherrschaft Gottes volles Gehör schenken will, kann dies nicht unabhängig von der Kirche des Auferstandenen. Durch diese allein besitzen wir übrigens heute noch die Kernsätze seiner Predigt. Durch sie erfahren wir demnach nicht bloß, was Jesus damals wollte, sondern was er als der auferstandene Herr und Sohn Gottes heute noch will. Für den Slogan „Jesus ja, Kirche nein" – sofern er sich nicht gegen bestimmte Mißstände in den Kirchen wendet – kann man sich daher weder auf die Bibel noch auf Jesus berufen.

3. Schon Jesu eigene Worte lassen erkennen, daß die von ihm angekündigte Königsherrschaft Gottes die Dimension eines irdischen Reiches und diese Welt

übersteigen. Nach Jesu Tod und Auferstehung wurde dies den Jüngern und kirchlichen Missionaren noch klarer bewußt. Das belegt die schon im MkEv bekannte und dann vor allem im JohEv verwendete Redeweise vom „ewigen Leben" als Wiedergabe von „Reich Gottes". Davon zeugt auch die starke Ausrichtung der urkirchlichen Predigt auf die endgültige Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes als Herrschaft Christi am Ende der Welt, bei der Parusie. Dieser Ausblick in die Zukunft konnte dazu verleiten, die Gegenwart unterzubewerten, wie dies im Lauf der Kirchengeschichte geschehen ist, besonders unter dem Eindruck der Nöte und Mängel dieser Welt. Diese bot sich bekanntlich bis zum Beginn der Neuzeit fast allgemein als „Jammertal" dar, und „Glück" (Seligkeit) schien einzig im Jenseits möglich, abgesehen für eine kleine reiche Minderheit.

Dabei blieb aber oft unberücksichtigt, daß schon dem Leben in dieser Welt ein hoher Wert zukommt und nach Jesu Überzeugung die Verwirklichung der Gottesherrschaft bereits hier anfängt. Besteht doch die Zukunft der Christen nicht in der Seligkeit einer leiblosen Seele, sondern in der Auferstehung der Toten, der Teilhabe auch der leiblichen Existenzweise an der Vollendung. Wenn diese Hinordnung auf ein Leben jenseits des Todes heute oft selbst von Christen abgelehnt wird („Abschied vom Jenseits"), ist dies häufig die Reaktion auf eine Überbewertung des Lebens nach dem Tod in der Vergangenheit. Die Verankerung dieser Predigt in der Verkündigung der Gottesherrschaft lehrt, daß es nicht bloß um das individuelle „Leben" geht, sondern um dessen Vollendung im „Reich Gottes", der gemeinsamen Teilhabe (koinonia) an der Herrlichkeit des erhöhten Herrn.

In diesem Punkt kann der Blick auf Jesu Wirken uns helfen, die richtigen Akzente zu setzen. Jesus hat durch seine außergewöhnlichen Taten vielen Menschen schon in diesem Leben geholfen und damit „Zeichen" für den Anbruch der Königsherrschaft Gottes gesetzt. Ebenso ist es den Christen und der Kirche insgesamt aufgetragen, schon in dieser Welt „Zeichen" für den Anbruch der Königsherrschaft Gottes, das heißt für Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus zwecks unserer Befreiung aus den Zwängen des Bösen und des Todes zu setzen. Dies geschieht besonders durch das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden, für die Erhaltung unserer Welt, in der Sorge um Kranke und Sterbende, nicht zuletzt aber auch durch die Erziehung zu einem menschenwürdigen Lebenswandel. Mögen diese Zeichen auch nicht immer allen so erkennbar sein, wie sie es wünschen, und sehr oft durch das Böse in den Kirchen verdeckt werden, wer sich nicht mit einer oberflächlichen Sicht der Welt begnügt, entdeckt sie immer wieder. (Solche Zeichen sind übrigens nicht auf den Raum der Kirchen beschränkt.) Besondere „Zeichen" sind für Christen selbst die Sakramente, in denen ihnen schon in dieser Welt engste Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen geschenkt wird. Schließlich kann so wie Jesus „Zeichen des Jona" (Mt 16, 4) genannt wurde, die Kirche insgesamt als „Leib" (Verkörperung) Christi in dieser Welt und somit, wie oben dargelegt, als „Ursakrament" betrachtet werden. Dazu

gehört allerdings auch, daß sie wie Jesus und die Apostel mancherlei Bedrängnissen und Mißerfolgen ausgesetzt ist; es ist ihr verwehrt, sich einfach dieser Welt anzupassen (vgl. Röm 12, 2). Christen dürfen sich daher nicht allzusehr durch solche Leidenserfahrungen enttäuschen lassen (vgl. Apg 14, 22: „daß wir durch viele Bedrängnisse in die Gottesherrschaft eingehen müssen").

4. Im Blick auf die eingangs erwähnte Fragestellung betreffs des Unterschieds zwischen Jesus und der Kirche ist schließlich anzumerken, daß die Kirche trotz ihrer Verbindung mit dem auferstandenen Herrn und trotz ihrer Teilhabe am Lebensodem Gottes bis zum Ende der Tage eine Kirche von Menschen und damit eine Kirche von Sündern bleibt (vgl. die Geschichte des trotz seiner Auserwählung und Begnadigung immer wieder „abtrünnigen" Volkes Israel). Das galt schon für die Zeit der Apostel (vgl. 1 Petr 5, 2f.; 1 Joh 3). Wer in die Geschichte der Christenheit zurückschaut und auf ihre heutigen vielbeklagten Schwächen blickt, dem kann es oft sehr schwerfallen, die Kirche als „Ursakrament" der künftigen Verwirklichung der Gottesherrschaft zu begreifen und sie als die legitime Erbin und Verwalterin des Grundanliegens Jesu zu sehen. Nach altem kirchlichem Eingeständnis bleibt sie eine „ecclesia semper reformanda" und sind alle ständig aufgefordert, die eigene Schuld zu bekennen. Dies ist gerade in unseren Tagen zu bedenken, wo so viele Anstoß an dem „Schatten" der Kirche nehmen und ihre äußere Erscheinungsform kaum mit der Botschaft des Predigers Jesus von Nazaret vereinbaren können.

In dieser Situation ist es für alle in der Kirche wichtig, sich durch die Ergebnisse der Bibelwissenschaft an das Grundanliegen Jesu erinnern zu lassen und dessen notwendige Neuinterpretation in der Kirche von heute daran zu messen. Die Besinnung auf das, was Jesus eigentlich wollte und durch die Kirche heute noch will, kann uns schließlich helfen, in den kirchlichen und außerkirchlichen Auseinandersetzungen das Wesentliche, die Mitte unseres Glaubens, nicht aus den Augen zu verlieren: Gott kümmert sich um diese Welt und tut dies durch seinen eigenen Sohn; dieser lädt alle Menschen ein, an ihn und sein Evangelium zu glauben; in der Kirche gibt er den Getauften jetzt schon Anteil an seiner eigenen Lebensgemeinschaft mit dem Vater und ermutigt sie dazu, seine damalige Botschaft heute weiterzugeben, damit alle Menschen das Ziel ihres Lebens und der ganzen Schöpfung erreichen, die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft – „Gott alles in allem" (1 Kor 15, 28).

Aus der Fülle der Fachlit. sei verwiesen auf: E. Zenger, L. Jacobs, A. Lindeman in: TRE 15 (1986) 172–218 (Lit.); O. Camponovo, Kgtum, Kgsherrsch. u. Reich Gottes in den frühjüd. Schr. (Göttingen 1984); N. Lohfink, Der Begriff d. Gottesreiches vom AT her gesehen, in: Unterwegs zur Kirche, hrsg. v. J. Schreiner (Freiburg 1987); Ch. Burchard, Jesus v. Nazareth, in: J. Becker u.a., Die Anfänge d. Chrtums (Stuttgart 1987) 12–58; P. Hoffmann, Zukunftserwartung u. Schöpfungsglaube in d. Basileia-Verkündigung Jesu, in: rhs 21 (1988) 374–384; M. Seckler, Das Reich-Gottes-Motiv in d. Anfängen der Kath. Tüb. Schule, in: ThQ 168 (1988) 257–282; Kgsherrschaft Gottes u. himml. Kult, hrsg. v. M. Hengel, A. M. Schwemmer (Tübingen 1991); M. Kehl, Die Kirche (Würzburg 1992); J. Roloff, Die Kirche im NT (Göttingen 1993); H. Schürmann, Gottes Reich – Jesu Geschick (Freiburg 1983).

Emerich Coreth SJ

Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners

Zum zehnjährigen Gedenken an den Todestag von P. Karl Rahner (am 30. März 1984) wollen wir nach den philosophischen Grundlagen seiner Theologie fragen[1]. Das ist berechtigt, sogar sehr wichtig auch zum Verständnis seiner Theologie. Ihr liegen, weit mehr als bei anderen Theologen unserer Zeit, sehr klare und entscheidende Einsichten und Überzeugungen philosophischer Art zugrunde. Manche Mißverständnisse, die zu Kritik seiner theologischen Aussagen führen, gehen auf Unkenntnis oder Unverständnis seiner philosophischen Voraussetzungen zurück. Karl Rahner war aber – das muß gleich zu Beginn betont werden – nicht Philosoph, sondern Theologe. Sein ganzes ebenso tiefsinniges wie erstaunlich umfassendes Lebenswerk war von dem einen Anliegen geleitet, geradezu getrieben, die christliche Heilswahrheit neu zu durchdenken, sie zeitgemäß lebendig und verständlich zu machen, um sie auch für den heutigen Menschen wirksam und fruchtbar werden zu lassen.

Im Selbstverständnis seiner Arbeit wollte Karl Rahner Theologe, nicht nur Philosoph sein. Er hatte sogar ein gewisses – ich möchte fast sagen – Mitleid, nicht verächtliches, sondern verständnisvolles Mitleid mit uns Philosophen, weil sie an die volle Wirklichkeit nicht herankommen. Philosophie, auch christliche Philosophie hat von der entscheidenden Heilswirklichkeit abzusehen, von der doch das menschliche Dasein in der faktisch geschichtlichen, frei von Gott gewirkten und geschenkten Heilsordnung umgriffen und in seinem letzten Sinn bestimmt ist. Dagegen bleibt philosophische Erkenntnis eine Abstraktion; und das ist richtig. Aus Philosophie allein kann man nicht leben, leben kann man nur aus dem Glauben.

Zugleich gab aber K. Rahner viel auf Philosophie. So hat er nicht nur selbst mit philosophischer Arbeit begonnen, sondern zum Beispiel auch mich (wenn ich das sagen darf), seinen jüngerern Kollegen in Innsbruck (seit 1950), zu philosophischer Arbeit ermutigt und angeregt, mir sogar einmal gesagt, daß theologische Erkenntnisse zum größten Teil – er sagte wörtlich: zu etwa 80 Prozent – in philosophischen Einsichten gründen. Das ist natürlich nicht in Prozentzahlen zu verrechnen; das wußte er auch. Aber es zeigt eine hohe Bewertung der Philosophie, auch konkret für seine Theologie. Sie war von sehr dezidierten, philosophisch reflektierten Grundeinsichten geleitet und durchdrungen, wie diese Einsichten umgekehrt in der theologischen Problematik weiter entfaltet und vertieft wurden.

Diese philosophischen Grundlagen seiner Theologie sind am deutlichsten greifbar am Anfang und am Ende seiner Arbeit, nämlich in den philosophischen Frühwerken, „Geist in Welt" (1939) und, noch mehr, „Hörer des Wortes" (1941), und in dem zusammenfassenden Spätwerk „Grundkurs des Glaubens" (1976). In der Zwischenzeit seiner unermüdlichen Arbeit hat Rahner immer wieder konkret und aktuell theologische Probleme aufgegriffen, aber relativ wenig formalmethodische, philosophische oder gar wissenschaftstheoretische Reflexionen angestellt, es sei denn in unmittelbarem Zusammenhang mit theologischen Sachfragen.

Die geistige Herkunft

1. Karl Rahner, 1904 in Freiburg im Breisgau geboren, trat 1922 in die Gesellschaft Jesu ein. Es war für sein Leben, auch für sein Denken entscheidend, daß er, seinem älteren Bruder Hugo folgend, Jesuit wurde und so von ignatianischem Geist geprägt wurde oder sich davon prägen ließ. Das ist in seinem Werken, besonders den spirituellen Schriften, die er gern „meine frommen Sachen" nannte, deutlich erkennbar.

Nach dem Noviziat machte er das Grundstudium der Philosophie (1924–1927), ab 1925 im neuerrichteten Berchmanskolleg in Pullach bei München, später der Theologie (1929–1933) im Studienhaus der deutschen Jesuiten in Valkenburg in Holland, nahe der deutschen Grenze. Was er da zu hören bekam und zu studieren hatte, war sicher solid scholastische Philosophie und Theologie. Das konnte seinem problematisch-spekulativen Denken nicht ganz genügen. Doch gab es ihm einen bleibenden Hintergrund in der kirchlichen Lehrtradition, in der Rahner tief verwurzelt blieb, auch wenn er später vieles hinterfragt hat, um es einem tieferen Verständnis zu erschließen.

2. Schon in seinem Studium der Philosophie erhielt er einen weiteren Anstoß des Denkens, der ihm zeitlebens richtungweisend wurde, nämlich durch *Joseph Maréchal*, dessen Werk „Le point de départ de la Métaphysique" gerade damals in mehreren Bänden (seit 1922) erschien[2]. Der fünfte Band (Cahier V.), spekulativ-systematisch am bedeutsamsten, „Le thomisme devant la philosophie critique", kam 1926 heraus[3]. Das bescheidene Wort „Cahier" darf nicht täuschen; es ist ein dicker Band von gut 500 Seiten und spekulativ dichtem Gehalt. Das Buch erschien also, während Karl Rahner im Philosophiestudium war. Er hat sich sogleich darauf gestürzt, es genau studiert und daran Feuer gefangen. Es wurde für sein Denken so entscheidend, daß wir kurz darauf eingehen müssen.

Joseph Maréchal (1878–1944) war ein belgischer Jesuit, Professor der Philosophie in Löwen, aber nicht am berühmten „Institut Supérieur de Philosophie" (von Kardinal Mercier gegründet), auch nicht an der Katholischen Universität,

sondern am ordenseigenen Philosophiestudium im Jesuitenkolleg. Dort schuf er ein Werk, das man im Sinn Kants als „kopernikanische Wende" bezeichnen kann, nämlich als transzendentale Wende scholastischer (genauer thomistischer) Metaphysik. Es war damals ein kühnes Unternehmen. Bisher hatte Kant doch als Vernichter oder „Zermalmer" aller Metaphysik gegolten, weil er die Erkenntnis auf Erfahrung und Erscheinung beschränkt, daher Metaphysik als unmöglich erklärt. Von allen, die an Metaphysik etwa im klassischen Sinn festhalten wollten, wurde Kant daher als Erzfeind bekämpft, aber zumeist auf eine Weise, der das eigentliche Anliegen Kants verborgen blieb.

Doch war auf der anderen Seite Kants transzendentale Rückfrage nach Bedingungen der Erkenntnis grundlegend für die neuere Philosophie, so für den deutschen Idealismus und den Neukantianismus bis zur Existenzphilosophie. Sie hatte philosophisches Denken auf ein neues Problemniveau erhoben. Mit der Ablehnung derart transzendentalen Denkens setzte sich also traditionell metaphysisches Denken in grundsätzlichen Gegensatz fast zur gesamten neueren Philosophie.

Maréchal wollte diesen Gegensatz überbrücken. Er übernahm das transzendentale Denken Kants, um aber, wie er sagt, „Kant durch Kant zu überwinden". Er stellt also die transzendentale Frage nach Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, vertieft sie aber weit über Kant hinaus. Kant war nur auf apriorische Bedingungen der Erkenntnis im menschlichen, also wesenhaft endlichen Subjekt zurückgegangen, das auf hinnehmende Erkenntnis, das heißt auf sinnliche Anschauung angewiesen ist, diese aber durch apriorische Verstandesbegriffe sich denkend zu eigen macht. Erkenntnis eines Gegenstands kommt für Kant nur durch die Synthesis von Anschauung und Denken zustande, bleibt aber, weil allein auf Bedingungen des endlichen, selbst relativen Subjekts bezogen, nur von relativer Geltung „für mich", nicht „an sich", auf bloße Erscheinung innerhalb möglicher Erfahrung beschränkt. Metaphysik ist daher nicht möglich.

Maréchal geht darüber hinaus. In streng transzendentaler Analyse erweist er die apriorische Offenheit des Denkens für das Sein, in dynamischer Hinordnung auf das absolute Sein. Der Ansatz oder Ausgangspunkt (point de départ) ist bei Maréchal der unbedingte Geltungsanspruch des Urteils, der als wahr behaupteten Aussage (affirmation absolue), worin immer schon das absolute Sein bejaht wird. Dies ist begründet im finalen Bezug des Vollzugs der Aussage auf das absolute „Sein selbst". Von daher sucht Maréchal die Grundlagen einer Metaphysik im Sinn des Thomas von Aquin zu entwickeln. Das war ein Umbruch, fast ein Umsturz des Denkens, der zugleich einen Zugang zur neueren Philosophie eröffnet, eine neue Ebene des Dialogs metaphysischen Denkens mit neuerem transzendental-philosophischem Denken seit Kant und dem Idealismus erreicht.

Der Ansatz Maréchals hat bald nachgewirkt, zunächst vor allem bei belgischen und französischen Jesuiten (Grégoire, Hayen, Marc u. a.), aber auch manche Kri-

tik erfahren, so schon in Löwen selbst, wo das „Institut Supérieur de Philosophie" aus streng thomistischem Geist in kritischer Distanz verblieb.

Auch im deutschen Sprachraum fand Maréchal erst kritische Vorbehalte (z.B. auch bei Erich Przywara). Doch einer der ersten, die diesen Ansatz entschieden aufnahmen, war – neben seinem Mitbruder, meinem einstigen Lehrer Johannes B. Lotz – eben Karl Rahner. Er war davon überzeugt, daß in derart transzendentaler Reflexion die apriorische Offenheit des menschlichen Geistes für das Sein, die metaphysische Dimension menschlichen Daseins und seine ursprünglich dynamische Hinordnung auf das absolute Sein Gottes aufweisbar sind. Karl Rahner blieb immer diesem Ansatz treu, hat ihn weiterentwickelt und theologisch fruchtbar gemacht, hat auch gern – noch in späteren Jahren – Maréchal „meinen Kirchenvater" genannt.

Man spricht heute von einer „deutschen Maréchalschule" und rechnet auch Rahner dazu. Dazu ist aber zu bemerken, daß es eine solche „Schule" im engeren Sinn niemals gab. Ich glaube, Rahner hat Maréchal nie persönlich getroffen, mit ihm auch nicht korrespondiert. Wohl aber hat er aus seinem Werk entscheidende Anregungen gewonnen und diese auf sehr eigenständige Weise fortentfaltet. Derart „transzendentale Metaphysik" wurde, vor allem durch Lotz und Rahner vermittelt, zu einer neuen Jesuitenphilosophie, das heißt anfangs fast ausschließlich von Jesuiten und ihren Schülern vertreten, wozu auch ich mich bekenne.

3. Dazu kam für Karl Rahner ein ganz anderer Anstoß, nämlich durch die Existenz(ial)philosophie *Martin Heideggers*. Rahner hat nach seinem Theologiestudium, damals für philosophische Lehrtätigkeit vorgesehen, zusammen mit Lotz zwei Jahre (1934–1936) in Freiburg studiert, um sich vor allem mit dem Denken Heideggers vertraut zu machen und das Doktorat der Philosophie zu erwerben.

Auf die Philosophie Heideggers ist hier nicht näher einzugehen. Hingewiesen sei nur auf seine schon im Hauptwerk „Sein und Zeit"[4] entschieden gestellte Frage nach dem „Sinn von Sein", die phänomenologisch-hermeneutische Analytik des Daseins, um – auch hier in transzendentalem Rückgang, Heidegger spricht von „Aprioriforschung"[5] – die ursprüngliche Konstitution des Seinsverständnisses im Grund des menschlichen Daseins freizulegen. Wenn Heidegger schon hier den „Sinn von Sein" in der Zeit zu erkennen meint, so kommt er zu demselben Ergebnis in seiner zwar scharfsinnigen, aber eigenwilligen Kant-Auslegung im sogenannten „Kantbuch" (1929)[6] wie auch in kleineren Schriften.

Die Zeit, in der Rahner in Freiburg war, stand schon unter der Herrschaft Hitlers. Heidegger war gleich nach der „Machtergreifung" Hitlers Rektor der Universität Freiburg gewesen (1933/34) und hatte, wie bekannt, eine politisch recht fragwürdige Rolle gespielt.

Als Philosoph war aber Heidegger so bedeutend, daß es damals in Freiburg auch eine Gruppe jüngerer katholischer Philosophen gab, die mehr oder weniger aus der Tradition metaphysischen Denkens, besonders von Thomas von Aquin,

herkamen, aber von Heideggers Seinsdenken angesprochen waren und sich damit auseinandersetzen wollten. Man hat sie später – zu Recht oder nicht – als „katholische Heideggerschule" bezeichnet. Zu ihr gehörten Gustav Siewerth, Max Müller, Bernhard Welte und eben die beiden Jesuiten J. B. Lotz und K. Rahner. Lotz schreibt im Rückblick darauf: „In Auseinandersetzung vor allem mit Heidegger, wozu der Einfluß von Thomas von Aquin und Maréchal kam, entwikkelten wir ‚unsere Philosophie', wie wir zu sagen pflegten."[7] Es ist also fragwürdig, Rahner in eine Schule, jetzt eine „Heideggerschule", einzuordnen; er gehört nicht ganz dazu.

Sicher hat Karl Rahner manches von Heidegger aufgenommen, aber immer schon in kritischer Distanz. Der Einfluß Heideggers zeigt sich vor allem in der ersten größeren Arbeit Rahners, die damals entstanden ist und später unter dem Titel „Geist in Welt" (1939) herauskam[8]. Diese tiefsinnig-eindringliche Interpretation der Erkenntnismetaphysik bei Thomas von Aquin steht deutlich unter dem Eindruck Heideggers, sowohl von „Sein und Zeit" als auch, wie mir scheint, nicht weniger vom Kant-Buch her. Übrigens wurde diese Arbeit Rahners als Dissertation für das Doktorat der Philosophie in Freiburg nicht angenommen. Dies hatte, wohl providentiell, die Folge, daß Rahner nicht Philosoph, sondern Theologe wurde und so zu seiner eigentlichen Berufung fand. Er kam nach Innsbruck, auch durch Vermittlung seines Bruders Hugo, der hier schon Professor für Kirchengeschichte und Patrologie war. Karl Rahner hat in Innsbruck das Doktorat der Theologie erworben und sich bald für Dogmatik habilitiert.

Aber zurück zum Einfluß Heideggers. Man darf ihn nicht überschätzen und Rahner einfach als „Heideggerschüler" ausgeben; das war er nicht. Man muß darin das Inhaltliche vom Formalen unterscheiden. Rahner war in seinen Grundüberzeugungen geistig schon so geprägt, daß er inhaltlich nicht viel von Heidegger übernehmen konnte. Sicher wirkt bei ihm manches nach, so besonders die Strenge der Seinsfrage, auch zur Auslegung des Seins bei Thomas, oder der Begriff des Existenzials als einer Seinsbestimmung menschlicher Existenz, bei Rahner später als „übernatürliches Existenzial", auch die wesenhafte Geschichtlichkeit menschlichen Daseins, bei Rahner die Verwiesenheit auf die Geschichte als den Ort möglicher Offenbarung Gottes und die Geschichte als Heilsgeschichte. Diese Aspekte gehen auch auf Heideggers Anregung zurück, werden aber von Rahner – gegen Heidegger – ausdrücklich ins Theologische übersetzt, das heißt, in einen anderen Verständnishorizont übertragen. Doch übt Rahner schon früh Kritik an Heidegger, so im Buch „Hörer des Wortes"[9], worin er den Selbstentwurf des Daseins bei Heidegger als Entwurf auf das Nichts hin kennzeichnet und überwindet. Rahner war nie der Philosophie Heideggers verfallen oder ihrer Faszination erlegen, weniger als andere aus diesem Kreis (auch weniger als P. Lotz). Er hat sich später, wie ich selbst bezeugen kann, für Heidegger nicht mehr besonders interessiert, seine späteren Publikationen nicht weiter verfolgt und gar

gelesen; er ließ sich nur gelegentlich (z. B. von mir) darüber berichten. Selbst gelesen hat er etwa den „Humanismusbrief", die „Holzwege" und weitere Schriften Heideggers aus der folgenden Zeit sicher nicht.

Der inhaltliche Einfluß blieb also gering. Wohl aber hat Rahner in formaler oder methodischer Hinsicht manches von Heidegger gelernt, nämlich in problematischem, kritisch bohrendem Denken alles zu hinterfragen. Solches hinterfragende, spekulativ in die Tiefe dringende Denken war Rahners Stärke und Eigenart. Sie stammt nicht erst von Heidegger, sondern war ein Wesenszug seines ureigenen Denkens. Methodisch hat er aber darin von Heideggers Analytik und Hermeneutik des Daseins gelernt und sie auf seine Weise theologisch verwertet, um auch den Glaubensinhalt in seinem tieferen und eigentlichen Sinn zu erreichen, neu einsichtig und lebendig zu machen.

Der transzendentale Ansatz

1. Noch mehr als in „Geist in Welt" kommt Karl Rahner in seinem Buch „Hörer des Wortes" eigentlich zu sich selbst, zu Grundeinsichten und Grundausrichtungen seines Denkens. Das Buch geht auf Vorträge zurück, die Rahner schon 1937 (nur 33 Jahre alt) auf den „Salzburger Hochschulwochen" hielt. Sie haben starken Eindruck gemacht und so viel Interesse am eigenwillig spekulativen Denken des jungen Theologen erweckt, der damit zum ersten Mal in breitere Öffentlichkeit getreten war, daß sie wenige Jahre danach – mitten im Krieg – 1941 als Buch herauskamen. Nebenbei darf ich bemerken, daß ich damals als Soldat im Krieg dieses Buch gekauft, dann auf endlosen Fußmärschen durch Rußland im Brotbeutel mitgetragen und in Marschpausen gelesen, sogar exzerpiert habe. Ob ich es auch verstanden habe, wage ich nicht zu sagen; ich war damals erst ganz am Anfang des Philosophiestudiums. Aber es mag meine geistige Verbundenheit mit K. Rahner bekunden. Ich halte noch heute dieses Exemplar als Gedenkstück in Ehren.

Für die philosophischen Grundlagen Rahners ist das Buch „Hörer des Wortes" – noch mehr als „Geist in Welt" – ein Grunddokument seines Denkens. Was Rahner darin am Anfang seines Wirkens spekulativ entfaltet hat, wirkt zwar in seiner theologischen Arbeit fort, wird aber erst gegen Ende – nach fast vier Jahrzehnten – wieder ausdrücklich aufgenommen, im „Grundkurs des Glaubens" [10]. Dieses Werk geht – wieder – auf Vorlesungen zurück, die K. Rahner in München auf dem „Guardini-Lehrstuhl" für christliche Weltanschauung (ab 1965), danach in Münster (ab 1968) gehalten, später ausgearbeitet und publiziert hat. Vom Frühwerk „Hörer des Wortes" bis zum Spätwerk „Grundkurs des Glaubens" spannt sich also ein Bogen, der soviel an gleichbleibenden, sich durchhaltenden Grundeinsichten enthält, daß ich – entgegen anderen Meinungen – betonen möchte: Rahner hat seine philosophische Grundposition vom Anfang bis ans Ende im

wesentlichen bewahrt, höchstens verschieden akzentuiert oder modifiziert. Er verblieb bei einem transzendental-metaphysischen Verständnis des menschlichen Geistes im Ausgriff auf das absolute Sein, in Offenheit für das unendliche Geheimnis Gottes.

2. Methodisch grundlegend war ihm der *transzendentale* Rückgang auf Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis, allgemeiner des gesamtmenschlichen Selbstvollzugs. Gegenüber schweren Mißverständnissen, die mancher neueren Kritik zugrunde liegen, ist in aller Klarheit festzuhalten, daß mit einem transzendentalen Apriori nicht irgendwelche empirischen, etwa psychologischen Gegebenheiten gemeint sind, sondern rein apriorische, im geistigen Selbstvollzug mitgegebene Bedingungen, die derart konstitutiv in den Akt eingehen, daß sie reflexiv aus dem Akt aufgewiesen werden können. Es geht auch nicht (gegenüber Kant) um Bedingungen, welche die Sache verstellen oder (zur Erscheinung für mich) verhüllen, sondern um solche, die (mit Heidegger gesagt) das Sein des Seienden selbst enthüllen oder entbergen, die Offenheit des Seins eröffnen.

Es geht aber nicht nur um Erkenntnis. Der transzendentale Ansatz, noch bei Maréchal allein auf Erkenntnis bezogen, wenn auch in ihrem dynamischen Streben verstanden, wird bei Rahner, auch durch Heidegger angeregt, auf den Gesamtvollzug menschlichen Daseins ausgeweitet, also auch auf Streben, Wollen und Handeln. Das ganze menschliche Dasein ist in den dynamischen Prozeß des Entwurfs (Heidegger) oder des Vorgriffs (Rahner) eingebunden, von ihm nicht nur betroffen, sondern in seiner Seinsweise ursprünglich bedingt und konstituiert. Das bedeutet für Rahner einen entscheidend *anthropologischen* Ansatz, auch seiner ganzen Theologie. Es geht um den konkreten Menschen in seinem Leben, Streben und Fragen, auch in seinen Grenzen, seinen Nöten und Ängsten, aber um den Menschen in der geistig personalen und transzendentalen Dimension seines Daseins.

3. Alles menschliche Verhalten zu etwas (im Fragen und Wissen, Wollen und Handeln) setzt ein ursprüngliches *Seinsverständnis* voraus (Heidegger). Wenn ich auch nur frage nach dem, was „ist", oder mich wie immer zu Seiendem verhalte, muß ich zuvor, wenn auch implizit oder unthematisch, den Sinn von „Sein" verstanden haben. Dieses Vorverständnis des Seins gründet aber nicht im Entwurf der Zeit (Heidegger), sondern im Bei-sich-Sein des endlichen Geistes in seiner dynamischen Hinordnung auf das Sein selbst (Maréchal), in der wesenhaften Offenheit, dem Vorgriff auf das Sein im ganzen (Rahner). Damit wird die transzendentale Frage nicht nur (von Heidegger her) phänomenologisch erweitert, sondern auch (von Thomas und Maréchal her) metaphysisch vertieft: über Kant hinaus auf das Sein. Der Mensch ist aus seinem Wesen metaphysisch-transzendent, dies aber aus transzendental-apriorischen Bedingungen seines Daseins und Selbstvollzugs. Dabei ist zu beachten, daß „transzendent" und „transzendental" durchaus nicht dasselbe bedeuten, wie schon Kant betont[11]. Transzendental ist

die Frage nach Bedingungen der Möglichkeit des Aktes (der Erkenntnis), transzendent dagegen das Übersteigen der endlichen Erfahrung in metaphysische Dimension. Kant wollte transzendental beweisen, daß transzendente Erkenntnis nicht möglich ist; hierin zeigt sich der Gegensatz. Bei Rahner geht es mit Maréchal gerade darum, daß metaphysische Transzendenz auf absolutes Sein die transzendentale Grundbedingung des geistigen Selbstvollzugs ist.

Um dies aufzuzeigen, greift K. Rahner nicht so sehr auf die unbedingte Behauptung des Urteils zurück (wie Maréchal, in seinem Gefolge auch Lotz [12]), sondern, darin von Heidegger angeregt, auf die *Seinsfrage*. Jede Frage nach Seiendem, ob es „ist", was und wie es „ist", ist eine Frage nach dem Sein, weil sie das einzelne schon hineinstellt in die Ganzheit des Seins, und damit das Sein im ganzen sowohl voraussetzt als auch befragt. Dies setzt aber die Offenheit für das Sein überhaupt voraus, die in apriorischer Hinordnung auf das Sein selbst, das absolute Sein Gottes, begründet ist.

Der Mensch ist aber – weiter – als „Geist in Welt" auf die *Geschichte* bezogen und verwiesen. Rahner ist nie der „Seinsgeschichte" als dem „Seinsgeschick", nach Heidegger dem letzten Horizont des Seinsverständnisses, verfallen, auch nicht einer radikalen Geschichtlichkeit (wie Max Müller und andere). Aber die Geschichte hat für ihn große Bedeutung, vor allem theologisch im Hinblick auf das heilsgeschichtliche Geschehen. Der Mensch ist sicher a priori (aus seinem Wesen) durch seine Geschichte bedingt und auf sie verwiesen – aber auch a priori auf geschichtlich einzelhaftes und kontingentes, konkret aus Freiheit gesetztes Geschehen?

Theologisches Apriori

1. Daraus ergeben sich manche Probleme oder Anfragen an Karl Rahner, nicht nur philosophischer, sondern auch theologischer Art. Wenn wir aber nach philosophischen Grundlagen seiner Theologie fragen, ist es sicher auch berechtigt und erforderlich, danach zu fragen, ob und auf welche Weise sie grundlegend in seine Theologie eingehen. Die Fragen, die sich daraus ergeben, will ich nicht theologisch weiter ausführen oder gar zu beantworten wagen, das steht dem Philosophen nicht zu, sondern mehr als Anfragen an Fachtheologen stellen, nur aus philosophischer Sicht darauf hinweisen. Es ist vor allem das grundsätzliche Problem einer Transposition transzendental-philosophischen Denkens ins Theologische.

Ein erstes Problem dieser Art liegt schon in *„Hörer des Wortes"*. Es ist die Frage: Kann aus der apriorischen Konstitution des endlichen Geistes, der menschlich „Geist in Welt", daher Geist in Geschichte ist, das Hören-Können eines Wortes von Gott, das Hinhorchen auf ein mögliches Wort seiner Offenbarung in der menschlichen Geschichte aufgewiesen oder angefordert werden? Geht der Frage

nach der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes und unseres Hörens auf sein Wort in der Geschichte nicht schon die Wirklichkeit der heilsgeschichtlich ergangenen Offenbarung voraus? Kann ich auch nur fragen nach der Möglichkeit einer freien Selbstkundgabe Gottes, bevor sie wirklich in der Geschichte ergangen ist? Die Frage setzt schon voraus, daß Gott uns durch sein Wort in der Geschichte angesprochen und zu Hörern seines Wortes ermächtigt hat. Erst danach können wir nach Bedingungen der Möglichkeit fragen, „Hörer des Wortes" zu sein, ein Problem, dessen sich übrigens Rahner selbst durchaus bewußt war.

2. Das führt zu einer weiteren Frage, die noch tiefer das eigentlich Theologische betrifft. Von seinem transzendental-philosophischen Ansatz her war Rahner bemüht, auch für den Glauben und seine Explikation ein *theologisches Apriori* zu finden. Er sieht es in Jesus Christus, der Inkarnation des göttlichen Wortes in menschlicher Gestalt. In ihm begegnet uns Gott selbst als Mensch in der Geschichte und wirkt durch seine Erlösungstat unser Heil. Diesen Gedanken nimmt Rahner noch im „Grundkurs des Glaubens" unter dem Titel „Transzendentale Christologie" wieder auf[13]. Daß Christus für unseren Glauben diese einmalige und grundlegende Bedeutung hat, steht außer Frage. Wohl aber ist die Frage nach der Möglichkeit einer Transposition eines transzendentalen Apriori in die Theologie. An dieser Frage kann sich auch philosophisch der Sinn und die Tragweite transzendentalen Denkens klären und abgrenzen.

Menschwerdung und Erlösungswerk Christi stammen jedenfalls aus unberechenbar freiem Heilswillen Gottes, menschlich nicht deduzierbar oder postulierbar. Sie begegnen uns als Fakten geschichtlicher Erfahrung. Daraus ergibt sich die Frage, ob und in welchem Sinn Erfahrung und Geschichte transzendental begriffen und begründet werden können. In welchem Sinn gibt es transzendentale Erfahrung und transzendentale Geschichte?

3. Zuerst zur *Erfahrung*: Für Kant, auf den ja transzendentales Denken zurückgeht, ist transzendentale Erkenntnis gerade nicht Erfahrung, sondern Rückgang auf die vorgängigen Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung. So etwas wie „transzendentale Erfahrung" wäre für Kant ein Unding und Widerspruch, nämlich in dem Sinn, daß transzendentale Bedingungen selbst zu Gegenständen der Erfahrung werden könnten; das gibt es nicht.

Doch ist dabei zu bedenken, daß Kant die Erfahrung in einem engeren Sinn versteht, nämlich eingeschränkt auf den Bereich sinnlicher Anschauung. In diesem Sinn kann das Transzendentale sicher nie zur Erfahrung kommen. Auch zieht Kant die Dimension der Geschichte und das Problem der Geschichtlichkeit noch kaum in Betracht. Das hat schon damals Einwände zum Beispiel von Hamann und Herder erweckt. Seither ist die Geschichte noch viel mehr, nicht zuletzt durch Heidegger, zu einem zentralen Anliegen philosophischen Denkens geworden.

So wurde in neuerer Zeit von manchen der Begriff „transzendentale Erfahrung" eingeführt, verschiedentlich ausgelegt und ausgewertet, so von Max Mül-

ler[14], J. B. Lotz[15] und anderen, auch von Karl Rahner. Was ist damit gemeint? Hält man am streng transzendentalen Ansatz fest, so kann damit sinngemäß nicht gemeint sein, daß ein transzendentales Apriori selbst zum Gegenstand der Erfahrung würde; es ist vorgängige Bedingung der Erfahrung. Weil aber und insofern es als Bedingung konstitutiv in den Vollzug der Erfahrung eingeht, wird es darin nicht nur vorausgesetzt und gewissermaßen zurückgelassen, sondern, wenn auch unthematisch, miterfahren, sogar im Aktvollzug, der seine Bedingungen als erfüllt erweist, mitbejaht oder mitbehauptet. Es kann daher durch transzendentale Reflexion thematisch gemacht und ausgesagt werden. In diesem, aber nur in diesem Sinn kann man von transzendentaler Erfahrung sprechen; ich glaube, auch Karl Rahner hat es etwa so gemeint.

4. Damit wird aber nicht nur die Erfahrung (im weitesten Sinn), sondern konkreter auch die *Geschichte*, nämlich als transzendentale Geschichte oder Geschichtlichkeit zum Problem. Hierin liegt sogar, wie mir scheint, das Kernproblem einer Transposition des Transzendentalen ins Theologische.

Ein geschichtliches, auch und erst recht ein heilsgeschichtliches Ereignis aus Gottes freiem Heilswillen kann transzendental-philosophisch sicher nicht erreicht, nicht erwartet, nicht einmal postuliert werden. Es ist ein kontingentes Geschehen im Raum der Geschichte. Zwar kann ein geschichtlich-kontingentes Geschehen – auch anderer Art – derart in unser konkretes Dasein, unser Selbst- und Weltverständnis eingreifen, daß es zur apriorischen Bedingung des Gesamthorizonts unseres Denkens und Verstehens, auch des Strebens und Verhaltens wird. Denken wir nur an das kontingent bedingte Erbgut, an frühkindliche Eindrücke, auch an geistig prägende Einflüsse, an die geschichtliche Situation in geistig-kultureller, sozialer und politischer Hinsicht usw., die zu Bedingungen des individuellen Daseins werden. Dies alles bildet ein empirisch-geschichtliches Apriori, nicht aber ein rein transzendentales Apriori, das den geistig-personalen Selbstvollzug als solchen bedingt. Die Bedingtheit durch konkret geschichtliche Ereignisse ist daher nie durch rein transzendentale Reflexion auf die Bedingungen des Aktvollzugs zu erheben und thematisch zu machen, sondern nur aus geschichtlicher Erfahrung zu ermitteln.

So auch und erst recht theologisch: Jesus Christus, seine gott-menschliche Person, sein Wort und sein Werk sind sicher die Grundlagen christlichen Glaubens, Voraussetzung sowohl (subjektiv) für ein gläubiges Selbst- und Weltverständnis, als auch (objektiv) für das, was K. Rahner das „übernatürliche Existenzial" nennt, eine neue Seinsbestimmung – als Heilsbestimmung – menschlicher Existenz durch die Erlösung in Christus. So ist es auch die Grundbedingung jeder theologischen Reflexion und Explikation, in diesem Sinn das theologische Apriori. Dies ist aber ein geschichtliches Apriori, das Heilsereignis in Christus, nicht ein reines Apriori, das allein durch transzendentalen Rückgang auf Bedingungen des geistigen Aktes ermittelt werden könnte.

Wir können (mit Rahner) noch weitergehen: Durch die Wesenskonstitution des Menschen als Geist im Leib oder (wieder mit Rahner) „Geist in Welt" ist er a priori geschichtlich bedingt und auf die Geschichte bezogen, in diesem Sinn: Geist in Geschichte. Das heißt, daß die apriorische Verwiesenheit des Menschen auf seine Geschichte streng transzendental aufweisbar ist, aber eben als Verwiesenheit auf die Erfahrung der konkreten Geschichte kontingenten Geschehens, ohne daß diese rein transzendental eingeholt werden könnte. Theologisch heißt das: Wir sind a priori auf die Geschichte verwiesen, in der uns dann konkret – aus geschichtlicher Erfahrung und Überlieferung – das Heilsgeschehen in Christus begegnet, anspricht und aufruft. Darin finden wir den Sinn und das Heil unseres Daseins, wahres Leben durch Christus in Gott.

Zum „theologischen Apriori" muß also philosophisch differenzierend gesagt werden, daß es nicht ein streng transzendentales Apriori, sondern ein empirisch-geschichtliches Apriori ist, das daher nicht rein transzendental aufweisbar, sondern nur aus der konkreten Geschichte erfahrbar ist. Damit soll nicht etwa das Heilsereignis in Christus irgendwie entwertet, sondern umgekehrt transzendentales Denken in die Grenzen gewiesen werden, die es sich selbst setzt. Ein Apriori ist immer Apriori des Aposteriori, apriorische Bedingung der Erfahrung, also auf konkrete Erfahrung und Geschichte bezogen, nur darin erfüllt und daraus aufweisbar. So verweist uns menschliches Dasein a priori auf Erfahrung und Geschichte, in der uns erst konkret das Heil in Christus geschichtlich erfahrbar wird.

Derart transzendental-philosophisches Denken bedeutet gerade für Karl Rahner zugleich die Wende zu *existentiell-anthropologischem* Denken. Darin verbinden sich bei ihm die Anstöße von Maréchal wie von Heidegger. Wenn er diesen Denkansatz ins Theologische übernimmt, will er damit nicht nur metaphysische Einsichten, sondern auch und vor allem die theologischen Glaubensgehalte in ihrer Bedeutung für den Menschen, konkret den Menschen unserer Zeit, verständlich und lebendig machen; das hat Rahner in eindrucksvoller Weise geleistet.

5. Dieses Bemühen, den Glauben auf die konkret menschliche Existenz zu beziehen, kann aber – bei manchen – so weit gehen, die Inhalte des Glaubens auf ihre Funktion im menschlichen Leben zu reduzieren, also die objektive Glaubenswahrheit funktional (oder funktionalistisch) aufzuheben, wobei aber die Preisgabe der objektiven Wahrheit auch ihre Funktion zum Verschwinden bringt; was nicht „wahr" ist, wird belanglos. Auch der transzendentale Ansatz der Theologie Rahners wird bisweilen in diesem Sinn mißverstanden und deshalb abgelehnt. Doch steht, wenn man Rahner kennt, außer Frage, daß er im Ganzen seines theologischen Denkens dieser Gefahr keineswegs erlegen ist. Er will den Glauben an die objektiv vorgegebene, geoffenbarte und heilsentscheidende Wahrheit in Christus begründen und vertiefen, ihn existentiell-anthropologisch – für den heutigen Menschen mit seinen Nöten und Problemen – zu sinngebender Wirklichkeit erwecken und aufleuchten lassen.

Ob ihm das in allem voll gelungen ist, mag theologisch zur Diskussion stehen; dem Philosophen steht darüber kein Urteil zu. K. Rahner ging immer wieder auf aktuelle Glaubensfragen ein, ohne jemals eine gesamte Dogmatik zu schreiben (auch nicht im Grundkurs). Man muß ihm nicht in allen Einzellehren zustimmen. Daß aber seine Theologie von tiefer Glaubensüberzeugung getragen, auch von lebendiger Liebe zu Christus und seiner Kirche (trotz all ihrer menschlichen Mängel) bewegt war, ihren authentischen Glauben auf seine Weise auslegen und wirksam machen wollte, ist keine Frage. Wer das heute bestreiten wollte, verkennt völlig das Grundanliegen seines Denkens und tut ihm schweres Unrecht.

Sicher hat seine Theologie gewisse Grenzen. Jeder, auch ein ebenso gläubiger wie wahrhaft genialer Denker wie Karl Rahner hat seine Grenzen. Das wußte er selbst und hat es gegen Ende seines Lebens immer wieder betont. Daß er aber den transzendental-, zugleich existenzialphilosophischen Ansatz aufgenommen und auf seine Weise vertieft, auch theologisch angewendet und ausgewertet hat, ist seine ureigenste Leistung und sein Verdienst. Obwohl er nicht nur Philosoph, sondern Theologe sein wollte, verdient sein Denken auch philosophisch volle Anerkennung und hohe Wertschätzung. Wir können nur wünschen und hoffen, daß es philosophisch und theologisch fortwirkt, vor allem in der einen Grundeinsicht: Der Mensch ist aus seinem Wesen transzendent. Transzendenz auf das Sein, im letzten auf das absolute Sein Gottes ist nicht etwas, das zum ansonsten voll konstituierten Wesen den Menschen noch hinzukäme oder hinzukommen könnte, sondern dasjenige, was das geistig-personale Wesen des Menschen ursprünglich konstituiert und ihn wesenhaft zum „Hörer des Wortes" macht, das allein ihm „Weg, Wahrheit und Leben" (Joh 14, 6) ist. So sei im Gedenken an Karl Rahner zum Abschluß nur gesagt: Wir danken ihm für sein Denken!

ANMERKUNGEN

[1] Der Text geht auf ein Referat im Erbacher Hof (Mainz) zurück. Er bewahrt, hier nur wenig verändert, die Eigenart eines Vortrags.

[2] 5 Bde. (Brüssel-Paris ab 1922). [3] ²1949. [4] Halle 1927 (weitere Aufl.) [5] Ebd. 50, Anm. 1.

[6] Kant und das Problem der Metaphysik (Bonn 1929).

[7] J. B. Lotz in: P. Imhof, Karl Rahner. Bilder eines Lebens (Freiburg 1985) 26.

[8] Geist in Welt. Zur Metaphysik d. endl. Erkenntnis bei Thomas v. Aquin (Innsbruck 1939, München ²1957).

[9] Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (München 1941, ²1963).

[10] Grundkurs d. Glaubens. Einführung in d. Begriff d. Christentums (Freiburg 1976 u. ö.).

[11] Kritik d. reinen Vernunft, B 352.

[12] J. B. Lotz, Das Urteil u. d. Sein (Pullach 1957). [13] Grundkurs 206–211.

[14] Erfahrung u. Geschichte. Grundzüge einer Philosophie d. Freiheit aus transzendentaler Erfahrung (Freiburg 1971).

[15] Transzendentale Erfahrung (Freiburg 1976).

Hans Joachim Türk

Zwischen Universalismus und Partikularismus

Zur politischen Ethik des Kommunitarismus

Die Geschichte hat uns wieder eingeholt: Das Nationalbewußtsein ist in vielen Ländern Europas, ja weltweit wiedererwacht, die Nationalität gilt allgemein wieder als Wert, der Nationalstaat taucht wieder als politisches Ziel auf, obwohl die (zumal linke) Intelligenz ihn bereits zu den historischen Akten abgelegt hatte. Der Kommunismus hatte die Nationalität als Klassenrelikt für überwunden erklärt, für den aufklärerischen Universalismus der politischen Philosophie galt sie moralisch und historisch als überlebt – zumindest in Deutschland. Allenfalls gestand man der „Kulturnation" noch eine politisch unverbindliche Bedeutung zu. In den internationalen und völkerrechtlichen Dokumenten ist das englische „nation" bis heute gleichbedeutend mit den existierenden Staaten, und nur diesen kommt das Selbstbestimmungsrecht der Völker zu. Aber nun zu aller Überraschung dieses von niemand vorhergesagte Aufleben des Nationalen in Ost und West, unter dem Begriff des „Tribalismus", des Stammesbewußtseins, auch in der Dritten Welt. Dies zeigt sich sowohl bei den ethnischen Minderheiten in bestehenden Staaten, die auf ihre Autonomie dringen, als auch bei Nationalitäten, die im wesentlichen mit ihrem Staat identisch sind. „Ansprüche, die erloschen schienen, waren tatsächlich nur gestundet", schrieb Norbert Brieskorn in dieser Zeitschrift[1].

Eine weitere Beschreibung dieses allbekannten Phänomens erübrigt sich hier, desgleichen die Warnung vor den verheerenden Folgen eines hemmungslosen Nationalismus[2]. Vielmehr soll untersucht werden, welche Gründe hinter dem neu erwachten Hang zum Nationalen zu entdecken sind, und nicht nur zum Nationalen, sondern allgemein zum Partikulären, das heißt zum Regionalen, Lokalen, zum Dialekt, zu „Heimat und Lebensgemeinschaft", die Romano Guardini schon 1962 in seiner Dankesrede zur Verleihung des europäischen Erasmus-Preises in Brüssel als notwendig bezeichnet hatte. Angesichts der elementaren Wucht dieser Aufbrüche, aber auch wegen der Heftigkeit, mit der ihre Berechtigung bestritten wird, läßt sich vermuten, daß hier mehr im Spiel ist als nur politische Ambitionen. Es sei die These gewagt, daß es um Ansprüche sinnvollen Lebens und damit um Ethik geht, wenn das Partikuläre so vehement gewollt wird.

Das Partikuläre und die Gewalttätigkeit

Gewöhnlich wird die zunehmende Gewalttätigkeit in einen ursächlichen Zusammenhang mit dem wiederauflebenden Nationalismus gebracht und beides unter dem Begriff des „Rechtsradikalismus" zusammengesehen. Weder die Tatsache noch die Gefährlichkeit solcher Erscheinungen lassen sich leugnen, aber diese Beschreibung dürfte zu oberflächlich bleiben. Einer der wachsten Beobachter unserer gesellschaftlichen Entwicklung, Hans Magnus Enzensberger, sieht das in seinem Essay „Aussichten auf den Bürgerkrieg"[3] anders. Er meint, daß sich die Gewaltanwendung heute überhaupt von Begründungen freigemacht habe und autistisch geworden sei, das heißt unterschiedslos alles und die Gewalttäter selbst zerstöre. Auch die nationalen Gewalttätigkeiten litten an Überzeugungsschwund.

„Diese eigentümlichen Defekte treten um so deutlicher hervor, wo noch Reste von Begründungen vorgebracht werden. Das gilt nicht zuletzt für Bürgerkriege, die im Namen irgendwelcher Nationalitätenkonflikte ausgetragen werden. Es handelt sich dabei um bloße Fetzen aus dem historischen Kostümfonds. Das zeigt sich schon am operettenhaften Dekor, welches die neuen Machthaber bevorzugen. Was die Propagandisten vortragen, stammt aus zweiter und dritter Hand. Der ideologische Müll, den beispielsweise die Serbische Akademie produziert, soll Überzeugungen simulieren, doch zeigt schon der flüchtige Blick auf die Realität, daß die Banden solche Vorwände nicht brauchen... Die Nationalisten der letzten Tage sind nur an der Destruktionskraft interessiert, die ethnischen Differenzen innewohnt. Das Selbstbestimmungsrecht, von dem sie reden, ist das Recht zu bestimmen, wer auf einem bestimmten Territorium überleben darf und wer nicht; es geht ihnen um die Vernichtung ‚unwerten Lebens', das ist alles."

Die Verknüpfung mit Haß und Gewalttätigkeit ist keine Besonderheit des aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen bei uns verständlicherweise diskreditierten Nationalen. In Verbindung mit Konfessionen und Religionen, Gesellschaftsschichten und Nachbarschaften, Fußballvereinen und Regionen und vielem anderen mehr tritt eine ähnliche Brutalität in Erscheinung. Kein ideeller oder materieller Wert scheint dagegen gefeit zu sein, gewaltsam erstrebt oder verteidigt zu werden. Daher spricht Hans Magnus Enzensberger vom allgemeinen Bürgerkrieg, der uns droht, womit eine biologisch und psychisch im Menschen angelegte Disposition zur Gewalttätigkeit gemeint ist, die sich dann Bahn bricht, wenn kulturelle, moralische Formungen nachlassen oder zerfallen, was zur Zeit der Fall zu sein scheint, wie es die große europäische Wertestudie nahelegt[4]. Ideologische, auch nationale Etikettierungen dienen nur noch dem nicht ganz abgestorbenen Bedürfnis nach Rechtfertigung vor sich selbst und anderen. Von daher erübrigen sich die von vielen erhobenen Einwände gegen die erneute Aufwertung des Partikularen in der Form von Heimat, Region, Nation; diese Einwände müßten genau spezifiziert werden, wie dieses hinsichtlich der deutschen Vergangenheit geleistet worden ist.

Universalismus: Hohes Ethos und Falle zugleich

Wegen der Besonderheit unserer deutschen Erfahrungen vermochten Literaten (von wenigen wie Martin Walser abgesehen), Journalisten und Gesellschaftswissenschaftler statt Nationen nur noch Einheitsvisionen einer „Gesellschaft" und einer Völkergemeinschaft anzuerkennen, hinter deren abstrakten Begriffen von Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit das Besondere, Konkrete, Gewachsene und Überlieferte verschwand. Zur Ablehnung von Nation u. ä. trug nicht nur die Belastung alles dessen bei, was seit dem wilhelminisch-preußischen Nationalismus und erst recht nach dem Nationalsozialismus „deutsch" hieß, sondern auch der Geist der Moderne überhaupt.

Von denen, die ein neues Zeitalter als „Postmoderne" ansehen, wird gewöhnlich als Kennzeichen der auslaufenden „Moderne" (deren Beginn meistens mit der Aufklärung und der Französischen Revolution angesetzt wird) benannt: der theoretische und der praktische Versuch, das Ganze der Wirklichkeit als Einheit zu begreifen und zu gestalten, und dies mit dem Instrumentarium der Vernunft. Wenn man nicht Vernunft, Nation, Republik und das Allgemeinmenschliche so in eins sieht, wie dies in der Französischen Revolution geschah, dann bleibt in einer solchen Sicht kaum noch Raum für das kulturell, religiös und national Besondere, allenfalls ein „Verfassungspatriotismus" (Dolf Sternberger) auf dem Weg zu einer übernationalen Staatengemeinschaft. Im Trend der Moderne erschien die Verwurzelung im Partikularen, wie sie bewußt in der Romantik (Johann Gottfried Herder) gegen die Aufklärung reklamiert wurde, als konservativ, reaktionär und gefährlich. Die in der Bundesrepublik vorherrschende öffentliche Meinung wird von Cora Stephan so beschrieben und zugleich kritisiert:

„Vom Bundespräsidenten bis zum linksliberalen Meinungs-Mainstream klagen vielmehr alle etwas ein, das sie für ‚mehr' halten: mehr Solidarität durch mehr Betroffenheit. ‚Das geht uns alle an' ist der Schlüsselsatz des Betroffenheitskults, wenn es um die großen Fragen der Zeit geht – von der Mülltrennung bis zu Aids. Die unmittelbare Identifikation auch noch mit dem Fernsten – das im katastrophischen Denken indes das Allernächste geworden ist, weil ja alles mit allem zusammenhängt – schiebt sich über jene Solidarbindungen, die früher das Prius beanspruchen durften: Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Gemeinde."[5]

Cora Stephan stellt fest, „daß uns hier Bindungen und Verpflichtungen kleiner Solidargemeinschaften verlorenzugehen drohen". Das moralische, bisweilen sentimentale Betroffensein von den Übeln der ganzen Welt sei zum Ersatz einer nationalen Identität und Verantwortung geworden, und es mangle an einer Debatte über nationale Kohäsionsfaktoren. Auch Enzensberger verteidigt in seinem Essay die räumliche Nähe, das konkrete Verhältnis, die abgestufte Verantwortung gegenüber den universalistischen Allmachtsphantasien und abstrakten Ideen, ja er nennt diese aufs Universale gerichtete neuzeitliche Moral schlichtweg Rhetorik, wenn nicht subjektive, so doch objektive Heuchelei, eine moralische Falle[6]. Innerhalb der philosophischen und theologischen Ethik hat besonders Robert

Spaemann seit Jahren gegen eine universale Zuständigkeit der Moral und für eine abgestufte Verantwortung plädiert, die beim „Nächsten" beginnt, also beim Besonderen und Partikulären.

Ein alter ethischer Streit: Universalismus oder Partikularismus?

Hinter den politischen Optionen für das Partikuläre, besonders das Nationale, andererseits für das universal Gültige in den Verfassungen und das international Einheitliche liegen analoge ethische Grundprobleme, auf die seit Jahrhunderten Antworten gesucht werden. Sitte, Sittlichkeit und Moral bezeichnen üblicherweise in der neuzeitlichen philosophischen Sprache das, was in einer herkömmlichen, in sich einigermaßen einheitlichen Lebenswelt unbedingt als gut und böse gilt, was in einer bestimmten Gesellschaft getan werden muß und nicht getan werden darf. So kennt man in bunter Vielfalt jeweils eine bestimmte Standesmoral, eine konfessionelle Binnenmoral, ethnische und kulturelle Besonderheiten der Moral, gelegentlich verbunden mit dem Bewußtsein einer Auserwählung oder Berufung, manchmal begleitet von dem Bewußtsein der Inferiorität oder von der Erfahrung einer Unterdrückung.

Was in der Geschichte meist unreflektiert einfachhin eine Tatsache der moralischen Besonderheit gewesen war, wurde in der Romantik und den an sie anschließenden Nationalbewegungen zum bewußten Gedanken erhoben: Der besondere Geist eines jeden Volkes entspricht einem Gedanken und einem Auftrag Gottes; was für besonders auserwählte Nationen gilt, muß nicht auch für andere verbindlich sein. Auch ohne religiöse Begründung hat sich im Fortgang der historischen und ethnologischen Forschung ein Kulturrelativismus herausgebildet, der jede Kultur und Moral als gleichwertig ansieht, da keine kulturunabhängigen übergeordneten Wertmaßstäbe zur Verfügung stehen. Seit Rousseaus Verklärung des „edlen Wilden" und der nostalgischen Apotheose von Naturvölkern bis zur Forderung nach einer „political correctness" in der Rede über kulturelle Gruppen ist diese Relativierung der Moral populär geworden. Aber schon die antiken Sophisten und Empiristen, die Nominalisten des ausgehenden Mittelalters, so manche neuzeitliche Utilitaristen und alle Existentialisten haben es aufgegeben, eine universal gültige Moral zu suchen oder zu konstruieren. Der innere Widerspruch, daß auch die Aussage von der Gleichberechtigung aller Kulturen und Moralen eine kulturübergreifende, universal gültige Aussage ist, wird dabei neben anderem übersehen.

Von der Antike an, besonders aber in der Neuzeit verlief der Hauptstrom des ethischen Denkens in die Gegenrichtung: Moralische Normen müssen überzeitlich und universal gelten, wenn anders sie unbedingt verpflichten sollen. Die Begründungen sind unterschiedlich. Die einen leiten das sittlich Gute aus der

immer gleichbleibenden Wesensnatur des Menschen ab (Stoiker, Thomas von Aquin, Naturrechtslehre), andere aus der logischen Stimmigkeit ethischer Normen hinsichtlich des Handelns aller Menschen (Kants kategorischer Imperativ), die gegenwärtigen Konsens- und Diskursethiker (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel) aus den gemeinsamen Bedingungen vernünftigen Argumentierens und Handelns heute. Allen gemeinsam ist, daß alles, was ethisch begründet werden kann, universale Gültigkeit für die Menschheit beansprucht. Übrigens schärft auch Papst Johannes Paul II. in seiner neuesten Enzyklika „Veritatis splendor" (4, 51, 53, 60, 80, 95) die unveränderliche und allgemeine Geltung der ethischen Normen ein.

Im Sinn der universalistischen Ethiken kann die Besonderheit partikulärer Moralen nur als Irrtum oder als zu überwindende Zwischenstation auf dem Weg zur universalen Menschheitsethik angesehen werden. Es ist nicht von ungefähr, daß der heftigste Widerspruch zu den nationalen und partikulären Tendenzen unserer Tage von der Position der universalistischen Ethiken aus erhoben wird: Nationalismus u. ä. nicht nur als politischer Irrweg, sondern als ethisches Versagen, als etwas Falsches und Böses.

Ein neuer Vermittlungsversuch in Ethik und Politik: der Kommunitarismus

In dieser Auseinandersetzung zwischen Universalität und Partikularität, überzeitlicher Geltung und geschichtlicher Veränderung ethischer Normen ist es nützlich, einige Hilfen von einer in den letzten Jahren in Nordamerika aufgekommenen politischen Philosophie und Ethik zu erwarten, die seit neuestem auch bei uns in der Fachwelt vehement diskutiert wird: der Kommunitarismus („communitarianism")[7]. Dieser hat sich gegen den in den USA herrschenden Liberalismus in Ethik und Gesellschaftsphilosophie zu Wort gemeldet und Gehör verschafft. Anlaß sind die sich dramatisch verschärfenden Krisenerscheinungen in der amerikanischen Gesellschaft, die nicht mehr durch eine von Konsens getragene „civil religion" zusammengehalten wird.

Der amerikanische Liberalismus geht von autonomen Subjekten aus, die sich eine Gesellschaft von gleichberechtigten Bürgern schaffen. Das politisch und ethisch Gesollte und Gewollte wird gewissermaßen vertraglich als allgemeingültig konstruiert. Die Liberalen stehen in der Nachfolge Kants und der bekannten sozialphilosophischen Vertragstheorien (Hobbes, Rousseau). Sie werden heute repräsentiert besonders von John Rawls und Ronald Dworkins.

„Dworkins unterscheidet zwei Arten von moralischem Engagement. Wir alle hegen bestimmte Ansichten von den Zielen und Zwecken des Lebens, davon, wie das gute Leben beschaffen ist, nach dem wir und andere streben sollten. Aber wir kennen unabhängig davon, wie wir unsere Ziele und Zwecke bestimmen, auch ein Engagement für einen fairen und gleichberechtigten Umgang miteinan-

der. Dieses Engagement könnte man ‚prozedural' nennen, während das Engagement für bestimmte Lebensziele ‚substantiell' ist. Dworkin erklärt nun, liberal sei eine Gesellschaft, die sich als Gesellschaft nicht auf bestimmte, substantielle Bestimmungen der Ziele des Lebens festlege. Zusammengehalten wird diese Gesellschaft vielmehr durch ein starkes prozedurales Engagement, das gebietet, allen Menschen mit gleichem Respekt zu begegnen." [8]

In dieser Gegenüberstellung des kanadischen Philosophen Charles Taylor, einer der führenden Kommunitaristen, wird für die inhaltlich gefüllte, substantielle Ethik statt einer nur formalen und universalistischen votiert. Ähnliches verlangen der Philosoph Alasdair McIntyre von der Universität Notre Dame in Indiana, der in Princeton lehrende Politologe Michael Walzer, in Berkeley der Soziologe Robert N. Bellah. In einer Zeit der Entwurzelung und Individualisierung und zugleich der Vermassung des Menschen könne menschliches Zusammenleben nicht allein über liberale Rechtsbeziehungen, rationale Diskurse und einen theoretischen Verfassungspatriotismus garantiert werden, wie es in Deutschland besonders Jürgen Habermas postuliert hat, vielmehr müsse man an das gewachsene, überlieferte Gemeinwesen, an erfahrbare Gemeinschaft, an ein inhaltlich bestimmtes Ethos dieses Gemeinwesens anknüpfen – womit der alte Gegensatz von Gesellschaft und Gemeinschaft wieder auflebt, der von Nationalisten übel mißbraucht worden war. Der deutsche Philosoph Wolfgang Kersting schließt sich dem an:

„Man kann sich mit universalistischen Regeln und formalen Prozeduren nicht identifizieren, auch nicht mit den in sie eingelagerten formalen Ordnungsmodellen: man kann sie für richtig halten und sich für verpflichtet wissen, ihnen zu folgen, aber sie sind kein Gegenstand einer identitätsbildenden sittlichen Einstellung, eines für die eigene Lebensführung wichtigen politischen Engagements." [9]

Dieses lebt vielmehr aus der lokal, regional, national erfahrenen Gemeinsamkeit von Werten; damit sind aber zugleich Partikularität und Differenz im Ethischen und Politischen gegeben, die unter Umständen mit liberaler Gleichheit in Konflikt geraten.

Stärken und Schwächen des Kommunitarismus

Das Mißtrauen gegen rein rationale Konstruktionen teilt der Kommunitarismus mit der sogenannten postmodernen Philosophie, ohne deren Einseitigkeit zu übernehmen. Es geht jenem um die rational nie herzustellende Identität des Menschen, die in einer Gemeinschaft anerkannt werden muß, deren Moral, Praktiken und Institutionen der Mensch sich zugehörig weiß, heute gerne „Lebenswelt" geheißen. Walzer vergleicht die universalistische Denkweise mit dem Leben in den Großhotels internationaler Ketten, die sich überall gleichen und die Orientierung erleichtern; aber man läßt sich in ihnen nicht auf Dauer nieder. Der Mensch ist nicht Mitglied eines solchen Hotels, sondern einer überschaubaren Gruppe von der Familie bis zur Nation, immer in partikulären Zusammenhängen behei-

matet. Kulturelle Differenzen mit den sich daraus ergebenden Folgerungen für Moral, Recht und Politik sind keine Zustände, die überwunden werden müßten, sondern legitime „partikularisierte Allgemeinheiten“ [10]. Daher korrigiert Taylor den üblichen Liberalismus, indem er befürwortet, daß sich ein Staat für den Fortbestand einer bestimmten Nation, Kultur oder Religion besonders einsetzt, sei sie die Mehrheit oder eine Minderheit in einem Staat – solange die Grundrechte jener Bürger geschützt sind, die sich in anderer Weise gebunden fühlen oder engagieren. Multikulturalität kann in diesem Sinn nicht Egalisierung von allem und jedem bedeuten.

Der Kommunitarismus kann nicht für die alte Nationalstaatsidee in Anspruch genommen werden, nach der besonders im deutschen und slawischen Raum Volk, Kultur, Staat, Sprache eine geschlossene Einheit bilden müssen. Er will nur die moralischen und politischen Konsequenzen ziehen aus der Tatsache, daß der Mensch mit seiner Muttersprache in eine Herkunftswelt und Nation hineingeboren wird, die ihn prägt und die zu seiner Identität beiträgt, sei es, daß er in einem homogenen, sei es, daß er in einem Vielvölkerstaat heranwächst. Dabei sollen die Errungenschaften des Liberalismus, die gleichen Menschenrechte aller, nicht aufgegeben werden; gegenüber dem klassischen amerikanischen Liberalismus dürfen und sollen sogar Minderheiten um ihrer Identität willen besonders gefördert werden, wie auch die Mehrheit in ihrer Lebenswelt besonders geschützt zu werden das Recht hat.

Allerdings wirft man dem Kommunitarismus auch vor, daß er es sich zu einfach macht und die postmoderne Vielfalt und das Konfliktfeld gesellschaftlicher Gruppen nicht in Rechnung stellt; von einer einheitlichen Lebenswelt, die es zu erhalten gelte, könne heute keine Rede mehr sein. Insofern kommt der willentlichen Zugehörigkeit und der Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten der Zugehörigkeit heute die entscheidende Bedeutung zu. Über alles Herkommen hinaus und unter verschiedenen Wahlmöglichkeiten ist im westlichen Verständnis die Nation „die Übereinstimmung, der klar ausgedrückte Wille, das gemeinsame Leben weiterzuführen“, „ein tägliches Plebiszit“, wie es Ernest Renan in seiner berühmten Rede vom 11. März 1882 an der Sorbonne formuliert hat. Analoges gilt von allen anderen gesellschaftlichen Gruppen, denen jemand heute zugehört.

Ein Kommunitarismus, der sich um eine willentliche Zustimmung, um Fortentwicklung und übernationale Öffnung ergänzt, würde sich ebenso von dem diskreditierten Gemeinschafts- und Nationalbewußtsein freihalten wie von der rationalistischen und liberalistischen Konstruktion einer wertneutralen politischen Verfassung und einer universalistischen Multikulturalität. Sein Verdienst wäre es, in einer Welt, in der alles destruiert und ebenso vieles im Macherwahn konstruiert wird, auf die gesellschaftliche, psychische und ethische Bedeutung dessen verwiesen zu haben, was in einer Gemeinschaft überliefert worden ist. Die Veränderung trägt die Last des Beweises, nicht die Überlieferung, desgleichen

nicht das Gemeinsame, sondern das individuelle Ausbrechen. Die Antwort bleibt der Kommunitarismus allerdings schuldig, wenn gefragt wird, welcher der vielen Gruppen und Gemeinschaften der auseinanderdriftenden Gesellschaften es zukommt, im Namen ihres Herkommens Bürger moralisch und politisch zu binden. Denn er will die Einheit der Gemeinschaften nach innen und die Differenz nach außen.

Der wiederentdeckte Aristoteles

Die Kommunitaristen berufen sich auf die Ethik des Aristoteles, der die Moral der freien Bürger auf die überlieferten und zu erhaltenden Lebensbedingungen der griechischen Stadt, der „Polis", gründet. Eine transzendent verankerte (wie bei Platon) oder eine die ganze Menschheit umfassende Moral (wie bei den Stoikern) ist ihm fremd; beides wird erst Thomas von Aquin mit Aristoteles vereinen. Es ist nicht das abstrakte, rein rationale Denken, mit dem das sittlich Gute erfaßt wird, sondern die praktische Vernunft, „Phronesis", das Erleben einer sinnvollen Gemeinschaftsordnung, Lebenserfahrung. Es geht den Kommunitaristen nicht um das für alle Menschen auszudiskutierende sittlich Richtige, was gewissermaßen zu errechnen wäre, sondern um das konkrete Gute. Daher plädiert McIntyre wieder für die Eingewöhnung in Tugenden, die sittliches Verhalten stabilisieren. Er wirft dem modernen Ausrechnen und Konstruieren einer Menschheitsethik völliges Versagen vor und hält die aristotelische Tradition der Tugendlehre für die bewährteste Form ethischen Denkens und Handelns.

Die Frage bleibt aber auch hier, ob die Weitergabe von überlieferten Tugenden, die in jeder Gesellschaft variieren und damit partikulär sein können, die Ergänzung durch rational bedachte, auf das Universale der Menschheit zielende Normen so ausschließen muß, wie es den Anschein hat. Es scheint doch alles darauf hinzuweisen, daß wir nicht zwischen dem Überlieferten und dem neu Gedachten, dem Erlebten und dem Konstruierten, dem Partikulären und dem Universalen zu wählen haben, um sittliche Urteile fällen und sittlich handeln zu können. Zunächst erwächst moralische Verpflichtung aus den erlebten und eingewöhnten mitmenschlichen Beziehungen, in denen es um das gemeinsame Gute geht, von der Familie bis zur Nation. Der Nächste und das Nächste nehmen vorrangig in Pflicht und verlangen bestimmte Tugenden. Im Gang des Lebens und der Geschichte tritt aber das rationale Denken auf den Plan, prüft das Überlieferte, entdeckt Unbegründetes, stellt sich neuen Herausforderungen, berechnet die Folgen. Die Richtung des Denkens überwindet das Nur-Partikuläre der Herkunft, ohne das es keine gelebte Sittlichkeit gibt, auf das allen Menschen Gemeinsame hin.

Aber solange es den einheitlichen Menschen des Weltstaats nicht gibt, gelangt

diese Spannung von Partikulärem, einer nur bestimmte Menschengruppen betreffenden Moral auf der einen und der zunehmenden Universalisierung auf der anderen Seite nicht zur Auflösung. Das Sittliche verpflichtet hier und jetzt, und das ist nur möglich, wenn aus dem Überkommenen geschöpft wird; darauf zu verweisen, ist das Verdienst des Kommunitarismus, ohne daß dabei das universale Ziel aufgegeben werden müßte.

ANMERKUNGEN

[1] Nationalismus und Multikulturalismus: 211 (1993) 651.

[2] K. Hübner, Das Nationale – Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes (Köln 1991); Universalismus, Nationalismus u.d. neue Einheit d. Deutschen, hrsg. v. P. Breitling, W. Reese-Schäfer (Frankfurt 1991); Minderheiten u. nationale Frage. Die Entwicklung in Mittel- und Südosteuropa im Lichte der kath. Soziallehre, hrsg. v. I. Gabriel (Wien 1993).

[3] Frankfurt 1993; Zit. 23 f.

[4] P. M. Zulehner, H. Denz, Wie Europa lebt u. glaubt. Europäische Wertestudie (Düsseldorf 1993).

[5] C. Stephan, Der Betroffenheitskult. Eine politische Sittengeschichte (Berlin 1993) 67; vgl. 17 u. 172.

[6] Enzensberger 73 ff., 86 ff., 90 f.

[7] Zur Einführung: Kommunitarismus in d. Diskussion, hrsg. v. Chr. Zahlmann (Rotbuch 1992); Gemeinschaft u. Gerechtigkeit, hrsg. v. M. Brumlik, H. Brunkhorst (Frankfurt 1993).

[8] Ch. Taylor, Multikulturalismus u.d. Politik d. Anerkennung (Frankfurt 1993) 49 f.

[9] W. Kersting, Verfassungspatriotismus, kommunitäre Demokratie u. d. politische Vereinigung d. Deutschen, in: Breitling, Reese-Schäfer 155.

[10] R. Bubner, Brauchen wir einen Begriff d. Nation?, ebd. 18.

Andreas Lob-Hüdepohl

Passive Menschenrechtsverletzungen und strukturelle Sünde

Zu einer notwendigen ethischen Perspektive

Bis zum Beginn der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz im Juni 1993 zählte die UN-Menschenrechtskommission 125 000 Beschwerden über Menschenrechtsverletzungen – eine Verdreifachung der Fälle gegenüber dem Vorjahr allein in den ersten fünf Monaten des Jahres 1993. Ähnlich belegen die alltäglichen Schreckensmeldungen der Medien in Wort und Bild die stete Zunahme und Brutalität von Menschenrechtsverletzungen in nahezu allen Teilen der Welt. Tief haben sich die Berichte von ethnischen Säuberungen und Massenvergewaltigungen, die Bilder von vielfach geschundenen Körpern und entsetzt-apathischen Blicken leidender Menschen in unser Bewußtsein eingegraben. Über diese Exzesse der Menschenverachtung geraten vielfältige Formen anderer Menschenrechtsverletzungen wie die Beschneidung der Meinungs- und Pressefreiheit, die Unterdrükkung politischer Mitspracherechte oder auch Hunger, Unterentwicklung und Analphabetismus fast schon in Vergessenheit, obwohl sie die Mehrzahl an uneingelösten Menschenrechtsforderungen ausmachen dürften.

Passive Menschenrechtsverletzung – eine ethische Problemanzeige

Appelle, die zu einem entschlossenen Handeln gegen die Greuel der Menschenrechtsverletzungen aufrufen, sind wohlfeil. Und auf den ersten Blick kennen sie eindeutig ihre Adressaten: Regierungen, Machthaber, die Völkergemeinschaft, die Vereinten Nationen. Es liegt nahe, diesen politischen Größen eine besondere Verantwortung im Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen zuzuweisen. Immerhin pflegen wir für gewöhnlich Unrechtshandlungen oder auch andauernde gesellschaftliche Mißstände dann als Menschenrechtsverletzungen zu bezeichnen, wenn wir sie entweder staatlich organisiert oder doch wenigstens staatlich sanktioniert und geduldet vermuten. Überdies verkörpern Menschenrechte fest kanonisierte Fundamentalrechte eines jeden Menschen, deren Durchsetzung und Schutz eindeutig die Aufgabe rechtsetzender und rechtsverbürgender staatlicher Gewalt ist.

Unter ethischer Rücksicht droht hier freilich die Gefahr einer verkürzten Problemwahrnehmung. Menschenrechte besitzen nicht nur einen positiv-rechtlichen

Charakter, der staatliche Autoritäten bindet. In ihnen residiert auch ein moralischer Anspruch. Dieser vorrechtliche, genuin ethische Gehalt deutet sich bereits in geläufigen Diagnosen von Menschenrechtsverletzungen an. Sie nämlich werden nicht nur dort ausgemacht, wo staatliche Autoritäten selbstgesetztes Recht brechen, sie also gegen jene Grundrechte oder gegen jene in internationalen Konventionen deklarierten Menschenrechte verstoßen, zu deren Respektierung sie sich verfassungs- und völkerrechtlich verpflichtet haben. Diagnostiziert werden Verletzungen auch dort, wo staatliche Autoritäten bereits die Übernahme dieser Verpflichtung verweigern. Referenzpunkt dieser Kritik bildet die Einsicht, daß die unbedingte Verbindlichkeit von Menschenrechten und folglich ihre unausweichliche Vorgabe für jede staatliche Autorität in der unaufkündbaren Würde eines jeden Menschen gründet.

Das Blickfeld weitet sich. Natürlich wollen Menschenrechte ihre Kanonisierung im positiven Recht, und doch kennen sie mehr als ihre juridische Seite. Im Kern formulieren sie universal verbindliche moralische Rechte, die neben den staatlichen Autoritäten prinzipiell allen Akteuren im Geflecht gesellschaftlichen Handelns zur strikten Respektierung aufgegeben sind. Umgekehrt ist an diese fundamentalen Rechte jene moralische Pflicht gekoppelt, die jede Person zur menschenrechtsgemäßen Ausgestaltung der gemeinsamen Lebenswelt im Interesse aller anhält. So besehen wäre die Verweigerung dieser Durchsetzungsverantwortung ebenfalls Verletzung von Menschenrecht, die *passive Menschenrechtsverletzung* genannt werden kann; passiv, da ihre Wirkweise nicht, wie dies bei Folter, Verschleppung, politisch motivierter Verfolgung usw. mehr als offensichtlich ist, der bewußt herbeigeführte Bruch von Menschenrechtsgarantien ist, sondern die gleichgültige Duldung, die billigende Inkaufnahme menschenrechtswidriger Verhältnisse; passiv zudem, weil wir uns selten für sie willentlich entscheiden und doch wissen, daß sie durch unser Handeln und Verhalten ihre Wirkmacht entfaltet.

Mit Blick auf die politische Tagesordnung, die den Kampf gegen ethnische Säuberung, Folter und Massenvergewaltigung an die oberste Stelle setzen muß, mag dieser Aspekt eher nebensächlich oder sogar gefährlich erscheinen: Werden die „eigentlichen" Menschenrechtsverletzungen in ihrer Brisanz nicht verharmlost, „passive" hingegen ungebührlich dramatisiert? Diese Gefahr besteht, und dennoch dürfte das Phänomen passiver Menschenrechtsverletzungen solcherart brutale Menschenrechtsverstöße wenn schon nicht verursachen, so doch wesentlich begünstigen. Deshalb muß es unsere Aufmerksamkeit finden.

Passive Menschenrechtsverletzungen wirken hintergründig, verdeckt. Ihre Klärung geht hinter politisch-juristische Aspekte zurück und fragt zunächst nach der ethischen Kernsubstanz neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens, um in ihr die individuell-persönlichen Verantwortlichkeiten im Bereich der Menschenrechte freizulegen.

Menschenrechte in der Spannung von Moralität und positivem Recht

Menschenrechte besitzen einen eigentümlichen Status. Zunächst beanspruchen sie, erheblich mehr als bloße sittliche Postulate zu sein. Sie verstehen sich als *Rechtsbestimmungen,* „die das Verhältnis der vielen einzelnen, aber auch zum Beispiel von Minderheiten zu Staat und Gesellschaft so regeln, daß die Menschenwürde unangetastet bleibt, daß jeder auch ‚als Mensch' respektiert wird"[1]. Historisch gesehen verschafften sich Menschenrechte zunächst als Rechtsansprüche des einzelnen gegenüber dem staatlichen Gemeinwesen öffentliche Geltung, ob als persönliche Freiheitsrechte, die den Handlungs- und Lebensraum einzelner Individuen gegen ungebührliche Einflußnahme des Staats oder Dritter zu sichern haben; ob als politische Rechte, die die Teilnahme an allen relevanten Entscheidungsvorgängen in der politischen Gemeinschaft garantieren sollen, oder als sogenannte Kultur- und Sozialrechte, die auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen der Freiheits- und Partizipationsrechte abzielen. Alle diese Abwehr-, Mitwirkungs- und Anspruchsrechte sind in den klassischen Menschenrechtsdeklarationen wie etwa der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 oder den beiden UN-Menschenrechtskonventionen von 1966 als juristisch relevante Forderungen an staatliche oder quasistaatliche Autoritäten gerichtet. Diese Instanzen haben die dort formulierten Ansprüche in ihrem Hoheitsbereich zu garantieren, sei es verfassungsrechtlich etwa in der prominenten Form einer Grundrechtsregelung, sei es als Staatszielbestimmung, an der die Strukturen des öffentlichen Lebens in den Bereichen der Wirtschaft, der Rechtsprechung oder des Sozialen ihr Maß nehmen müssen. So lassen sich beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland die Sozialgesetzgebung im Bundessozialhilfegesetz und Jugendwohlfahrtsgesetz von 1961 durchaus als Ausführungsbestimmungen des in den Artikeln 20 Abs. 1 und 28 Abs. 1 GG festgeschriebenen Sozialstaatsgebots lesen.

Die Betonung des juridischen Charakters der Menschenrechte ist verständlich. Ihre rechtliche Kodifizierung war und ist immer ein Reflex auf die elementare Erfahrung von Unrecht und Unfreiheit im gesellschaftlichen Zusammenleben von Menschen. Ihre Institutionalisierung in Form von Grundrechten, Staatszielbestimmungen, international approbierten Konventionen haben deshalb immer das Ziel verfolgt, fundamentlegende Verhältnisse für Lebenserhaltung und Lebensentfaltung in den Gesellschaften strukturell abzusichern, um so Leben in Menschenwürde zu ermöglichen.

Der Begriff der Menschenwürde macht nicht nur auf das Moment der Selbstzwecklichkeit des Menschen in der Weise aufmerksam, daß alle gesellschaftlichen Organisationsformen ihre umfassende Lebensdienlichkeit unter Beweis zu stellen haben. Er macht auch jene triadisch gestaltete Grundfigur von Freiheit, Gleichheit und Teilhabe namhaft, die gemeinhin als gestaltgebendes Fundament aller

Menschenrechte begriffen werden. Die Elemente dieser Grundfigur stehen freilich nicht in einem bloß additiven Verhältnis zueinander, sondern in der Spannung wechselseitiger Korrektur und Ergänzung. *Politische Freiheit,* definiert Konrad Hilpert, meint „die dem einzelnen rechtlich zustehende Möglichkeit, über sich selbst verfügen zu können und so leben und arbeiten zu dürfen, wie es seinem Willen und seinen Fähigkeiten entspricht". Gemäß dieser eher klassisch liberalistischen Freiheitsidee stößt Freiheit des einzelnen dort an ihre Grenze, „wo die eigene Freiheit zu Lasten der Freiheit anderer geht"[2]. Demgegenüber kompensiert *Gleichheit* diese grundsätzliche Korrekturbedürftigkeit individueller Freiheit. Gleichheit nämlich beharrt auf dem gleichen Anspruch aller auf Freiheit. Sie verschafft somit der Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit der Menschenwürde eines jeden einzelnen Ausdruck, indem sie die gleichmäßige Verteilung von Kompetenzen und Zuständigkeiten im politischen Alltag einfordert. Die Forderung nach *Teilhabe* bezieht Freiheits- und Gleichheitsrechte stärker auf den konkreten Raum eines politischen Gemeinwesens. Teilhabe reklamiert handhabbare Mitwirkungschancen etwa in der öffentlichen Willensbildung und an der politischen Entscheidungsmacht. Folglich macht sie besonders auf die kulturellen, sozialen und materiellen Voraussetzungen aufmerksam, die den Vollzug persönlicher Freiheit und politischer Mitwirkung überhaupt erst möglich machen. Sie fordert für jede Person einen Mindeststandard ökonomischer und sozialer Kompetenz, die sie in die Lage versetzt, die in den Menschenrechten formulierten Einzelansprüche effektiv zu verwirklichen.

Gerade die letztgenannten sozialen Menschenrechtsforderungen sind es, die besonders in juristischen Kreisen auf weitverbreitete Skepsis stoßen. Im Gegensatz zu den „Nichteingriffsansprüchen" stoßen diese „*Verschaffungsansprüche*"[3] nicht nur an die Grenze der Leistungsfähigkeit des Adressaten, in der Regel also eines staatlichen Gemeinwesens, sondern sie bergen die mitunter immense Schwierigkeit ihrer rechtlichen Durchsetzbarkeit und gerichtlichen Einklagbarkeit in sich. Moderne Staatsverfassungen suchen dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem sie diesen Rechten zwar nicht den juristisch starken Status eines Grundrechts zubilligen, diese aber in den Verfassungsrang einer Staatszielbestimmung heben, die das Handeln der staatlichen Autorität auf die weitestmögliche Umsetzung dieser „Rechte" festlegt.

Der spezifisch ethische Verpflichtungsgehalt von Menschenrechten

Ursprünglich besaß Teilhabe bekanntlich eine andere begriffliche Fassung, nämlich Brüderlichkeit bzw. *Solidarität.* Die letztgenannte Formulierung hat den Vorteil, daß sie weit über die vorgenannte Bedeutung einklagbarer Unterstützungsleistungen hinausweist. Solidarität hebt auf die „konstruktive Verpflich-

tung" aller Träger von Menschenrechten ab, die ihnen gewährten Rechtsansprüche „nicht nur nicht zu Lasten, sondern vielmehr zugunsten anderer Rechtsträger zu nutzen" [4]. Was sich hier bereits unter rechtstheoretischer Perspektive abzeichnet und sich gelegentlich sogar bis in einzelne Verfassungsgrundsätze eintragen kann – erinnert sei hier an die Bestimmung des Bonner Grundgesetzes in Art. 14 Abs. 2: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen" –, ergibt sich unter ethischer Rücksicht nahezu zwangsläufig. Solidarität unterstreicht den doppelten Anspruchscharakter eines jeden Menschenrechts: Eigenanspruch und darin Beanspruchung für andere.

Menschenrechte sind, wie gesagt, zuallererst grundlegende moralische Rechte. Sie artikulieren, wie Johannes Schwartländer gegenüber einem rein juristischen Menschenrechtsverständnis umschreibt, die „allgemeinsten – Sinn gebenden – Richtpunkte, die den Menschen heute, den einzelnen, den Gruppen, den Völkern, ja der Menschheit im ganzen eine ursprüngliche praktische Wert-Orientierung in der Welt und für ihr Dasein in der Welt überhaupt möglich, ja notwendig machen" [5]. Die Forderungen der Menschenrechte markieren – noch diesseits aller juridischen Positivierung – jene elementaren normativen Richtpunkte menschlichen Zusammenlebens, unter denen allein die Entfaltung eines menschenwürdigen Lebens eine echte Realisierungschance erhält.

Man mag den Vollzug von Menschenwürde in der Tradition Immanuel Kants im Akt sittlicher Autonomie, also im Akt praktischer Freiheit als Selbstgesetzgebungsgewalt kulminieren sehen. Man mag demgegenüber die Verwirklichung von Menschenwürde eher an jener Handlungsmächtigkeit festmachen, die es den einzelnen Personen erlaubt, ihre eigenen Bedürftigkeiten in den sozialen Prozessen eines staatlichen Gemeinwesens erfolgreich einzubringen. Unbestritten gilt: Menschenwürde gewinnt in effektiver Handlungsfreiheit ihre lebensgeschichtliche Gestalt, und zwar als Recht wie als Pflicht zur Wahrnehmung sittlicher Verantwortung für die humane Ausgestaltung der menschlichen Lebenswelt. Menschenwürde gewinnt eine Chance im Raum *kommunikativer Freiheit*; einer Freiheit, die der Unvertretbarkeit je individueller Selbstbestimmung und eigener Handlungskompetenz ebenso Gewicht verleiht wie sie die Handlungsfreiheit der Mitmenschen nicht als Grenzziehung des je eigenen Freiheitsraums mißversteht, sondern als Ermöglichungsgrund des eigenen vitalen Lebensinteresses anerkennt. Dies gilt gerade auch im politischen Sinn. Die Konstellation eines gemeinsamen Lebensraums von Menschen koppelt die Befriedigung individueller elementarer Daseinsgrundfunktionen wie die fundamentalen Bedürfnisse der Ernährung, des Wohnens, des Arbeitens, der Erziehung usw. an die politische und ökonomische Handlungsmächtigkeit aller [6].

Der unverfügbare Anspruch auf menschenwürdige Existenz macht sich zugleich als Pflicht zur Anerkennung anderer menschenwürdiger Existenz und aus diesem Grund als Pflicht zur Übernahme von Gestaltungsverantwortung geltend.

Dem entspricht auf der Seite der Menschenrechte ein ähnliches Wechselverhältnis zwischen Recht (Eigenanspruch) und Verpflichtung (Beanspruchung für andere). Der subjektiv erhobene Anspruch auf ein Menschenrecht besteht nur dort, wo er sich umgekehrt an eine korrespondierende Menschenpflicht bindet. Wo Menschen mit Verweis auf die Unverfügbarkeit ihrer Menschenwürde legitimerweise Freiheits-, Gleichheits- und gerade auch Solidarrechte einfordern, stehen sie in der Pflicht, die gleichen Rechtsansprüche allen anderen zuzubilligen, und zwar nicht allein in der Weise ihrer prinzipiellen Anerkennung, sondern auch durch Mithilfe an deren konkreter Verwirklichung. Die Tradition der katholischen Sozialethik hat diesen Aspekt stets mit Verweis auf die enge Verzahnung von „facultas" und „obligatio", also der Existenz des Rechts und der daraus erwachsenen Verantwortungspflicht der Rechtsträger zum Ausdruck bringen wollen. Darin liegt die konstruktive Komponente jedes Menschenrechtsanspruchs.

Die Entfaltung eines ganzheitlich erfüllten Daseins von Menschen wird nie ohne *strukturelle Absicherungen* auskommen können. Deshalb drängen Menschenrechte auf ihre gesellschaftliche Institutionalisierung in Grundrechten und Staatszielbestimmungen ebenso wie in lebensdienlichen Strukturen der Details im öffentlichen Leben. Als institutionelle Vermittlungen können sie Handlungsräume eröffnen und offenhalten, „in denen", wie Wolfgang Huber die unverzichtbare Rolle von Institutionen für menschenwürdiges Leben veranschlagt, „verantwortliches und gemeinsames Handeln aus Freiheit möglich ist"[7]. Darin zeigt sich der eigentümliche Status der Menschenrechte zwischen Moralität und positivem Recht. Sowie sie zunächst moralisch bindende Ansprüche und Pflichten verkörpern, die vorrechtlicher Natur sind und die in ihrem normativen Gehalt durch kein positives Rechtsgefüge vollgültig eingeholt werden können, so unverzichtbar ist diese ihre rechtliche bzw. institutionelle Dimension. Aus diesem Grund erstreckt sich die Gestaltungsverantwortung auch auf den Aspekt ihrer strukturellen Absicherung.

Menschenrechtsverletzungen als strukturelle Sünde?

Natürlich betreffen Menschenrechtsverletzungen vor allem jene aktuellen Fälle, in denen eine staatliche Autorität verfassungsmäßig garantierte Grundrechte bricht oder gleichgelagerte Verstöße Dritter duldet. Diese offenkundigen Fälle dürfen aber nicht strukturelle Menschenrechtsverletzungen vergessen machen, wenn sich beispielsweise ein politisches Gemeinwesen gegen institutionelle Garantieleistungen sperrt. Noch subtiler freilich wirken strukturelle Menschenrechtsbrüche in solchen „Regeln des Spiels in der Beziehung zwischen den Völkern, Rassen und sozialen Schichten", die sich zu stabilen Strukturen verfestigen und, wie der Lateinamerikaner A. Moser mit Blick auf die Menschenrechtssitua-

tion seines Kontinents urteilt, „systematische Verletzungen der Menschenrechte provozieren“ [8].

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage persönlicher Verantwortlichkeit einzelner Menschen in einer spezifischen Weise. Ins Blickfeld rücken hier weniger die Tatbestände individuell zu verantwortender Rechtsbrüche denn mehr die Verantwortung für die menschenrechtskonforme Ausgestaltung des politischen Gemeinwesens. Diese Blickrichtung ergibt sich konsequent aus dem herauspräparierten genuin ethischen Profil jeder Menschenrechtsforderung. Wenn die Verwirklichung von Menschenrechten keineswegs nur Aufgabe der jeweiligen staatlichen Autorität, sondern Aufgabe aller Mitglieder eines Gemeinwesens ist, der sie durch die aktive Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen einschließlich deren institutionellen Abstützungen nachzukommen haben, dann bedeutet die Verweigerung dieser Gestaltungsverantwortung Verletzung von Menschenrecht ebenso wie sie individuelle, also von jeder einzelnen Person zu verantwortende Schuld anzeigt. Dazu müssen sie nicht schon menschenrechtsverletzende Strukturen – bewußt oder nur billigend – zum eigenen Vorteil ausspielen. Es reicht ihr Verzicht auf Widerstand dort, wo er ihnen möglich ist. Auch das meint der Begriff passive Menschenrechtsverletzung.

Nun wird der anhaltende Zustand von Menschenrechtsverletzungen wiederholt als soziale oder auch strukturelle Sünde gewertet. Die Situation ständiger Verletzung elementarster Menschenrechte, die systematische Verweigerung „des Rechts auf Zugang zum Leben“, urteilt etwa Gustavo Gutiérrez mit Blick auf viele Länder der „Dritten Welt“, ist „soziale Sünde“, die sich als gesellschaftliche Tatsache „in bedrückenden Strukturen, in der Unterdrückung und Ausplünderung von Völkern, Rassen und Gesellschaftsklassen“ anzeigt [9]. Auch das päpstliche Lehramt spricht ausdrücklich von „Strukturen der Sünde“, wenn es auf die Wirkmacht eingewöhnter Beziehungsverhältnisse gerade zwischen Blöcken und Nationen aufmerksam macht, die die Befriedigung elementarster Bedürfnisse breiter Bevölkerungsschichten verhindern [10].

Auf den ersten Blick scheint die Rede von struktureller Sünde genau die Differenzierungen zu unterlaufen, die sich unter dem Stichwort passive Menschenrechtsverletzung in bezug auf die personale Verantwortung für strukturelle Menschenrechtsverstöße nahelegen. Leistet sie nicht sogar einem Entschuldigungsmechanismus Vorschub, weil sie die Ursache für beständiges Verletzen von Menschenrecht letztlich anonymen Größen (Gesellschaft, Struktur) zuzuschreiben scheint, die das individuelle Handlungsvermögen einzelner Menschen wenn schon nicht gänzlich gefangenhalten, so doch zur Wirkungslosigkeit verdammen?

Das Gegenteil ist der Fall: Ihre pointierte Deutung als strukturelle Sünde unterstreicht die wesentlich personale Dimension struktureller Menschenrechtsverletzungen, und zwar hinsichtlich ihres Verursachungs-, ihres Wirk- wie ihres Veränderungspotentials. Diese Deutung besitzt überdies den Vorteil, die Frage

personaler Verantwortlichkeit angemessener in ihrer Einbindung in den geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenszusammenhang und damit realistischer zu bedenken. Alles individuelle Handeln von Menschen nämlich ist tief von eingewöhnten Denk- und Verhaltensweisen, von Rollenmustern und Abhängigkeitsverhältnissen vorgeprägt, Vorprägungen, die sie zu Verletzungen der Menschenwürde anderer wenn schon nicht ausdrücklich ermuntern, so doch in subtiler Weise anstiften oder sie sogar immunisieren, ihrer Verantwortlichkeit für die Beseitigung von Menschenrechtsverletzungen wirksam nachzukommen. So können Strukturen der Gesellschaft ein entschiedenes Handeln von Menschen nicht nur von außen, sondern sozusagen auch von innen erschweren und verhindern. Von dieser Einsicht kann das Verständnis passiver Menschenrechtsverletzung nur profitieren.

Bedeutungsmomente struktureller Sünde

Die Verstehensfolie struktureller Sünde bildet der theologische wie ethische Charakter der gleichursprünglich gebrochenen Beziehung des Menschen zu seinem Gott wie zu seiner geschöpflichen und menschlichen Mitwelt. Beide Beziehungsebenen sind nicht identisch und doch auf engste miteinander verwoben. Wie die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe die liebende Zuwendung zum mitmenschlichen Du als ursprüngliche Gestalt auch der Gottesliebe begreift (vgl. Mt 25, 34–40, 1 Joh 4, 20f.), so legt sich die Abwendung von Gott lebensgeschichtlich in der Abwendung vom anderen aus: „Der Mensch leugnet in diesem Sinn Gott nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die Welt und den Bruder."[11] Die Zurückweisung also des anderen durch den Entzug oder durch das Vorenthalten seiner legitimen humanen Entfaltungsmöglichkeiten ist zugleich verweigerte Anerkennung Gottes. Dies als Sünde zu bekennen bedeutet freilich mehr als das bloße Eingestehen von Schuld oder Schuldverstrickung. Der Bekennende erklärt im Akt des Bekennens zudem seinen Willen, Verantwortung auch auf Zukunft, auch auf Überwindung hin zu übernehmen.

Die Grundoption der Abwendung von Gott in der Abwendung vom anderen äußert sich im handelnden Weltengagement. An diese Einsicht knüpft die Rede von der strukturellen Sünde an. Alles schuldhafte Tun wirkt in unterschiedlicher Weise auf die Weltverfassung von Menschen einschließlich ihrer ethischen Grundeinstellung und auf ihr Handeln zurück. Es setzt Folgen frei, die der ursprünglich schuldhaft Handelnde weder in ihren Fernwirkungen übersehen noch rückgängig machen kann und die ihrerseits Ursache weiterer Schuld werden können. In einem vielschichtigen Prozeß externalisiert sich Sünde durch Handeln in den gesellschaftlichen Raum und kristallisiert sich in dessen Strukturen. Sünde gerinnt also im Gesamt an gesellschaftlichen Institutionen wie Rollenverteilungen, Hand-

lungsmustern, Rechtsordnungen und dergleichen, die in das Zusammenspiel aller sozial miteinander verwobenen Handlungspersonen einfließen.

Diese negativen Strukturen erweisen sich folglich einerseits als Objektivationen schlechten Handelns, verdanken sich somit menschlichem Ursprung. Andererseits aber prädisponieren sie alle weitere menschliche Aktivität. Sie tun dies direkt als gewohnheitsmäßige Verhaltensmuster, auf die Menschen in der Regel naturwüchsig zurückgreifen, oder aber als fest etablierte (ökonomische, rechtliche usf.) Rahmenbedingungen, innerhalb deren die Mitglieder eines Gemeinwesens ihr Handeln ausrichten. Sie tun dies aber auch indirekt als Denkungsarten, die sich im Verlauf von Erziehung und Sozialisation im Menschen herausbilden und auf diesem Weg der Internalisierung vorerst unentdeckt in sein Entscheiden und Handeln einfließen. Erinnert sei etwa an die Mentalität einer selbstherrlichen instrumentellen Vernunft, die sich im Willen zur uneingeschränkten Macht und im Mißbrauch anderer als bloße Mittel zur Selbstbehauptung anzeigt und die die Bedürftigkeiten anderer in deren moralischer Bedeutung einklammert, Mentalitäten, die sich zum geistigen Gepräge eines ganzen Kulturraums, einer ganzen Epoche aufschwingen können. Vermutlich sind es diese eingewöhnten Denkungsarten, die mit ihrer zugleich subtilen wie äußerst wirksamen Einflußnahme auf das zwischenmenschliche Interaktionsgeschehen die Mächtigkeit von Strukturen der Sünde auf individuelles Handeln zu demonstrieren vermögen. Mit ihnen dürfte auch ein Kernpunkt passiver Menschenrechtsverletzungen namhaft gemacht sein. Die Unempfindlichkeit dieser Denkungsarten gegenüber dem Lebenschicksal anderer erklärt zu gut eine weitverbreitete Gleichgültigkeit und Trägheit gegenüber Menschenrechtsforderungen.

Das Ineinandergreifen von persönlichem Handeln und strukturellen Vorgaben läßt einen weiteren Aspekt schärfer fassen. Strukturelle Sünde könnte als Sünde der Strukturen aufgefaßt werden, die dem Menschen als eigenständige Handlungsgestalten gegenüberstehen. Dieses Verständnis führt indes in die Irre. Sünde ist eine streng personale Kategorie. Ihr theologischer wie ethischer Charakter läßt ausschließlich eine menschliche Person als ihr Subjekt denken. Gesellschaftliche Strukturen sind weder in Gottesbeziehungen gehalten, die sie zu brechen vermöchten, noch verfügen sie über so etwas wie Eigenhandlungsmacht. Strukturen handeln nicht selbsttätig. Ihre Wirkungen auf zwischenmenschliche Beziehungen erzielen sie nur durch ihre je neue Aktualisierung im Handeln und Verhalten von Personen, die es orientieren können und es deshalb persönlich zu verantworten haben. Strukturen prädisponieren Handeln, determinieren es aber nicht.

Ein Letztes: Unrechtsstrukturen stellen kein völlig unabwendbares Schicksal dar. Werden sie als strukturelle Sünde denunziert, dann unterstellt diese Kritik zugleich die Möglichkeit, dieses Unrecht durch entschiedenes Engagement zumindest im Ansatz zu überwinden. Infolgedessen erschöpft sich die personale Dimension dieser Strukturen der Sünde weder in ihrem Verursachungszusammen-

hang als Objektivationen ursprünglich individueller Sünde noch im Wirkzusammenhang aktuellen Handelns. Das personale Moment struktureller Sünde offenbart sich vielmehr auch dort, wo Unrechtsstrukturen belassen werden, obwohl sie verändert werden könnten. Denn die „Umkehr der Strukturen", die mit der „Umkehr der Herzen" Hand in Hand gehen muß, stellt sich nur durch veränderndes Handeln kompetenter Menschen ein; vorausgesetzt natürlich, daß sich solche Strukturen der Gesellschaft angesichts ihrer kaum erreichbaren Wirkmacht überhaupt noch verändern lassen. Es ist richtig: Hier allein an die Gutwilligkeit einzelner Personen zu appellieren, hieße in der Regel, deren reale Handlungsfähigkeiten weit zu überschätzen und ihre Bereitschaft zum Engagement überzustrapazieren.

Ein Beispiel der Bewährung: das Menschenrecht auf Entwicklung

Regionale Bürgerbewegungen wie internationale Menschenrechtsorganisationen gewinnen für die Durchsetzung und Sicherung der Menschenrechte auch auf der strukturellen Ebene weltweit an Bedeutung. Wie ihre beachtlichen Einmischungsversuche auf der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz (1993) belegen, operieren sie in verstärktem Maß auch auf offizieller Ebene. Regierungen wie internationale Regierungsorganisationen müssen ihnen Gehör schenken, offenherzig oder mißmutig. Diese „gemeinschaftlichen Handlungsakteure", zu denen sich Menschen unterschiedlicher Herkunft und Kompetenz im Kampf gegen aktuelle wie strukturelle Menschenrechtsverletzungen zusammenschließen, dürften eine hoffnungsvolle Alternative sein, wenn sich das vereinzelte persönliche Engagement in Aussichts- und Wirkungslosigkeit verfängt. Die Impulse, die auch dieses Menschenrechtsengagement aus der Rede von der strukturellen Sünde beziehen könnte, mögen zunächst in eine realistische Selbsteinschätzung münden. Kein einzeln oder gemeinschaftlich vorgetragenes Engagement gegen Menschenrechtsverletzungen wird für sich Perfektion und innere Widerspruchsfreiheit beanspruchen können. Zu tief sind alle Akteure, einzelne wie gemeinschaftliche, in diverse Unrechtsstrukturen verstrickt, als daß sie sich selbständig und schadlos aus dieser Wirklichkeit herauskatapultieren könnten.

Desungeachtet gibt es keine Entschuldigung für Untätigkeit. Angesprochen sind nicht nur Träger staatlicher Autorität. Das Echo der Appelle zu einem entschlossenen Handeln gegen Menschenrechtsverletzungen kehrt zu allen Appellierenden als Aufforderung an sie selbst zurück. Auch das beabsichtigt die Rede von struktureller Sünde und passiver Menschenrechtsverletzung. Es ist spannend zu beobachten, daß dieser Gedanke immer stärker auch in rechtliche Kodifizierungen moderner Menschenrechtsforderungen eindringt. Ein gutes Beispiel liefert das 1986 von den Vereinten Nationen endgültig und feierlich promulgierte *Menschenrecht auf Entwicklung*[12]. Natürlich reagiert dieses Menschenrecht auf die

stetig wachsende Verelendung eines großen Teils der Weltbevölkerung, deren Ursachen vornehmlich in den strukturellen Verwerfungen der Welthandelsbeziehungen sowie in endogenen Strukturfaktoren betroffener Länder ausgemacht werden. Das „Recht auf Entwicklung als unveräußerliches Menschenrecht" (Art. 1) zieht die Konsequenz aus jener fundamentalen strukturellen Menschenrechtsverletzung, die den betroffenen Menschen zwar nicht einzelne Freiheits- und Partizipationsrechte formal streitig macht, ihnen gleichwohl den Minimalstandard an personaler Entfaltung vorenthält, der zur realen Inanspruchnahme anderer Menschenrechte unverzichtbar ist.

Und doch bleibt der Adressatenkreis dieser Menschenrechtsforderung nicht auf einige wenige beschränkt, im Gegenteil: „Alle Menschen", so hält die Deklaration in Art. 2 Abs. 1 unmißverständlich fest, „tragen einzeln und gemeinschaftlich Verantwortung für die Entwicklung", deren zentrales Subjekt, aktiver Träger und Nutznießer der Mensch ist und die auf die Entfaltung der menschlichen Person unter Einschluß aller ethischen, politischen, ökonomischen, kulturellen Aspekte abzielt. Weiter heißt es: „Sie sollten daher eine der Entwicklung gemäße politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung fördern und schützen." In diesem Sinn reagiert das Menschenrecht auf Entwicklung auch auf das Phänomen passiver Menschenrechtsverletzung. Die Verweigerung dieses Einsatzes für ganzheitliche Entwicklung verletzt nämlich dieses elementare Menschenrecht durch die Untätigkeit derer, die die Früchte ihres Entwicklungstands (noch) sorglos meinen genießen zu können.

ANMERKUNGEN

[1] H. E. Tödt, Menschenrechte – Grundreche, in: CGG, Bd. 17, 10.

[2] K. Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität (Düsseldorf 1991) 56.

[3] E.-W. Böckenförde, Die sozialen Grundrechte im Verfassungsgefüge, in: Soziale Grundrechte, hrsg. v. dems. (Heidelberg 1981) 9.

[4] P. Saladin, Menschenrechte u. Menschenpflichten, in: Menschenrechte u. Menschenwürde. Hist. Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christl. Verständnis, hrsg. v. E. W. Böckenförde, R. Spaemann (Stuttgart 1987) 271.

[5] J. Schwartländer, Freiheit im weltanschaul. Pluralismus. Zum Problem der Menschenrechte (Tübingen 1977) 211.

[6] H. Hambloch, Kulturgeograph. Elemente im Ökosystem Mensch-Erde. Eine Einf. unter anthropolog. Aspekten (Darmstadt 1983) 111; A. Lob-Hüdepohl, Kommunikative Vernunft u. theol. Ethik (Freiburg 1993) 197ff.

[7] W. Huber, Folgen christl. Freiheit. Ethik u. Theorie d. Kirche im Horizont d. Barmer Theol. Erkl. (Neukirchen 1983) 124.

[8] A. Moser, Die Menschenrechte aus d. Sicht Lateinamerikas, in: De dignitate hominis, hrsg. v. A. Holderegger u. a. (Freiburg 1987) 510.

[9] G. Gutiérrez, Die Gewalt eines Systems, in: Conc 16 (1980) 734f.

[10] Z. B. Johannes Paul II. in: Sollicitudo rei socialis 36f.

[11] F. Böckle, Schuld und Sünde, in: CGG, Bd. 12, 126.

[12] Zum Text d. Menschenrechtsdeklaration (UN-Resolution 41/128 v. 4. 12. 1986) sowie zur Rechtsdiskussion im Umfeld: S. Benningsen, Das „Recht auf Entwicklung" in d. internat. Diskussion (Frankfurt 1989).

Martin Löwenstein SJ

Politische Ethik und Migrationspolitik

Die öffentliche Debatte um das Asylrecht endete erschöpft im Sommer 1993; sie wird erneut entbrennen, da die Zahl der Asylbewerber anhaltend hoch bleibt. Eine Debatte um das umfassendere Thema Einwanderung hat noch nicht stattgefunden. Der kompetente und realistische Versuch verschiedener Wissenschaftler von Ende 1993 im „Manifest der 60“ [1], die Diskussion anzuregen, scheint bisher gescheitert, obwohl dieses Manifest sich deutlich vom Moralismus anderer professoraler Bekundungen in Deutschland abhebt. Aber die weiterhin umfangreichen Wanderungen – Ost-West und Süd-Nord – weisen über nationale Perspektiven hinaus. Die Asylrechtsdiskussion reicht dafür nicht hin. Orientierung in der anstehenden politischen Debatte kann nur eine umfassendere Migrationsethik leisten.

Universale Menschenrechte

Das Asylrecht ist ein guter Ausgangspunkt für eine Migrationsethik, weil es ein unbedingt geltendes Menschenrecht formuliert. „Unbedingt geltendes Menschenrecht“ kann aber – auch im Sinn der Grundrechte der deutschen Verfassung – zweierlei meinen: Negativ wird ein bestimmtes (staatliches) Handeln verboten, zum Beispiel die friedliche Religionsausübung zu behindern. Oder es ist positiv ein bestimmtes (staatliches) Handeln vorgeschrieben, zum Beispiel ein Schulsystem zu ermöglichen. Beidemal gelten diese Menschenrechte unbedingt; dennoch ergibt sich ein gewichtiger Unterschied. Negative Menschenrechte können, zumindest abstrakt gesehen, absolut verwirklicht werden; eine direkte oder absolute Verwirklichung positiver Menschenrechte aber hebt sich in einer unvollkommenen Welt allzu schnell selbst auf. Wenn Recht auf Arbeit ein positives Menschenrecht ist, kann sich ein Dilemma ergeben. Indem der Staat Arbeitsplätze für alle schafft, zerstört er durch seine Bürokratie die Strukturen des Arbeitsmarkts: Arbeitslosigkeit wäre die Folge. Positive Menschenrechte sind daher immer dynamisch veranlagt. Sie dienen dazu, ein kritisches Korrektiv jeglicher Politik zu sein, und geben Anstöße, diese zu erneuern. Daher kann ihr dynamischer Charakter auch keineswegs so zu interpretieren sein, als geböten diese Grundrechte nicht kategorisch. Jede Form der Menschenrechte bindet den Staat nicht deswegen, weil er gern im Ausland ein gutes Ansehen genießen will, sondern weil die Würde des Menschen unantastbar ist und bleibt.

Zu den positiven Menschenrechten gehört das Recht des Menschen, in der Rechtssicherheit eines Staates zu leben und an seinen Vollzügen gestaltend teilzuhaben. Artikel 16 des Grundgesetzes spricht in seinem ersten Absatz von dem Recht auf Staatsbürgerschaft und im Satz 1 des zweiten Absatzes vom Verbot der Auslieferung eines Deutschen ins Ausland. Die Asylrechtsreform vom Sommer 1993 hat verschleiert, daß das Asylrecht in diesen Zusammenhang gehört. Für eine Migrationsethik ist dies deswegen wichtig, weil es nicht darum geht, nur (negativ) vor Ausweisung zu schützen, sondern (positiv) darum, im Rahmen der tatsächlichen Möglichkeiten die Asylberechtigten in die Rechts- und Solidargemeinschaft einzubinden. Asyl ist also nicht mit einem einmaligen, problemlosen Rechtsakt zu gewähren, sondern muß gestaltet und errungen werden. Das aber bedeutet, daß das Asylrecht nur im Rahmen einer real existierenden Gesellschaft in Politik umgesetzt werden kann; gleichwohl tritt die Forderung nach der Gewährung von Asyl dieser Gesellschaft als kategorische Forderung entgegen und kann daher nicht abgeschafft werden.

Für eine Migrationsethik greift das Asylrecht aber zu kurz, weil es nur bestimmte Individuen sieht, obwohl viele andere auch betroffen sind. Das Asylrecht greift weiterhin zu kurz, weil es erst die Menschen in den Blick bekommt, die unsere Grenze überschritten haben. Letztlich ist das Asylrecht einem Begriff des Nationalstaats verhaftet, der zwar nach wie vor unentbehrlich ist, aber gerade da an eine Grenze stößt, wo Grenzen überschritten werden. „Innere Angelegenheiten" einzelner Staaten gibt es heute immer weniger[2]. Migrationsethik muß daher umfassender fragen: Welche Rechte von Individuen und Gruppen werden durch den Vorgang der Migration berührt? Und insbesondere: Wer muß die Lasten von Migration tragen, nicht nur im Ziel-, sondern auch im Herkunftsland?

Globale Verantwortung

Hans Jonas hat darauf aufmerksam gemacht, daß in einer ökonomisch, politisch und ökologisch vernetzten Welt Verantwortung nicht auf die Reparatur angerichteten Schadens begrenzt werden darf, sondern durch den Radius meiner faktischen Macht bestimmt wird, innerhalb dessen mir andere mit eigenen Rechten entgegentreten:

„Das ‚für' des Verantwortlichseins... liegt außer mir, aber im Wirkungsbereich meiner Macht, auf sie angewiesen oder von ihr bedroht. Ihr setzt es entgegen sein Recht auf Dasein aus dem, was es ist oder sein kann, und nimmt durch den sittlichen Willen die Macht in ihre Pflicht... Das Abhängige in seinem Eigenrecht wird zum Gebietenden, das Mächtige in seiner Ursächlichkeit zum Verpflichteten."[3]

Migrationsethik sollte diesen Begriff der Verantwortung mit dem ethischen Anspruch der allgemeinen und kategorisch gebietenden Menschenrechte verbin-

den. Denn dies führt keineswegs zu politisch naiven, irrealen und sich selbst hoffnungslos überfordernden Folgerungen, im Gegenteil: Da es sich um positive Menschenrechte handelt, wird damit der Blick erst geöffnet für den Zusammenhang, in dem eine eventuelle Asylgewährung ebenso zu stehen hat wie jede andere migrationspolitische Maßnahme. Statt dessen die Asylfrage zum Ernstfall der Politik zu stilisieren blendet aus, daß dabei nur ein Randbereich erfaßt wird. Die politische Verantwortung hingegen geht weiter, denn der „Ernstfall illuminiert nicht das ‚eigentlich' Politische, er indiziert das Ende der Politik" [4]. Auch die Kirchen dürfen sich daher nicht auf das Thema Asyl beschränken und es von migrationspolitischen Zusammenhängen abkoppeln [5].

Politische Ethik in der einen Welt

Ethik meint immer beides: was sein soll und wie es möglich ist, daß etwas so wird, wie es sein soll. Während es im Bereich der Individualethik in erster Linie die Handlungen sind, die beurteilt werden, und erst in zweiter Linie die Lebensform bestimmt wird, in deren Rahmen der einzelne gut handelt und lebt, geht es in der politischen Ethik in erster Linie darum, wie Strukturen gestaltet und Ressourcen verteilt werden sollen, die es den einzelnen ermöglichen, gut zu leben. Der Begriff des „guten Lebens" zielt dabei nicht auf inhaltliche Vorschriften über die Ausgestaltung des individuellen Lebens, sondern auf die Voraussetzungen dafür, daß alle Menschen in einer gerechten Ordnung nach ihrem Gewissen eigenverantwortlich ihr Leben gestalten können. Politische Ethik stellt sich damit natürlich auch die Frage danach, wie gehandelt werden soll: Wie sollten jene Handlungen aussehen, die es allen (betroffenen) Menschen ermöglichen, im obigen Sinn selbstbestimmt zu leben? Damit wendet sich die politische Ethik an jeden Menschen, die oder der durch ihr oder sein Handeln Einfluß auf die Gestaltung gesellschaftlicher und politischer Strukturen nehmen kann. Politische Ethik kann insbesondere eine Handlungsaufforderung für Menschen formulieren, die unterhalb ihrer Möglichkeiten bleiben, an dieser Gestaltung teilzuhaben. In erster Linie geht es aber um zu schaffende Strukturen, um eine gerechte Ordnung.

Politische Ethik hat es mehr als jede andere Ethik mit komplexen Strukturen zu tun, in denen eines das andere bedingt, in denen eines vom anderen abhängt. Kaum eine Handlung kann beurteilt werden, ohne viele andere Handlungen in die Bewertung mit einzubeziehen. In einer Welt, in der die meisten Ressourcen knapp sind, bedeutet dies, daß politische Ethik immer abwägen muß, wie sich das in einem Bereich Verwirklichbare zu anderen Zielen verhält.

Migrationsethik muß unterscheiden zwischen normativen Leitsätzen (Maximen im kantischen Sinn) und allgemeinen politischen Handlungsregeln, wobei letztere die Leitsätze mit den Möglichkeiten vermitteln. „Die Ethik sucht ein kul-

tur- und situationsinvariant gültiges Kriterium oder Ziel. Menschliches, gerade auch öffentliches Handeln hat die Aufgabe, das Ziel innerhalb von soziokulturellen und situationsspezifischen Bedingungen zu verwirklichen."[6] Die Regeln der Verwirklichung müssen unter Berücksichtigung der Gegebenheiten handlungsleitend sein können; die normativen Leitsätze hingegen müssen untereinander konsistent und universalisierbar sein. Die Unterscheidung zwischen Norm und Verwirklichung ist insbesondere dann von erheblicher Bedeutung, wenn bei positiven Geboten wie: Gewähre Asyl! entweder kein Objekt des Gebots angebbar ist, oder wenn die Umstände so sind, daß der Verwirklichung ernsthafte Widerstände entgegenstehen. Um es am Beispiel des Rechts auf Arbeit deutlich zu machen: Wenn die Gewährung durch den Staat dazu führt, daß der Arbeitsmarkt zusammenbricht, ohne daß eine Alternative dazu geschaffen würde, dann ist deutlich, daß der Satz: Du sollst für jeden, der einen Arbeitsplatz nachsucht, einen Arbeitsplatz schaffen! nicht zur Gruppe der normativen Leitsätze gehören kann. Die Norm wäre vielmehr: Politisches Handeln muß zum Ziel haben, Strukturen zu schaffen, in denen der einzelne Mensch so weit als möglich durch eigene Arbeit seinen Lebensunterhalt verdienen kann, oder noch allgemeiner: Achte das Selbstbestimmungsrecht und die Würde jedes einzelnen Menschen! Die politische Handlungsregel könnte dann zum Beispiel eine aktive Arbeitsmarktpolitik formulieren.

Es ist wichtig zu sehen, daß das normativ-politische Gewicht von positiven Menschenrechten in Leitsätzen formuliert wird. Umstände, die eine volle Verwirklichung der Leitsätze unmöglich machen, entwerten sie nicht. Vielmehr entsteht gerade dadurch die nie abschließbare Verpflichtung, in immer neuen Versuchen, im Blick auf die konkrete Wirklichkeit die Normen zur Grundlage von Politikgestaltung zu machen. Dabei heißt die Hauptgefahr Besitzstandswahrung, da es immer leicht ist, sich auf Sachzwänge und scheinbar eherne Gegebenheiten zu berufen, um normativer Kritik den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Asylrecht und Migrationsethik

Migration geschieht immer unter der Rücksicht der Verbesserung von Lebenschancen. Wer seine Heimat verläßt, tut dies nie ohne Grund, und zwar nie ohne gewichtigen Grund. Unbegründete Flucht gibt es nicht. Wohl aber gibt es vielerlei Gründe, die sich alle im Rahmen von Verbesserung der Lebenschancen beschreiben lassen. Dies beginnt bei der Verbesserung der Überlebenschancen und geht bis hin zur Absicherung der ökonomischen Zukunft der Nachkommenschaft. Wichtig ist, daß alle Gründe als berechtigt aufgefaßt werden können (und müssen), ohne daß damit immer bereits eine hinreichende ethische Begründung dafür gegeben wäre, Migration zuzulassen oder zu fördern.

Asylrecht ist individuelles Menschenrecht; für eine Migrationsethik reicht es

aber nicht hin. Zwar läßt das Verbot der Verletzung der Menschenwürde eine Unterscheidung nach mehr oder weniger nicht zu, ohne daß das Recht gleichzeitig ausgehöhlt und politisch instrumentalisierbar würde. Beim Asylrecht relativiert die faktische Rechtsprechung jedoch, indem sie den Verfolgten im Kontext seiner Gesellschaft sieht; man habe Maßnahmen des Staates hinzunehmen, die nicht „über das hinausgehen, was die Bewohner des Heimatstaates aufgrund des dort herrschenden Systems allgemein hinzunehmen haben“ [7]. Das hieße aber, daß Menschenrechtsverletzungen weniger schlimm wären, wenn sie „allgemein hinzunehmen“ sind.

Die Diskussion muß weg von einer ausschließlichen Asyl- und Menschenrechtsdebatte hin zu einer Debatte um die Ethik der Migrationspolitik. Migration muß als Vorgabe und Aufgabe von Politik begriffen werden. Daher ist der erste und unumgängliche Schritt, eine Bilanz aufzustellen, die die praktischen Folgen einer Migrationsbewegung umfassend in den Blick nimmt. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß die unmittelbare Bedrohung eines politisch Verfolgten ausschlaggebendes Gewicht erhält; es ist aber die Sicht überwunden, die nur auf das Individuum schaut und Ursachen, Begleiterscheinungen und Folgen außer acht läßt. Es wird zu untersuchen sein, welche Folgen Migration in der Praxis hat, um sehen zu können, welches ethische Gewicht die einzelnen Folgen für eine politische Entscheidung haben können und sollen.

Darf man die Frage stellen: Wer hat welche Vorteile zu erwarten und wer hat welche Nachteile in Kauf zu nehmen, wenn Menschen ihre Heimat verlassen? Die Vor- und Nachteile werden sich nie gegeneinander aufrechnen lassen, weil sie allzu verschiedenartig sind: Kann man die Rettung eines Menschenlebens vor dem Foltertod in einer Diktatur mit Einbußen im Lebensstandard in einem Wohlfahrtsstaat „verrechnen“? Sicher nicht. Tatsächlich geschieht aber etwas Vergleichbares, wenn die politische Entscheidung gefällt wird, nur einen bestimmten Anteil des Staatshaushalts für medizinische Hilfe oder Nahrungsmittel in anderen Ländern bereitzustellen, obwohl man ausrechnen kann, wieviel Geld nötig wäre, um mehr Menschenleben zu retten. Daß dieser Zusammenhang verdrängt wird, ändert nichts daran, daß er existiert. Zudem gibt es ja immer auch verschiedene, einander nicht immer, aber manchmal ausschließende Handlungsoptionen, die mit verschiedenen Gewichtungen gleiche oder ähnliche Normen zur Grundlage haben können. Gerade deswegen ist eine umfassende Darstellung der entstehenden Vorteile und Nachteile einer bestimmten Politik ethische Aufklärung.

Auswirkungen: Nutzen und Kosten von Migration

Menschen wandern allein und in (zumeist kleinen) Gruppen. Sie tun dies, weil sie sich davon Vorteile – wie gesagt: bis hin zum nackten Überleben – versprechen.

Die Auswanderung kann dabei durch ökonomische, ökologische, gewaltsame Umstände motiviert sein (push-Faktoren), wobei zunächst einmal unerheblich ist, ob etwa eine dramatische Verschlechterung der ökologischen oder ökonomischen Lebensbedingungen durch natürliche Entwicklungen (z.B. einen Vulkanausbruch) verursacht wurde, durch politisch in Kauf genommene Umweltverschmutzung oder durch gezielte Benachteiligung ethnisch bestimmter Regionen durch die Zentralregierung. Immer beeinflussen die Auswanderer durch ihre Entscheidung nicht nur ihre eigenen Lebenschancen, sondern gleichermaßen die der Restbevölkerung im Herkunftsland und im Zielland der Wanderung; dabei sind hier wie dort verschiedene Schichten verschieden betroffen.

Die Migranten selbst erwarten sich Vorteile, sonst würden sie nicht auswandern; ob sich ihre Erwartung erfüllt, steht auf einem anderen Blatt. Aber die Situation der anderen Mitglieder ihrer ethnischen, religiösen oder politischen Herkunftsgemeinschaft dürfte sich verschlechtern, da sich ihre Minderheitenposition verstärkt. Wenn die Migranten aus wirtschaftlich schwachen Schichten stammen, wird sich die Situation anderer einfacher Arbeiter oder Arbeitsloser verbessern, da sich der Druck auf den Arbeits- und Wohnungsmarkt mildert, wohingegen sich die Besitzer von Kapital und Boden schlechter stellen, da die Grenzproduktivität der Faktoren Kapital und Boden sinkt und die Löhne tendenziell steigen werden[8]. Das Herkunftsland insgesamt verliert Menschen, in deren Ausbildung investiert wurde, gewinnt aber unter Umständen an politischer Stabilität; hinzu kommen häufig Zahlungen der Ausgewanderten an zurückgebliebene Angehörige: auch dies ein Plus.

Im Einwanderungsland wirkt sich die Migration fast spiegelverkehrt aus. Die eigentlich Leidtragenden sind die unteren gesellschaftlichen Schichten, mit denen die Zugewanderten um Arbeitsplätze und Wohnraum konkurrieren; Lohnsteigerungen sind in der Folge schwerer zu erreichen. Auch sind es diese Schichten, deren kultureller Lebensraum unmittelbar und – aus ihrer Sicht – negativ beeinflußt wird. „Die Unterschichtsmassen, die jetzt als Rassisten diskreditiert werden, teilen mit den Fremden Wohnhäuser, Arbeitsplätze, soziale Hilfen, Kindergärten, Schulen und Spielplätze; sie rivalisieren mit Ausländern um diese Plätze, und im Unterschied zu der von den darüberschwebenden Schichten behaupteten natürlichen Harmonie treten dabei Schwierigkeiten auf.“[9] Besonders berücksichtigt werden muß die Gruppe der früheren Einwanderer. Sie stehen mit den „Neuen“ ebenfalls in Konkurrenz um Arbeitsplätze, Wohnungen etc. und sehen sich zudem einer sinkenden Akzeptanz durch die alteingesessene Bevölkerung gegenüber. Das Übergreifen der Gewalt gegen Asylbewerber in Deutschland auf die lang ansässigen Türken ist nur die brutale Oberfläche einer durch die zunehmende Migration sich verschlechternden Lage der älteren Zuwanderergruppen. Die Gesamtgesellschaft im Zielland wird sowohl Kosten als auch Nutzen der Zuwanderung verzeichnen können: Es entstehen zusätzliche Kosten für die Bereit-

stellung öffentlicher Güter (Schulen, Infrastruktur etc.) und es ist ein Verlust an politischer oder kultureller Homogenität zu befürchten und damit immer auch Instabilität. Besondere ethische Probleme treten in modernen Sozialstaaten auf, in denen Zuwanderer unmittelbar Ansprüche an die Solidargemeinschaft erheben können[10]. Positiv kann hingegen der Gewinn an kultureller Vielfalt und Kreativität gewertet werden. Hinzu kommt eine Steigerung des Bruttosozialprodukts: Unter gewissen Annahmen lassen sich im Modell als Auswirkung der 1,4 Millionen Zuwanderer des Jahres 1992 eine Steigerung des deutschen Bruttosozialprodukts um sechs Prozent, eine Steigerung der Unternehmenseinkünfte um zehn Prozent und der Arbeitnehmereinkommen um fünf Prozent berechnen[11].

Die Aufstellung läßt keine abschließende Bewertung zu. Die Abwägung der „Nachteile" der Bevölkerung im Einwanderungsland, in einer kulturell unübersichtlichen Welt leben zu müssen, gegen den „Vorteil" eines politischen Flüchtlings, sein Leben vor Folter und Tod zu retten, zeigt, daß hier mit ungleichen Gewichten gerechnet werden muß. Deutlich ist nur, daß es ethisch unzulässig wäre, das Migrationsproblem auf die Situation des Migranten zu beschränken. Bisher dürfte insbesondere die Berücksichtigung der Auswirkungen auf das Herkunftsland zu wenig berücksichtigt worden sein. Das Beispiel der aus der ehemaligen UdSSR auswandernden deutschsprachigen Minderheit macht dies deutlich: Hauptleidtragende sind die zur Auswanderung nicht oder nicht mehr Fähigen.

Die Aufstellung von Kosten und Nutzen von Migration ist nicht das Ergebnis, sondern der empirische Ausgangspunkt einer Migrationsethik. In ihre Fragestellung und in die Ergebnisse muß die Kompetenz der Wirtschaftswissenschaft, politischen Wissenschaft und Soziologie ebenso eingehen wie eine klare Option, die solche Menschen vorrangig berücksichtigt, die sich aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung nicht selbst Gehör verschaffen können.

Migration aus globaler Perspektive

Die bisherige Betrachtung hat die gewachsenen politischen und kulturellen Räume, zwischen denen Migration stattfindet, nur am Rand wahrgenommen. Gäbe es zwischen diesen keine Grenzen, gäbe es kein gravierendes Problem der politischen Ethik; man könnte es natürlichen Entwicklungen überlassen, wo sich wie viele Personen ansiedeln. Ohne Aufwand politischer Ethik würde es genügen, zu untersuchen, an welchem Punkt die bei fiskalischen und ökonomischen Ungleichverteilungen auftretenden Wanderungen die verschiedenen Regionen so einander angleichen, daß ein neues stabiles Gleichgewicht entsteht[12]. Tatsächlich gibt es aber nicht nur ökonomische Unterschiede, sondern kulturelle und politische Grenzen.

Der Staat ist eine Erfindung des Menschen; das Volk im ethnischen Sinn ist nur

um einiges weniger ein Kunstprodukt kultureller Entwicklung. Von daher kann es so etwas wie ein angestammtes Recht auf einen bestimmten Siedlungsraum nicht geben. Dieses Recht ist immer historisch geworden und hat sein Gewicht nicht durch irgendwelche Blutsbande, sondern durch die politische Stabilität, die es gewährt. Aber gerade weil feste Grenzen Sicherheit gewähren, haben sie immer die Vermutung der Legitimität für sich. Diese Zusammenhänge können an den polnischen Ost- und Westgrenzen deutlich studiert werden. Auf der anderen Seite gibt es aber sehr wohl eine Beziehung der Menschheit zum Planeten Erde, auf deren Grundlage die Verteilung von Siedlungsraum Kriterien der Gerechtigkeit unterworfen sein kann und muß.

Die politische Gestaltung des Lebensraums Erde obliegt den Staaten. Zunächst existiert eine direkte Verpflichtung der geographisch betroffenen Staaten, das Recht der Menschen auf Lebensraum zu sichern, dann aber auch eine indirekte Verpflichtung der Staatengemeinschaft. Dies setzt ein Recht auf die angestammte Heimat voraus; dazu müßte man das „Recht zum Verbleib im eigenen Land zu einem Kernelement des internationalen Zusammenlebens machen... Die Völkergemeinschaft muß das ‚Recht zu bleiben' als eine wichtige logische Entsprechung zum ‚Recht wegzugehen' durchsetzen".[13] Zunächst müssen Möglichkeiten gesucht werden, Menschen in ihrer direkten Heimat zu schützen; sind sie einmal auf der Wanderung, geht es darum, daß diese Menschen in dem geographischen Raum Aufnahme finden, in dem sie sind. Gerade dann, wenn solche Migration zwar in einigen bestimmten Weltgegenden auftritt, dennoch aber globale Ursachen der Wanderung anzunehmen sind (ökologische Gründe, Gründe aus kolonialen Spätfolgen, Ungleichgewichte im Welthandel), hat das Land, das die unmittelbaren Folgen zu tragen hat, ein Anrecht auf die Solidarität der reichen Länder. Bei der Bestimmung des Umfangs der Verpflichtung der Industriestaaten muß das oben beschriebene Prinzip Verantwortung im Sinn von Hans Jonas zugrunde gelegt werden. Durch ihre faktische Überlegenheit auf wirtschaftlichem und militärischem Gebiet, aber auch durch die höhere politische Stabilität demokratischer und gefestigter Gesellschaften entsteht eine Verantwortung, die sich nicht anders ausspricht als: Wenn du es nicht tust, wer dann?

Migration aus nationaler Perspektive

Migrationspolitik aus nationaler Perspektive zu diskutieren, ist immer eine heikle Sache. Ausgewogene Argumentationen fallen schwer, wo mit Themen wie Asyl und Ausländerwahlrecht Wahlkampf gemacht wird. Natürlich gibt es objektive Grenzen für die Fähigkeit zur Übernahme der aus den globalen Migrationsströmen entstehenden Verantwortung. Andererseits dient der Hinweis auf diese Grenzen allzu leicht der Verteidigung von Besitzständen. Jede Diskussion um die

Armut der Armen in der Welt bedroht über kurz oder lang die Illusion der Legitimität des Reichtums der Reichen in den Industriestaaten. Daher müssen diese Zusammenhänge benannt werden. Dann wird sich vielleicht herausstellen, daß manche ausländerfeindliche Parole weit weniger populär ist, als ihre Verkünder annehmen. Man unterschätzt leicht, wie sehr die Forderung nach Gerechtigkeit individuelle Vorteile überwiegen kann und gesellschaftliche Kräfte freisetzt. Die Geschichte der sozialen Bewegungen legt davon beredtes Zeugnis ab. Entscheidend ist nur, daß der Gerechtigkeitsmaßstab sichtbar wird und auch vor nationalen Verteilungsfragen nicht haltmacht.

Migrationsethik handelt in doppelter Rücksicht von Ressourcenverteilung: Einerseits und in erster Linie, weil sie Migration als Folge ungleich verteilter Chancen ansieht. Da sie das (positive) Menschenrecht auf Heimat für alle Menschen zum Maßstab der Politik erhebt, darf sie nicht zulassen, daß ein kleiner Teil der Menschheit die materiellen und ökologischen Ressourcen des Restes der Welt und kommender Generationen verbraucht. Andererseits – und immer nur als Notlösung, wenn Migration faktisch stattgefunden hat – fordert die Migrationsethik, nationale Verteilungsschlüssel unter den neuen Bedingungen neu zu definieren, damit nicht die am unteren Ende der sozialen Skala die Hauptlast zu tragen haben. Globale und nationale Verteilungskonflikte hängen zusammen.

Das weitaus heiklere Problem aber sind die kulturellen Folgen einer Einwanderungspolitik. Alle Umfragen der letzten Zeit sprechen eine deutliche Sprache, wonach die Bürger der Bundesrepublik Deutschland ein insgesamt positives Verhältnis zu den im Zug der Arbeitsmigration eingewanderten Personen zum Ausdruck bringen; gleichzeitig ist eine tiefe Sorge darüber vorhanden, ob eine weitere Migration die kulturelle Verfassung der Republik nicht in einem Maß verändert, daß dies für die Einheimischen einem unerträglichen Verlust an Heimat gleichkommt. Diese Sorgen sind ernst zu nehmen, auch wenn die Begriffe Heimat, Überfremdung, Identität und Homogenität entschieden der sozialphilosophischen Klärung bedürfen. Gerade die deutsche Tradition hat hier vermischt, was sorgfältig getrennt werden muß.

Der Staat ist nicht dazu da, dem Bürger Sinnerfüllung und Geborgenheit zu vermitteln[14]. Seine Aufgabe ist funktional: Recht zu setzen und durchzusetzen. Wer zu einem Staatsvolk gehören kann, ist daher nicht in emotionalen, sondern rechtlichen Begriffen zu klären. Zur Gesellschaft gehören die Bürger in einem Staat; auch dies ist also rechtlich zu bestimmen. Eine Vergemeinschaftung der Gesellschaft wäre eine Überfrachtung des Staates mit emotionalen Anforderungen. Andererseits muß es aber Räume geben, in denen eine höhere Verbindlichkeit normativer und emotionaler Art entfaltet werden kann, als dies in der bürgerlichen Gesellschaft nötig und möglich ist. Hier hat der Mensch im engeren Sinn Heimat und hier kann er wesentliche Elemente seiner kulturellen und sozialen Identität ausbilden: in Familien, Kirchen, Gruppen, sozialen Bewegungen.

Erst in einem zweiten Schritt hat dies nationale gesellschaftliche Auswirkungen. Eine politische Gesellschaft ist keine (Volks-)Gemeinschaft, aber auch nicht einfach nur die Summe der zufällig derselben Verfassungsordnung unterstehenden Individuen. Jede Gesellschaft hat unterhalb der Ebene dessen, was politischer Steuerung unterliegt, Elemente normativer und kultureller Identität, die ihren Zusammenhalt ermöglichen.

Entlang welcher Linien die Maserung dieser kulturell-normativen Tiefenstruktur der Gesellschaft verläuft, ist eine diffizile Frage der Soziologie; wieweit die Linien entlang sozialer Schichtungen und Prägungen verlaufen und wieweit sie durch religiöse und religiös-säkularisierte Prägungen bestimmt sind, ist oft nur schwer zu bestimmen. Die religiöse Tradition dürfte die politische Kultur Deutschlands ebensosehr nachhaltig geprägt haben wie der Kampf der Arbeiterschaft und ihrer Gewerkschaften um gesellschaftliche Anerkennung. Aus diesen historischen Determinanten bildet sich ein homogener Kern gesellschaftlicher Normen, der sich in der Bundesrepublik Deutschland mit einem Blick auf die im Grundgesetz verankerten Grundrechte und den demokratischen Staatsaufbau bestimmen läßt. In diesem Sinn wäre dann auch die Habermassche Variante des Verfassungspatriotismus zu verorten[15]. Um diesen normativ gefaßten Kern des kulturellen Selbstverständnisses der Nation legen sich einer Zwiebel gleich Schichten kultureller Identität, die zu aller Zeit Veränderungen unterworfen waren und sind, auch wenn dies so wenig wahrnehmbar wäre wie das Wachsen eines Baumes. Diese Veränderung kennt und kannte zu aller Zeit auch Brüche, die die Gesellschaft aber in dem Maß, in dem sie sich ihrer letzten Identität gewiß ist, aushalten kann. Eine Gesellschaft, die sich solchen Veränderungen nicht aussetzt, setzt sich statt dessen der Gefahr einer kulturellen Implosion aus.

Die Bestimmung des Kerns kultureller Identität ist ohne normative Entscheidung nicht möglich. Es mutet schon merkwürdig an, daß die Errichtung eines Minaretts als Bedrohung der abendländischen Kultur interpretiert wird, wenn gleichzeitig neben der sich leerenden Kirche den Banken und Museen neuheidnische Glastempel errichtet werden. Welche kulturellen Werte beansprucht eine Gesellschaft, die Altersheime als Zerstörung der Homogenität und Vernichtung der Lebensqualität in Wohngebieten empfindet? Gerade dies macht deutlich, daß die normative Eingrenzung des Homogenitätsideals eine gesellschaftlich-kulturelle Aufgabe ist, den Schwachen der Gesellschaft zum Recht zu verhelfen.

Ansätze für die politische Praxis[16]

Fünf Ansätze für eine politische Antwort auf die weltweite Migration und den Zuwanderungsdruck in Deutschland sollen abschließend kurz skizziert werden.

Mut zur Wirklichkeit: Jede Migrationspolitik muß die Einwanderung, die statt-

gefunden hat, zur Kenntnis nehmen. Die politische und rechtliche Situation dieser Menchen muß aktiv verbessert werden. Dies beginnt bei umfassenden Integrationsprogrammen und geht bis dahin, die bisherigen Blockaden bei der Einbürgerungsfrage zu überwinden. Zum Teil ist letzteres eine Aufgabe des Staats- und Völkerrechts: allfällige Konsequenzen aus historischen Entwicklungen zu ziehen. Das klassische Denken in Kategorien von säuberlich voneinander getrennten Staaten und zuordenbaren Personen greift nicht mehr. Statt dessen könnte der Gehalt des alten Staatsbürgerbegriffs auf verschiedene Rechtsfiguren verteilt werden: Auf den durch Geburt vermittelten Kern des Staatsbürgerrechts, auf die durch den Aufenthalt festgelegten kommunalen Bürgerrechte und auf die durch die individuelle Biographie bestimmten Ansprüche gegenüber einer oder mehreren Solidargemeinschaften.

Mut zur Gerechtigkeit: Das alles geht aber nur, wenn sowohl die nationalen als auch die globalen Wohlstandsfestungen hinterfragt werden. Dabei geht es um die Einleitung einer Konsumrevolution nach unten und nicht um Verhandlungsmasse aus dem Überschuß. Die Prinzipien der Marktwirtschaft sind vielleicht zur Einleitung einer solchen Revolution bestens geeignet, weil ein wirklich freier Welthandel mehr Gerechtigkeit verbürgt als die gegenwärtige Mischung aus exportförderndem Entwicklungshilfeetat und Protektionismus. Der direkte Einsatz materieller Ressourcen hingegen ist dort gefordert, wo Länder unsere Unterstützung brauchen, die die unmittelbaren Folgen von Migration zu tragen haben.

Mut zur Ehrlichkeit: Da gegenwärtig der gesamte Einwanderungsdruck auf die verbliebene Schleuse des Asylrechts stößt, hat die verfahrensmäßige Eingrenzung zur faktischen Aufhebung des Asylrechts geführt. Eine Verlagerung der Diskussion vom Asylrecht auf ein globales Recht auf gesicherten Lebensraum schiene dann sinnvoll, wenn Hoffnung besteht, daß das normativ-politische Gewicht, das das Asylrecht ursprünglich im Grundgesetz hatte, gewahrt werden könnte.

Mut zur Phantasie: Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß Migration nicht unter gleichzeitiger Berücksichtigung aller Belange sinnvoll und steuerbar ist. Das Asylrecht könnte sicher entlastet werden, wenn als strenge Alternative zum Asylantrag lukrative Formen der Arbeitsmigration erscheinen. So wäre zeitlich fest begrenzte Arbeitsmigration bei gleichzeitigem Qualifikationsangebot ein Instrument, das sowohl nationalen Interessen als auch den Interessen der Migranten und ihrer Heimatländer gerecht werden könnte[17].

Mut zur Zukunft: Die aus nationaler Perspektive größte Gefahr der Diskussion um Einwanderung in der Bundesrepublik Deutschland besteht darin, daß sich Deutschland oder Westeuropa von der kulturellen Dynamik abschneidet, die die jungen Völker verbürgen. Gerade wenn der Kern der europäischen Identität in ihrer christlichen Tradition begründet ist, würde eine Abschottung uns um das Wertvollste bringen, was wir haben. Die Migrationspolitik muß allerdings Sorge dafür tragen, daß diese Dynamik nicht auf Kosten derer geht, die ohnehin zu den

Benachteiligten gehören, sei es, weil sie nicht die Mittel zur Auswanderung aufbringen, sei es, weil sie als unteres Drittel im Einwanderungsland die Hauptlast sozialer Spannungen zu tragen haben.

ANMERKUNGEN

[1] Das Manifest der 60. Dtl. u. d. Einwanderung, hg. v. K. J. Bade (München 1994).

[2] „Schon wegen der Folgen für uns selbst... handelt es sich nicht um eine sogenannte innere Angelegenheit dieser Staaten" (H. Kohl, in: Bull. d. Bundesreg. 85, 1993, 970).

[3] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für d. technol. Zivilisation (Frankfurt [5]1984) 174f.

[4] B. Guggenberger, C. Offe, Politik aus d. Basis. Herausforderung d. Parlament. Mehrheitsdemokratie, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 47 (1983) 9.

[5] Für die pol. Ethik untauglich u. ekklesiolog. fragwürdig ist daher d. Versuch, in d. Trad. v. W. Benjamin zu arbeiten, wie dies R. Krockauer versucht (Kirche als Asylbewegung. Diakonische Kirchenbildung am Ort d. Flüchtlinge, Stuttgart 1993).

[6] O. Höffe, Strategien d. Humanität. Zur Ethik öffentl. Entscheidungsprozesse (Frankfurt 1985) 136.

[7] BVerfGE 54 (1981) 357.

[8] H. J. Vosgerau in: FAZ 261 (9. 11. 1991) 13.

[9] S. Tönnies, Das Asyl u. d. Wähler, in: Die Neue Ges. 39 (1992) 734.

[10] H. Afheldt, Sozialstaat u. Zuwanderung, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 7 (1993) 3–15.

[11] A. Gieseck, U. Heilemann, H. D. v. Loeffelholz, Wirtschafts- und sozialpol. Aspekte d. Zuwanderung in d. Bundesrepublik, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 7 (1993) 39; R. Tichy, Ausländer rein (München [2]1990); M. Miegel, Die Zukunft v. Bevölkerung u. Wirtschaft in Dtl., in: Das Manifest d. 60, 30–34, 118–132.

[12] R. W. Boadway, Public Sector Economics (Boston [2]1984) 507–511; M. V. Pauly, Income redistribution as a local public good, in: J. of Public Economics, H. 2 (1973) 35–58.

[13] Kohl 970.

[14] Immer noch wegweisend: H. Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik d. soz. Radikalismus (1924), in: Ges. Schr. V (Frankfurt 1981) 7–133.

[15] J. Habermas, Die Festung Europa u. d. neue Dtl., in: Die Zeit 22 (28. 5. 1993) 3; J. Gebhardt, Verfassungspatriotismus als Identitätskonzept d. Nation, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 14 (1993) 29–37.

[16] Ansätze für die Einwanderungspolitik in: Manifest d. 60.

[17] K. J. Bade, Weitsichtige Migrationspol. muß d. Fluchtursachen bekämpfen, in: Das Parl. 2/3 (8./15. 1. 1993) 3.

UMSCHAU

Festigung der Orthodoxie – Aufstieg des Abendlandes

Manchmal läuft eine Geschichte wie eine lange Dauer durch mehrere Jahrhunderte, ohne daß sich Daten ausmachen lassen, die sie eindeutig begrenzen. Dies gilt für die Kirchengeschichte vom 7. Jahrhundert bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, welcher Zeitraum das Thema des neuen Bandes der „Geschichte des Christentums" ist[1]. Damit liegen jetzt vier der insgesamt geplanten 14 Bände des im Original französischen Werks vor (s. diese Zs. 210, 1992, 241–256; 211, 1993, 69f., 213–215). Der Bandtitel „Bischöfe, Mönche, Kaiser" ist so undeutlich wie die Konturen dieser sieben Jahrhunderte, die ein aus Völkerstürmen und theologischen Auseinandersetzungen scheinbar sinnlos gewirktes Bild darstellen. Aber in diesen Wirren wird ein weltgeschichtlicher Wandel vorbereitet.

Das Buch setzt den noch ausstehenden Band 3: „Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)" fort und zeigt eine bemerkenswerte Relation zwischen den dem Osten und den dem Westen gewidmeten Kapiteln. Der erste Teil „Das byzantinische Christentum vom 7. bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts" und der zweite Teil „Die Christenheit im Osten" umfassen zusammen mit einem Anteil am vierten Teil (Ausbreitung des Christentums) 633 Seiten, während der dritte Teil „Die Christenheit im Westen" zusammen mit dem Missionskapitel 316 Seiten beansprucht. André Vauchez rechtfertigt diese Verteilung des Raums damit, daß im Osten „sich bestimmte verfassungsrechtliche und kultische Institutionen dieser Epoche bis zum Ende des Mittelalters kaum mehr verändert haben" (V). Dazu komme aber vor allem die „historische Gewichtung" des Kaiserreichs von Byzanz und der Kirchen im Osten. Ein geduldiges Studium des nicht gerade leserfreundlichen Bandes führt zur Bereitschaft, traditionelle Anschauungen zu überprüfen, weil der komplexen Situation des Christentums im Osten solche Proportionen angemessen sind.

Der deutsche Bearbeiter des Bandes, Egon Boshof, Inhaber des Lehrstuhls für mittelalterliche Geschichte in Passau, gibt in seinem Vorwort einen freimütigen Hinweis: Angesichts der Spezialisierung der historischen Wissenschaft „ist es einem einzelnen nicht mehr möglich, die wissenschaftliche Verantwortung für Themenbereiche zu übernehmen, in denen er selbst eigenständige Forschung nicht betrieben hat". Spezialisierter als dieser Band kann schwerlich eine Darstellung vorgehen. Wie verhält sich da der Leser, der zwar keine Verantwortung zu tragen hat, aber doch verstehen und sich nicht von vielen Details ermüden lassen will?

Da empfiehlt es sich, die Lektüre mit dem „Ausblick" (953–955) von A. Vauchez zu beginnen, der alle Schwerpunkte der Epoche vorstellt und anzeigt, worauf die Bestrebungen des 11. Jahrhunderts zulaufen. Sie „haben den großen Wandel vorbereitet, der die Geschichte des Westens nachhaltig bestimmen sollte und diese von nun an von der Geschichte des Ostens trennte: der Kampf um die Reform der Kirche, in dessen Verlauf sich die geistliche Gewalt als eine Wirklichkeit definieren sollte, die zwar von der weltlichen Macht nicht getrennt, aber von ihr deutlich unterschieden und ihr dem Wesen nach überlegen war" (955). Man kann auf den Band 5 („Höhepunkte des Papsttums") gespannt sein, der für Herbst 1994 geplant ist.

Dankenswerterweise sind die meisten Kapitel, offenkundig zufolge einer redaktionellen Weisung, mit einer „Einleitung" versehen. Sie fehlt beim Thema „Monotheletismus", der Lehre von dem einen Willen Jesu Christi und ihrer Verurteilung; sie wird mit etwas knapper theologischer Begründung vorgetragen, so daß nicht ganz deutlich wird, warum das Chalcedonense mit dem Dogma von den zwei Naturen sich so wenig durchgesetzt hat. Das 6. Ökumenische Konzil (680/81) hat den Monotheletismus verurteilt und mit ihm in der Variante des „Monenergismus"

auch Papst Honorius I. Im Hinblick auf das Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit wäre dieses Moment etwas ausführlicher darzustellen. Die Einleitung zum Kapitel „Der Ikonoklasmus und die Begründung der Orthodoxie" sowie die Zusammenfassungen zum Bilderstreit informieren vorzüglich über dieses Theologie, Anthropologie und Frömmigkeit umfassende Thema, dessen Bedeutung im Rahmen einer allgemeinen Kirchengeschichte in den meisten Fällen unterschätzt wird (95–175).

Das Thema Kirche und Staat wird konkret abgehandelt in der Darstellung einer Rivalität um das Amt des Patriarchen (Ignatios und Photios, 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts) und der dabei geltend gemachten kaiserlichen Machtansprüche in der Kirche. „In einem als universal geltenden Kaiserreich, das seiner Definition nach christlich war und dessen Aufgabe darin bestand, die Orthodoxie zu bewahren und zu verbreiten, war der Herrscher zwangsläufig gehalten, in Angelegenheiten der Kirche einzugreifen." Davon wird der Westen unterschieden. Der Bischof von Rom ist relativ unabhängig vom Zentrum der Macht. „Dieses Ungleichgewicht erhellt, warum das Problem der Beziehungen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt im Osten und im Westen nicht in der gleichen Weise wahrgenommen wurde" (213).

In den Streit um das Patriarchat wurde auch Rom einbezogen. „Tatsächlich aber gab es über zwei Jahrhunderte hinweg keinen nennenswerten Zwischenfall." Wie auch sonst in der neueren Literatur wird die Bezeichnung „Schisma" für die zu gegenseitigen Exkommunikationen führenden Ereignisse der Jahre 1053/54, obwohl zeitgenössisch früh gebraucht, abgewiesen; sie werden als „zufälliger Zusammenstoß zweier starker Persönlichkeiten" gedeutet (des Kardinals Humbert und des Patriarchen Kerullarios). Damit schließt Gilbert Dagron, Professor für Geschichte und byzantinische Zivilisation am Collège de France (Paris), seine Darstellung des byzantinischen Christentums dieser Epoche, sie aus der breit angelegten Allgemeingeschichte, nicht zuletzt den barbarischen Invasionen, theologisch heraushebend in der Darstellung des Ikonoklasmus und dann noch einmal des Mystikers Symeon der Neue Theologe (gest. 1022). Nützlich ist das „Glossar byzantinischer Fachtermini" (957–959), darin der eigentümliche Begriff Oikonomia, Anpassung des kanonischen Rechts an zeitliche Situationen und besondere Erfordernisse, dem der Verfasser einen eigenen Abschnitt widmet, weil man ihn in diesem politischen System nicht vermutet.

Der zweite Teil des Bandes (391–602) bietet eine Information über die im Osten entstandenen und um 650 unter muslimisch-arabische Herrschaft geratenen Sonderkirchen der Melkiten, Maroniten, Monophysiten und Nestorianer. Ein ausführliches Kapitel (437–542) gilt der armenischen Kirche, ihrem Verhältnis zu den Arabern und zu Byzanz, mit der es in der Kontroverse um das Chalcedonense zu keiner Einigung kam. Ebenso differenziert ist das Kapitel über Kirche und Christentum in Georgien angelegt (543–599), wobei das Mönchtum besonders beachtet wird.

Der dritte Teil ist zumeist verfaßt von Pierre Riché, Professor em. an der Universität Paris-Nanterre, hauptsächlich befaßt mit der Geschichte des Mittelalters in den abendländischen Ländern. Auch er ist ein Freund des Details und belegt eine einzige Erscheinung mit vielen Orts- und Personennamen; es werden aber Höhepunkte prägnant erfaßt.

Als ein kaum überbietbarer Höhepunkt werden die Ereignisse des Jahres 754 vorgestellt – eine Reihe revolutionärer Akte. Im November 751 hatte sich Pippin der Jüngere von den Großen des Frankenreichs gegen den merowingischen König zum König wählen lassen, nachdem er zuvor diesen Akt von Papst Zacharias mit einer dialektischen Frage hatte legitimieren lassen. Am Dreikönigstag 754 traf Papst Stephan II. am königlichen Hof von Ponthion ein und salbte am 28. Juli Pippin sowie seine Frau und seine Söhne. Pippin hatte sich schon zuvor von den Bischöfen weihen lassen, wie bereits ein westgotischer König. Die Salbung durch den Papst, der ihm auch den Titel eines „Patricius Romanorum" verlieh, bedeutete eine „Allianz, in der das Papsttum sein Schicksal an dasjenige des Abendlandes band, stellt eine wichtige Etappe in der Geschichte des Christentums dar": so qualifiziert Pierre Riché das Geschehen (669).

Eröffnet wird dieser Teil mit der differenzierten Darstellung der Lage in der merowingischen

und in der westgotischen Kirche sowie des Christentums bei den Langobarden, den Iren und in der angelsächsischen Kirche zu Ende des 7. Jahrhunderts. Die „monastische Invasion" der irokeltischen Mönche seit der Mitte des 7. Jahrhunderts wird zu Recht als „ein neues Kapitel in der Geschichte der Kirche" eingestuft (628–635). „Keltische Spiritualität" stellt der Verfasser auch bei dem Missionar Winfried fest, dem Papst Gregor II. im Jahr 719 mit der Missionsvollmacht den Namen Bonifatius gab. Seine Zusammenarbeit mit dem fränkischen Hausmeier Karl Martell bei der Reform des in den Adelsprotektoraten zerrütteten Episkopats und seine Bindung an den Papst werden als die Voraussetzungen dafür dargestellt, daß „die aufsteigende Macht im abendländischen Europa das fränkische Reich" (655) geworden ist.

Dem Papsttum – seiner Lage zwischen Langobarden und Byzanz, seiner Unterordnung unter die karolingischen Kaiser und seinen Bemühungen um Unabhängigkeit – wird eine Aufmerksamkeit gewidmet, die der einer traditionellen Kirchengeschichte nicht nachsteht. In der Kontroverse über die Ursache des kaiserlichen Unmuts bei der Kaiserkrönung Karls d. Gr. an Weihnachten des Jahres 800 neigt der Verfasser zur Auffassung, das Zeremoniell sei als zu römisch empfunden worden (688).

Die Christianisierung in karolingischer Zeit wird kritisch behandelt, doch ohne anachronistische Argumente. Dies gilt auch insgesamt für den vierten Teil, die „Ausbreitung des Christentums von der Adria bis zur Ostsee. Christianisierung der Slawen, Skandinavier und Ungarn" (883–920) und „Die neue Christenheit im Osten: Bulgarien, Rußland und Serbien" (921–952).

Auf den Seiten 747–773 werden unter der Überschrift „Religiöse Kultur und Frömmigkeit im Abendland" verschiedene Bereiche versammelt: die Bauwerke, die Ausbildung der Kleriker und der Mönche, die theologischen Kontroversen, die Frömmigkeit der Laien und die Formen der Liturgie, alles in einem streng sachlichen Stil. Theologisch beunruhigt haben neben der Bilderverehrung die in Spanien gebildete Lehre, daß Gott Vater die menschliche Natur des Sohnes „adoptiert" habe, sowie das „Filioque" im Glaubensbekenntnis.

Daß das 10. Jahrhundert „eine große Zeit des Christentums" genannt wird, überrascht angesichts des Niedergangs des karolingischen Reiches und synchron damit der Kirche in den ersten Jahrzehnten. Die geistlichen Nachteile, die sich aus dem Status der Bischöfe als Feudalherren ergaben, werden aufgezeigt (781). Die Reform ging vom Mönchtum aus, dessen eigene Erneuerung bereits zu Anfang des Jahrhunderts in Cluny einsetzte, neben welchem Kloster die lotharingische Reform nachdrücklich hervorgehoben wird (789–796). Die Entfaltung der „Reichskirche" – auf einem strahlenden Höhepunkt in der Kaiserkrönung Ottos d. Gr. 962 – wird anhand der umfänglichen deutschen Forschung dargestellt. Statt ekklesiologischer Erörterungen im Hinblick auf die byzantinischen und karolingischen Kaiser werden die kirchliche Landkarte und die Klosterlandschaft geschildert, einige Lebensläufe skizziert. Die Bemerkung, daß die entscheidende Mitwirkung des Königs als des „Gesalbten des Herrn" bei der Bestellung der Bischöfe nicht als Widerspruch zur freien kanonischen Wahl empfunden wird (810), deutet auf die Konflikte im nächsten Band voraus. Ausführlich wird wieder die Lage des Papsttums erörtert, wobei angesichts des „dunklen Jahrhunderts" ausdrücklich vermerkt wird, daß weder zu beschönigen noch „ideologischen Prämissen" zu folgen ist (820–832).

Mit dem neutralen Begriff „Veränderungen" ist das Kapitel über die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts überschrieben. Der Übergang von Kaiser Otto III. (980–1002) zu Heinrich II., 1014 zum Kaiser gekrönt, verlief ohne größere Probleme. Die Rompläne seines Vorgängers entsprachen diesem Herrscher nicht, der auf einen politisch nüchternen Ausbau der Reichskirche bedacht war. Kaiser Heinrich III. (1039–1056), der im Dezember 1046 die Absetzung dreier Päpste bewirkte, wird nur kurz genannt (eine Würdigung ist wohl für Bd. 5 vorgesehen). Es wird dieser Zeit „Vitalität des geistigen und religiösen Lebens" zuerkannt (849–869). In die Zeit des Papstes Leos IX. (1049–1054), der zur gregorianischen Reform überleitete, fällt auch das Schisma zwischen Rom und Byzanz.

Daß dieser Vorgang im gleichen Band zweimal ausführlich behandelt wird (352–357, 874–876),

ist der Extremfall des Umstands, daß die Darstellungen der Kirchen in Ost und West zumeist unverbunden nebeneinanderstehen. Wer editorische Erfahrungen hat, weiß, mit welchen Schwierigkeiten da umzugehen ist. Doch das ökumenische Interesse, das ja zu den Prinzipien dieser Geschichte des Christentums gehört, hätte hier ermutigen sollen. Höchst dankenswert ist es jedoch, daß immer wieder die Begegnung mit dem Islam angesprochen wird, über die Invasionsgeschichte hinaus, und in allen Kapiteln dem Verhältnis zu den Juden ein eigener Abschnitt gehört, ohne jede Apologetik. *Oskar Köhler*

[1] Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054). Hg. v. Gilbert Dagron, Pierre Riehl, André Vauchez, dt. Ausgabe bearb. u. hg. v. Egon Boshof. Freiburg: Herder 1994. 982 S., Abb. (Die Geschichte des Christentums. 4.) Lw. 198,–.

BESPRECHUNGEN

Theologie

RAHNER, Karl: *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943).* Hg., eingel. u. komm. v. Hubert WOLF. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 198 S. Kart. 36,–.

Mit Datum vom 18. Januar 1943 verschickte der damalige Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1872–1948) an den „Hochwürdigsten großdeutschen Episkopat" ein Memorandum, in dem er seiner Beunruhigung über die Situation der katholischen Kirche in Deutschland, besonders über die Lage von Theologie und Liturgie, Ausdruck gab (vollständig veröffentlicht in: Th. Maas-Ewerd, Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich, Regensburg 1981). Neben einer Reihe deutscher Bischöfe äußerte sich auch der Wiener Kardinal Theodor Innitzer (1875–1955) in einem Brief an Gröber außerordentlich kritisch zu dessen Vorwürfen, zumal Gröber den theologischen Arbeitskreis um den Leiter des Wiener Seelsorgeamts, Domkapitular Karl Rudolf (1886–1964), unter der Bezeichnung „Wiener Aktivisten" scharf angegriffen hatte. Darüber hinaus gab Innitzer bei Rudolf eine ausführlichere Stellungnahme zu den Thesen Gröbers in Auftrag. Der Frankfurter Kirchengeschichtler H. Wolf veröffentlicht nun diesen Text zum ersten Mal vollständig mit allen für eine solche Edition notwendigen bibliographischen Nachweisen und Kurzbiographien. In einer ausführlichen Einleitung (18–77) schildert er den Inhalt des Freiburger Rundschreibens und die verschiedenen Reaktionen darauf und versucht dann, die Verfasserschaft Rahners am Wiener Memorandum nachzuweisen und seine Tendenzen auf den Begriff zu bringen.

Der Text des Memorandums, der sich im Diözesanarchiv Wien befindet (dem der Herausgeber für die Druckgenehmigung dankt), nennt keinen Verfassernamen. Die Zuordnung zu Karl Rahner geschah durch den Herausgeber, jedoch ohne stichhaltige Gründe. Sicher ist, daß ein erster Entwurf von Rahner stammt. Dieser wurde aber nicht unverändert übernommen, sondern von dem genannten theologischen Arbeitskreis überarbeitet, „durchgeprüft", wie es K. Rudolf nennt. Darüber hätte der Herausgeber einiges im Karl-Rahner-Archiv in Innsbruck erfahren können, das er aber – für eine wissenschaftliche Arbeit unbegreiflich – nie konsultierte. Er unterläßt auch jeden Versuch, die Mitglieder des Arbeitskreises – und damit die Beteiligten an der Endfassung des Textes – zu ermitteln. Aber wenn schon Karl Rahner als Verfasser genannt wird, hätte der Text nur mit Zustimmung der Träger der Urheberrechte Rahners veröffentlicht werden dürfen. Diese wurde aber nicht erteilt.

Der Herausgeber verfolgt mit seiner Publikation nicht ausschließlich wissenschaftliche Ziele. Er will den „von manchen fast zur Ehre der Altäre erhobenen Rahner" „uns Sterblichen" wieder näherbringen, ihn menschliche Züge gewinnen lassen (8; 74). Als Wissenschaftler müßte er bei dieser Behauptung nachweisen, wer Rahner auf diese Weise hochstilisiert. Aber er beläßt es bei der nebulösen Andeutung „manche". Werden hier Rechnungen beglichen, Fehden mit Kollegen, Kontrahenten ausgetragen? Noch fragwürdiger wird sein Unternehmen, wenn man die Methode betrachtet, mit der er die „Vermenschlichung" Rahners betreibt. In der Pose des souverän urteilenden Richters bescheinigt er Rahner eine „gewisse Arroganz", „latente Tendenz zum Zwanghaften", „parteiische" und von einer „gewissen Hybris" nicht freie Urteile, „positive Nähe" zu Index, Zensur und Codex Iuris Canonici, schließlich eine „latente Tendenz zur Selbstüberschätzung und Einseitigkeit" (70–74). Das heißt nicht, daß Kritik an Rahner unzulässig wäre, ganz im Gegenteil. Aber sie muß, wie jede Kritik, wissenschaftlich redlich und sachlich begründet vorgetragen werden. Die Veröffentlichung eines Textes aber, der mit Sicherheit in der

jetzigen Form nicht vollständig von Rahner stammt, in eine Art Kampfschrift gegen Rahner umzufunktionieren, das hat mit einer seriösen wissenschaftlichen Auseinandersetzung wenig zu tun. *W. Seibel SJ*

Ein Katechismus für die Welt. Informationen und Anfragen. Hg. v. Ehrenfried Schulz. Düsseldorf: Patmos 1994. 165 S. Kart. 29,80.

Am 20. Mai 1993, schon drei Tage nach der offiziellen Vorstellung der deutschen Ausgabe des Katechismus der katholischen Kirche, veranstaltete die Katholische Akademie in Bayern eine vielbeachtete Tagung über dieses Thema. Der Sekretär des römischen Redaktionskomitees des Katechismus, der Wiener Weihbischof Christoph Schönborn, stellte die einzelnen Teile des Buchs vor. In Korreferaten wurden jeweils Rückfragen formuliert, und zwar aus der Sicht der Exegese (Hans-Josef Klauck), der Anthropologie (Richard Heinzmann), der Dogmatik (Peter Hünermann) und der Moraltheologie (Johannes Gründel). Da Weihbischof Schönborn die Veröffentlichung seiner Texte nicht gestattete, enthält der hier vorliegende Band jetzt nur die Korreferate, ergänzt durch eine gewichtige Stellungnahme von Otto Hermann Pesch über die Ökumene und den ökumenischen Dialog im Katechismus. Die Akademie wollte jedoch die Information über Inhalt und Zielsetzung des Katechismus nicht ausfallen lassen. So gibt jetzt Ehrenfried Schulz zu Beginn einen ausführlichen Überblick (9–70).

Die kritischen Anfragen der Korreferenten waren damals allererste Reaktionen. Um so bemerkenswerter ist es, daß sie in ihrer Grundtendenz und in den Defiziten, die sie anmerken, völlig übereinstimmen mit der Bewertung des Katechismus durch die später herausgekommenen Werke von Hansjürgen Verweyen und Ulrich Ruh (siehe diese Zs. 211, 1993, 862f.; 212, 1994, 141f.). Wäre der Band in der ursprünglich geplanten Form erschienen, hätten die Leser neben den kritischen Anfragen auch die Argumente eines für den Katechismus Verantwortlichen erfahren und damit eine wesentlich breitere Grundlage für ein eigenständiges Urteil gehabt. Diese Chance wurde durch die Verweigerung der Druckerlaubnis leider vergeben. *W. Seibel SJ*

Religionen

Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. Hrsg. v. Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. München: Piper 1993. 138 S. Kart. 12,90.

Küng, Hans – Kuschel, Karl-Josef: *Weltfrieden durch Religionsfrieden.* Antworten aus den Weltreligionen. München: Piper 1993. 221 S. Kart. 16,90.

Es scheint, als habe Hans Küng sein ökumenisch-theologisches Lebenswerk mit einem großartigen Erfolg gekrönt. Als Anfang September 1993 das Parlament der Weltreligionen in Chicago Küngs „Erklärung zum Weltethos" ratifizierte, hatte der Tübinger Ökumeniker einen großen Coup gelandet. Buddhisten, Konfuzianer, Hinduisten, Christen, Moslems und Juden (um nur die Vertreter der Weltreligionen zu nennen) hatten sich auf das Minimum dessen verständigt, „was den Religionen der Welt schon jetzt im Ethos gemeinsam ist". Angesichts der vielen, auch religiös begründeten blutigen Konflikte in der Welt ist das ein ermutigendes Zeichen, das in Richtung einer besseren, friedlicheren Welt weist und praktikable Wege dahin bereitstellt.

Zeitgleich mit der „Erklärung zum Weltethos" gaben Küng und sein langjähriger Mitarbeiter Karl-Josef Kuschel unter dem Titel „Weltfrieden durch Religionsfrieden" eine weitere Dokumentation heraus, die auf eine Tagung zu Küngs Thesen 1989 in Paris zurückgeht. Reichlich spät, fast zu spät werden hier „Antworten aus den Weltreligionen" (so der Untertitel) zugänglich gemacht, die ein differenziertes Licht auf Küngs Weltethos-Projekt und dessen Zukunftschancen werfen. Das Wichtigste zuerst: Niemand von den geladenen Gelehrten wollte Küng die Gefolgschaft verweigern, wenn es darum ging, daß die Religionen friedlicher miteinander umgehen sollten. Der realpolitische Machtfaktor Religion muß, so der dokumentierte Konsens, künftig zum Frieden beitragen und darf nicht mehr Konflikte anheizen oder gar religiös überhöhen.

Doch der Weg vom Weltethos zum Weltfrieden ist steinig, und der hier angestrebte Erfolg dauernd gefährdet. „Bei aller berechtigten Hoffnung unsererseits ist es jedoch nicht realistisch zu glauben, daß der Frieden unter den Religionen zum Weltfrieden führt", warnte etwa der jüdische US-Amerikaner Eugene B. Borowitz. Zweifelsohne gilt zwar: „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede" (Küng). Ob durch den Religionsfrieden aber der Weltfriede kommen wird, darüber entscheiden komplizierte Prozesse von Bewußtseinsbildung, wie sie der islamische Historiker Mohammed Arkoun (Paris) ansprach. Vor dem Hintergrund des Kolonialismus sei es heute noch schwierig, „vor einem islamischen Publikum über den westlichen Ursprung der Menschenrechte zu sprechen, ohne entrüstete Proteste zu ernten".

Die Größe, aber auch die Gefahr des Küngschen Vorhabens scheint darin zu liegen, daß es unmittelbar auf einen praktischen Konsens zielt und dabei die Debatte umgeht, ob denn überhaupt eine universale Begründung von Ethik philosophisch und theologisch möglich ist. Küng weist die Gültigkeit von Normen wie der Goldenen Regel in allen großen, religiösen Kulturhorizonten nach. Gelingt es aber im Anschluß daran auch, dieses „göttliche Weltgesetz" in allen religiösen Kontexten als universal zu verankern? Hier haben maßgeblich am Diskurs Beteiligte wie Konfuzianer, Buddhisten und Hinduisten wohl Schwierigkeiten, weil sie kaum einem solchen Supersystem zur Geburt verhelfen würden. Die indische, hinduistische Religionswissenschaftlerin Bithika Mukerji legte den Finger in die Wunde: „Die Religionen verfügen nicht mehr über das Privileg, darüber zu entscheiden, was die menschliche Natur an sich ist."

Aus der vorgelegten Dokumentation ergeben sich somit zwei Anfragen an das Küngsche Projekt: Wird nicht erstens die Macht der Religionen überschätzt? (Zwischenfrage: Wer ist eigentlich Subjekt von Religion? Die „religiösen Führer" oder Intellektuelle, die sich auf Konferenzen friedlich einigen könnten?) Und läßt sich zweitens die theologische Frage umgehen, ob Religionen in interkultureller Weise Werte und Normen als unbedingt gültig und allgemein verpflichtend begründen können? Diese Fragen haben Küng bereits glatte Ablehnung und den Vorwurf des „Fehlstarts" und der „Beliebigkeit" eingebracht (Michael Welker). Doch wie immer man zum „Projekt Weltethos" stehen mag: Lesenswert ist die Auseinandersetzung allemal. Das gilt besonders für den materialreichen Aufsatz Kuschels über die Haltung der katholischen Kirche zur Menschenrechtsfrage.

St. Kläsener

Literatur

Hurth, Elisabeth: *Der litararische Jesus.* Studien zum Jesusroman. Hildesheim: Olms 1993. 232 S. (Theologische Texte und Studien. 3.) Kart. 49,80.

Der Titel dieser Studie verblüfft zunächst: Hatte doch der Tübinger Literaturtheologe Karl-Josef Kuschel in seiner großen Studie über „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur" (1978) dieses Gebiet flächendeckend bearbeitet. Um was also kann es sich bei diesem Buch handeln – um einzelne Nachträge und Gegeninterpretationen oder um einen Blick auf allerneueste Werke?

Leider verschweigt der Titel, daß diese Arbeit der Germanistin E. Hurth in Wahrheit eine bislang schmerzlich empfundene Forschungslücke im literaturtheologischen Grenzgebiet schließt. Sie untersucht die Frage, wie sich aus einzelnen Bibelnacherzählungen die Gattung des eigenständigen Jesusromans entwickelt und konzentriert sich dabei auf die bislang weitgehend vernachlässigte Zeitspanne von 1880 bis 1930. In akribischer Forschungsarbeit wurde hier eine einzigartige Bibliographie zusammengetragen, gruppiert und kommentiert, um so fundierte Grundlagen für eine Betrachtung der Bedeutung Jesu in der Gegenwartsliteratur zu schaffen.

Gerade das Scheitern der theologischen Leben-Jesu-Forschung führte zu einem Aufblühen der fiktiven, phantasievollen Annäherungen an Jesus, die freilich fast nie eine literarisch bedeutsame Rolle spielen sollten – sieht man einmal von dem bereits vieluntersuchten Roman „Der

Narr in Chriszo Emanuel Quint" (1910) aus der Feder Gerhart Hauptmanns ab. Ob Jesus nun als „Reich-Gottes-Prediger" im sozialen Jesusroman auftritt oder als „Gottsucher" im expressionistischen Jesusroman, fast alle der aufgespürten Titel gehören in das Raritätenkabinett eines literarischen Antiquariats, sind eher als Zeitströmungszeugnisse interessant denn als ästhetisch wertvolle Kunstwerke. Theologisch zeigt sich in ihnen das ungestörte Vertrauen in die Darstellbarkeit Jesu sowohl in seiner Menschlichkeit als auch in seiner Göttlichkeit. Gerade diese Ungebrochenheit der Darstellung stillte offensichtlich die Leseerwartung der Leserschaft dieser Werke.

Die vorliegende Studie erweist sich somit als eine interessante Ergänzung zur literaturtheologischen Erforschung der Rezeption Jesu, die freilich formal einige Wünsche offenläßt: Daß es sich nur um den zweiten Teil einer Dissertation handelt, deren erster Teil eigentlich Verständnisvoraussetzung ist, wird zwar kurz erwähnt, nicht aber in der Arbeit selbst aufgegriffen. So untersucht Hurth im ersten Teil (Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman, Frankfurt 1993) die Entwicklung von 1780 bis 1880. Eine Zusammenfassung der dortigen Ergebnisse hätte diesem Buch genauso gut getan wie ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, ein klar gegliederter Aufbau oder ein Register.

G. Langenhorst

ZU DIESEM HEFT

Die Unterschiede zwischen der Predigt Jesu und der kirchlichen Verkündigung werden nicht selten im Sinn eines unüberbrückbaren Gegensatzes interpretiert. Wie diese Unterschiede in Wirklichkeit zu bewerten sind, läßt sich nur aus den Quellen selbst erschließen. Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien, geht dieser Frage nach.

Weit mehr als bei anderen Theologen unserer Zeit gründet die Theologie Karl Rahners auf entscheidenden Einsichten philosophischer Art. Emerich Coreth, Professor für Philosophie an der Universität Innsbruck, macht zum 10. Todestag auf diese Voraussetzungen aufmerksam.

Beruht die Ethik auf überzeitlichen, für alle Menschen geltenden Normen oder beziehen sich diese immer nur auf bestimmte Epochen und bestimmte Menschengruppen? Eine neue Antwort sucht der in Nordamerika aufgekommene Kommunitarismus. Hans Joachim Türk, Professor für Philosophie an der Fachhochschule Nürnberg, setzt sich damit auseinander.

Andreas Lob-Hüdepohl weist darauf hin, daß Menschenrechte nicht nur durch bewußtes Handeln verletzt werden können, sondern auch durch die Duldung menschenrechtswidriger Verhältnisse, die oft den Charakter einer strukturellen Sünde annehmen. Er untersucht Bedeutung und Tragweite solcher passiver Menschenrechtsverletzungen.

Angesichts der weltweiten Wanderungsbewegungen greift die Diskussion um das bloße Asylrecht zu kurz. Martin Löwenstein legt dar, daß nur eine umfassende Migrationsethik den Problemen gerecht wird.

Priestertum der Frau

Das Nein des Papstes zur Frauenordination darf nicht als Diskussionsverbot verstanden werden. So lautet das Urteil der deutschen Bischöfe, die sich bisher dazu geäußert haben, und nicht zuletzt des päpstlichen Nuntius in Bonn, der sich einen „ruhigen Dialog" erhofft. Wahrheitsfindung in der Kirche ist ja immer ein dialogischer Prozeß, wie das Zweite Vatikanische Konzil betont. Nicht Protestdemonstrationen sind gefragt, sondern Argumente und sorgfältiges Abwägen der Gründe und Gegengründe.

Das Papstschreiben beruft sich auf das Neue Testament und die Tradition der Kirche: Jesus hat nur Männer zu Aposteln berufen. Dies galt auch der Kirche als unbestrittene Norm für die Berufung zum Priester- und Bischofsamt. Nicht mehr zur Sprache kommen die Überlegungen, der Priester müsse ein Mann sein, weil er Christus als Bräutigam und Haupt der Kirche repräsentiert. So konzentriert sich die Diskussion auf Schrift und Überlieferung.

In der Bibelwissenschaft herrscht fast einhelliger Konsens, daß die von Jesus berufenen Zwölf symbolische Repräsentanten der zwölf Stämme Israels sind und damit ein Zeichen der Sendung Jesu an das ganze Volk Israel. Da die zwölf Stämme nach den Söhnen Jakobs benannt sind, können – nicht zuletzt auch auf dem damaligen religiösen und kulturellen Hintergrund – ihre Repräsentanten nur Männer sein. Über eine ausdrückliche Absicht Jesu, die Nichtaufnahme von Frauen zum unveränderlichen Maßstab für die kirchliche Ämterordnung aller Zeiten zu machen, ist damit allein noch nichts gesagt. Der Kreis der Zwölf ist klar umschrieben. Als Apostel werden im Neuen Testament auch solche bezeichnet, die nicht von Jesus selbst berufen wurden. Darunter befindet sich nach der Überzeugung einer großen Zahl von Bibelwissenschaftlern auch eine Frau (Junia, Röm 16,7). Auf jeden Fall wird die spezifische Aufgabe der Apostel, Verkündigung und Unterweisung, auch von Frauen wahrgenommen. Dies ist wiederum kein zwingender Beweis für die Berechtigung der Frauenordination, weil der spätere kirchliche Begriff des Priesters, charakterisiert durch Weihe, Vorsitz in der Eucharistie und Vollmacht zur Lossprechung, dem Neuen Testament noch fremd ist. Er entwickelte sich erst im Lauf der konkreten Ausgestaltung des in der Botschaft Jesu grundgelegten kirchlichen Amtes.

Das heißt mit anderen Worten: Auf die Frage nach der Frauenordination gibt das Neue Testament keine Antwort, weil es dieses Thema nicht kennt. Daher kam die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Gutachten von 1976 zum Schluß, daß sich aufgrund des Neuen Testaments allein das Problem einer möglichen Zulassung von Frauen zum Presbyterat nicht entscheiden läßt.

Nicht geringes Gewicht hat die Tatsache, daß die Kirche bis heute keine Frauen ordiniert hat. Als Grund wird neben der Berufung auf das Neue Testament spätestens seit Thomas von Aquin hauptsächlich eine von Natur gegebene Unterlegenheit der Frau unter den Mann angeführt, was heute eindeutig widerlegt ist und vom Lehramt der Kirche nicht vertreten wird. Die entscheidende Frage ist, ob diese Tradition die ganzen Jahrhunderte hindurch ausdrücklich als Teil der Offenbarung selbst galt. Dies steht jedoch nicht fest. Die Nichtzulassung der Frau zur Ordination wurde bis vor wenigen Jahren nie prinzipiell bestritten, auch vom gesellschaftlichen Umfeld nicht. Deswegen brauchte auch das Lehramt keine Stellung zu beziehen. Noch beim Zweiten Vatikanischen Konzil war es kein Thema. Die ersten offiziellen Dokumente sind der Brief Papst Pauls VI. an den Erzbischof von Canterbury (1975) und die Erklärung der Glaubenskongregation „Inter insigniores" (1976). Es handelt sich also um ein Problem, das erst in den letzten Jahrzehnten in die Diskussion kam.

Ähnliche Vorgänge kennt die Geschichte der Kirche immer wieder: Eine bisher unwidersprochen herrschende Lehre oder Praxis wird in Frage gestellt, und nun beginnt ein Klärungsprozeß, bis eine Lösung gefunden ist. So galt in der Kirche Jahrhunderte hindurch als selbstverständlich, daß die „Ungleichheit im Recht und in der Herrschaft" in der Schöpfungsordnung selbst grundgelegt sei, wie es noch Papst Leo XIII. Ende des letzten Jahrhunderts betonte. Er reagierte auf erste Infragestellungen, indem er das bisher de facto Geltende als Norm einzuschärfen versuchte. Durch die vertiefte Reflexion der folgenden Jahrzehnte wurde jedoch klar, daß es sich bei der Ablehnung der Rechtsgleichheit um eine zeitbedingte Lehre handelte, die „dem Plan Gottes widerspricht" (Zweites Vatikanum). Aus dieser Formulierung geht auch hervor, daß die Kirche nicht einfach frei entscheiden kann, was sie will. Sie muß die ihr vorgegebene Wahrheit zu erkennen suchen, die sich freilich oft erst nach langer Zeit und nach vielen Umwegen durchsetzt.

In der Frage der Frauenordination würde diese Suche von unnötigem Ballast befreit, wenn jede Diskriminierung der Frau in der Kirche beseitigt wäre, wie es der Papst auch fordert. Das ist ein Stück weit geschehen; denn viele Aufgaben, für die bis vor wenigen Jahren allein die Priester zuständig waren, werden heute von Nichtpriestern, Männern und Frauen, wahrgenommen. Immer noch sind aber alle kirchlichen Ämter mit Entscheidungsvollmacht Klerikern, das heißt Männern, vorbehalten. Nichts hindert daran, diese rein kirchenrechtliche Bestimmung zu ändern und Nichtkleriker, also auch Frauen, mit leitenden Ämtern zu betrauen, zum Beispiel in den Ordinariaten oder in der päpstlichen Kurie, vom diplomatischen Dienst bis in die Führungsebenen der römischen Kongregationen. Dann wäre auch jedem Verdacht der Boden entzogen, die Amtsträger in der Kirche benutzten ihre Entscheidungsgewalt, um nur ihre eigenen männlichen Interessen durchzusetzen. *Wolfgang Seibel SJ*

Hanspeter Heinz

Demokratie in der Kirche

Zur Mitverantwortung und Beteiligung aller Getauften

Die Richtung der seit Jahren fälligen Kirchenreform zeigt beispielhaft das Diskussionspapier „Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?“ [1], das zum Bestseller kirchlicher Verlautbarungen der Nachkonzilszeit im deutschen Sprachraum wurde. Die zentrale Aussage sei hervorgehoben:

„Die Spannungen, von denen die katholische Kirche heute bis zum Zerreißen erfüllt ist – zwischen Zentrale und Ortskirchen, zwischen Klerus und Laien, zwischen ‚Rom‘ und den Theologen, zwischen ‚Männerkirche‘ und Frauen –, lassen sich zurückführen auf ein *Grundproblem*: Die Kirche in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt ist ungleichzeitig mit dem Selbstbewußtsein heutiger Menschen. In der Gesellschaft wie auch im Privatleben verstehen sich moderne Menschen als mündig, während sie sich in der Kirche immer noch überwiegend als Objekte einer Leitung und Belehrung erfahren, auf die sie keinen Einfluß haben. Aber in welchem Licht stellt sich dann Kirche dar!“

Es wäre ein Mißverständnis, diese Klage als Forderung zu deuten, Glaube und Kirche sollten modernisiert, dem Geschmack der Zeit angepaßt, effektiver gestaltet werden. Wohl aber muß die Kirche einladend sein auch für den modernen Menschen, den das Ethos der Freiheit, des mündigen Mitdenkens und der Wille zur mitverantwortlichen Beteiligung auszeichnen. Eine Kirche von gestern jedoch kann Menschen von heute nicht nachgehen, sie begleiten und leiten auf dem Weg zum Reich Gottes.

Für die Praktische Theologie gibt es kein wichtigeres Thema – wohl andere ebenso wichtige – als das kirchliche Miteinander. Kirche als Glaubensgemeinschaft muß sich auszeichnen durch das Miteinander-Leben (Communio), das Miteinander-Reden (Dialog) und das Miteinander-Handeln (Kooperation). Im Klartext: Die Communio-Theologie im Sinn des Zweiten Vatikanums muß über das Konzil hinaus bis in die Strukturen und kirchenrechtlichen Konsequenzen durchgedacht werden. Andernfalls ist die Folge eine Überbeanspruchung des guten Willens, weil mangels geeigneter Strukturen nur der Mut von Dissidenten Abhilfe schaffen kann. Doch gerade vor Strukturreformen ist seit Jahren in Rom wie auch in Kirchenleitungen unseres Landes eine seltsame Scheu zu beobachten. Im folgenden will ich einige Reformvorschläge präsentieren, die ungenutzte Spielräume nützen, aber auch Grenzveränderungen einschließen. Freilich ist die Bekehrung der Personen ungleich wichtiger als die Reform von Strukturen. Aber der Verweis auf das Erstrangige entschuldigt nicht, das Zweitrangige auf sich beruhen zu lassen.

Lassen wir einmal dahingestellt, ob das Wort Demokratisierung der geeignete Titel ist, um die vielfältigen Desiderate nach einer Strukturreform der Kirche zu bündeln. Wir verwenden dieses Wort zunächst als Problemanzeige, um seinen Gehalt im Lauf unserer Überlegungen näher zu klären.

Hierarchie contra Demokratie?

1. *Kirche in der Welt und für die Welt.* Früher als andere, bereits zu Beginn des Zweiten Vatikanums, vertrat *Hans Maier* die These: „Das Problem innerkirchlicher Demokratie (in der wohlverstandenen Bedeutung dieses Wortes), das Problem vor allem einer öffentlichen Meinung in der Kirche – sie sind auch eine Frage an das gegenwärtige Konzil."[2] Wohlgemerkt, der Politikwissenschaftler redet nicht einer direkten Übertragung unserer staatlichen Verfassung oder einzelner demokratischer Strukturelemente in den Bau der Kirche das Wort. Es geht ihm vielmehr um eine Anverwandlung von den eigenen Wurzeln her. Sein Stichwort lautet Partizipation, das heißt mitdenken, mitentscheiden, mittun, anstatt andere – und wäre es eine fürsorgliche Mutter – für sich denken, entscheiden, handeln zu lassen. So steht es nicht nur den selbstbewußten Bürgern in der modernen Gesellschaft an, sondern auch und erst recht den Christen. Denn die Gabe des Geistes Jesu Christi hat wesentlich mit Freiheit und Befreiung zu tun: „Wo der Geist wirkt, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17; vgl. Gal 4,6; Röm 8,15).

Das Ethos der Freiheit und Mitverantwortung ist keineswegs ein Sondergut der euro-amerikanischen Gesellschaft. Der kirchliche Aufbruch in Lateinamerika, der sich als radikaler Wandlungsprozeß von der Volkskirche zur Kirche des Volkes vollzieht, erfolgt seit den Bischofsversammlungen Medellin (1969) und Puebla (1979) unter dem dreifachen Leitwort: Freiheit, Gemeinschaft und Beteiligung (liberatio, communio, participatio). Das bedeutet: Kein Christ und kein Bürger soll ohnmächtig unter Systemzwängen, keiner minderwertig im Abseits, keiner passiv als Zuschauer dastehen. So verlangen es die Christen- und die Menschenwürde. Nur eine solche Kirche vermag auch im Sinn des Konzils ein Zeichen der Hoffnung für die Welt, ein Modell für die Gemeinschaft der Menschen und Völker in unserer Epoche zu sein.

2. *Konfrontation in der frühen Nachkonzilszeit.* Bekanntlich wurde die vom Konzil angestoßene Reformbewegung bald durch den gesellschaftlichen Umbruch von 1968 überlagert. Die Studentenrevolution schrieb die „Demokratisierung" aller gesellschaftlichen Ordnungen, einschließlich der Kirche, auf ihr Banner. Politikunerfahrene Theologen, auch viele mit Rang und Namen, verstiegen sich zu radikalen, aber weltfremden und theologisch fragwürdigen Parolen für und wider eine Demokratisierung der Kirche. Weil trotz der theologischen Unterscheidung von Spreu und Weizen diese Positionen von (zum Teil einflußrei-

chen) Minderheiten immer noch vertreten werden und weil der Schock zumal in der Kirchenleitung bis heute spürbar nachwirkt, seien zwei konträre Stimmen aus den Jahren 1970/71 zitiert. Der Mainzer Kirchenrechtler *Georg May,* ein Sprecher des extrem konservativen Flügels der katholischen Kirche, vertrat folgende Auffassung, die er bis heute nicht geändert hat:

„Die Krise der Autorität in der Kirche ist überwindbar. Das Mittel dazu ist einfach; es heißt Führung. Die angeschlagene Autorität der Hirten der Kirche ist wiederherzustellen, wenn diese einig und entschieden, energisch und ohne Schwanken, in Treue und Ergebenheit gegenüber dem Vicarius Christi ihr gottgegebenes Amt wahrnehmen und allen Pressionen ein festes Halt entgegensetzen." [3]

Nicht weniger einseitig war die spontane Begeisterung für die Demokratisierung der Kirche, wie sie damals von progressiven Theologen vertreten wurde. Hierzu der bekannte evangelische Theologe *Jürgen Moltmann* mit seiner vehementen Institutionskritik an Staat und Kirche:

„Wenn der Christus Gottes im Namen der religiös-politischen Autorität ‚von oben' hingerichtet wurde, dann ist für die Glaubenden dieser und ähnlichen Autoritäten jede Rechtfertigung ‚von oben' entzogen. Politische Herrschaft kann dann nur noch ‚von unten' gerechtfertigt werden." [4]

Die Passage läßt erkennen, daß das Mißtrauen gegenüber dem Establishment, das durch eine historisch fragwürdige Schuldzuweisung am Todesschicksal Jesu überhöht wird, der eigentliche Grund dieser Institutionskritik ist. Mangel an Welterfahrung und wenig durchdachte theologische Argumente verbanden sich damals – und zum Teil noch heute – sowohl im rechten wie im linken Spektrum der streitbaren Theologen.

3. *Wachsender Unmut gegen Zentralismus und obrigkeitlichen Leitungsstil.* Trotz solcher Einseitigkeiten ist das berechtigte Anliegen einer authentischen Aneignung der Demokratie für die Kirchenreform nicht versandet. In den letzten Jahren wird es in derselben Weise wie von Hans Maier schon vor drei Jahrzehnten, aber mit breiterer Resonanz, nachdrücklicher und differenzierter als in der unmittelbaren Nachkonzilszeit vorgebracht. Das belegen etwa die beiden jüngsten Traktate über die Kirche von *Medard Kehl* und *Siegfried Wiedenhofer*[5], die eine kontextuelle Ekklesiologie präsentieren, das heißt eine theologische Lehre über die Sendung der Kirche in unserer Zeit. Ein anderer Beleg ist das erwähnte Dialogpapier aus den Reihen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, das für die hierarchische Struktur der katholischen Kirche, aber gegen einen obrigkeitlichen Leitungsstil Stellung bezieht. Läßt sich beides theologisch miteinander vereinbaren?

4. *Annäherung zwischen demokratischer und kirchlicher Verfassung.* Klar benennt das Dialogpapier den entscheidenden Unterschied zwischen der staatlichen und der kirchlichen Verfassung: „Es geht uns nicht um eine *Demokratisierung* der Kirche im staatsrechtlichen Sinne; denn der Souverän der Kirche ist nicht das Volk, sondern Christus, der durch die Berufung der Zwölf die Grundstruktur des Amtes der Kirche vorgegeben hat, unbeschadet seiner späteren geschichtlichen

Entfaltung" (4). Der Souverän des demokratischen Staates ist das Volk, das die staatliche Autorität in freien Wahlen zu bestimmen hat; der Souverän der Kirche ist Christus, der die Seinen in freier Wahl beruft. Zur Grundstruktur des demokratischen Staates gehört die Gewaltenteilung; in der katholischen Kirche liegen hingegen die oberste Lehr-, Leitungs- und richterliche Gewalt beim Papst. Wenngleich im Rechtsstaat die Verfassung nicht durch einfache Mehrheitsentscheide verändert werden kann, ist die kirchliche Verfassung, das „Evangelium", nochmals ganz anders der Verfügungsgewalt der Kirche entzogen. Der Widerspruch scheint unüberbrückbar.

Doch bei näherem Zusehen zeigen sich bedeutsame Annäherungen. „In allen demokratischen Verfassungen steht der zentrale Satz: ‚Alle Gewalt geht vom Volke aus.' Dieser Satz ist ‚Urgestein' der Demokratie. Leo XIII. hatte diesen Satz heftig zurückgewiesen. Was er treffen wollte, war klar, nämlich die sogenannte ‚Vertragsthese', wonach – ohne Rückbindung an Gott als den Schöpfer – die von Haus aus autonomen Individuen den Staat gleichsam wie in einem Quasi-Vertrag untereinander (contrat social) eigenschöpferisch hervorbringen."[6] Doch im Unterschied zur Demokratie französischer Prägung im vorigen Jahrhundert kennt der heutige demokratische Rechtsstaat, wie an unserem Grundgesetz abzulesen, durchaus die Verpflichtung auf unantastbare Grundwerte, die durch Grundrechte geschützt werden, sogar die ausdrückliche Verantwortung der staatlichen Autorität vor Gott.

Umgekehrt entspricht dem wichtigsten Kennzeichen der Demokratie, der Beteiligung aller an der politischen Willensbildung, in der neueren kirchlichen Soziallehre der Grundsatz, „daß der Mensch in allen seinen ‚Rollen', als Staatsbürger, als Arbeitnehmer, als Glied der Kirche, an allen Lebensäußerungen der politischen und gesellschaftlichen Institutionen beteiligt sein muß, in denen er steht. ‚Aktive Teilnahme' (activa participatio) ist daher auch ein Schlüsselwort der neueren kirchlichen Soziallehre und über sie hinaus der kirchlichen Lehre allgemein... Sehr eindrucksvoll ist es, wenn man die Begriffe ‚Teilhabe, Teilnahme, teilnehmen' ... in vielen Fällen durch das Beiwort ‚aktiv' verstärkt, in den verschiedenen Konzilsdokumenten Revue passieren läßt. Eine vollständige Aufzählung ergibt, daß diese Begriffe, und zwar quer durch fast alle Dokumente, insgesamt 92mal vorkommen."[7] Entsprechend hat das Zweite Vatikanum auf allen Ebenen Institutionen der Partizipation angeregt vom Pfarrgemeinderat bis zur Bischofssynode. Dennoch wird von vielen Seiten und in vieler Hinsicht über die mangelnde Möglichkeit zur aktiven Mitwirkung bei wichtigen kirchlichen Entscheidungen Klage geführt.

Drei Hindernisse halten den Fortgang des kirchlichen Erneuerungsprozesses auf: eine ungenügende theologische Klärung der Verantwortlichkeiten von Amtsträgern und anderen Christen, der spirituelle Mangel einer demokratischen Kultur in der Kirche und das kirchenrechtliche Vakuum in Sachen demokratischer

Strukturen und Verfahren. Im folgenden wollen wir nach Mitteln und Wegen suchen, diese drei Hindernisse ein Stück weit abzubauen. Zumindest sei die Richtung gewiesen und das Gemeinte an einigen Beispielen verdeutlicht.

Mitverantwortung aller Christen – Letztverantwortung des Amtes

1. *Das klassische Modell kirchlicher Demokratie.* Für die Kirche ist eine demokratische Struktur eigener Art von alters her konstitutiv. 1970 schrieb *Joseph Ratzinger:*

> Der Kirchenlehrer Cyprian (gest. 258) „betont einerseits mit einem Nachdruck, der durch die ganze Geschichte weiterwirkt: nihil sine episcopo (nichts ohne den Bischof); die Forderung der Öffentlichkeit und der Einheit der Ortskirche unter dem Bischof erreicht bei ihm im Kampf gegen Wahlgemeinden und Gruppenbildung ihre äußerste Schärfe und Klarheit. Aber derselbe Cyprian erklärt seinem Presbyterium gegenüber nicht weniger deutlich: nihil sine consilio vestro (nichts ohne euren Rat), und er sagt ebenso klar zu seiner Gemeinde: nihil sine consensu plebis (nichts ohne Zustimmung des Volkes). In dieser dreifachen Form von Mitwirkung am Aufbau der Gemeinde liegt das *klassische Modell kirchlicher ‚Demokratie'* vor, die nicht aus einer sinnlosen Übertragung kirchenfremder Modelle, sondern aus der inneren Struktur der kirchlichen Ordnung selbst erwächst und daher dem spezifischen Anspruch ihres Wesens gemäß ist." [8]

Hat sich nicht die römische Kirche in den letzten 400 Jahren aus antiprotestantischer Haltung bis an die Schwelle des Zweiten Vatikanums und hat sich nicht die römische Kirchenleitung seit geraumer Zeit wieder bedenklich entfernt vom klassischen Modell der Urkirche und der Alten Kirche, das das Zweite Vatikanische Konzil neu bekräftigt hat? Eine Polarisierung greift zum Schaden der Kirche zunehmend Platz: Berufen sich die einen einäugig auf den ersten Teil des Cyprian-Zitats „Nichts ohne den Bischof" und interpretieren die Communio-Theologie des letzten Konzils einseitig als fraglos gehorsame Zustimmung zu den päpstlichen bzw. bischöflichen Entscheidungen, so berufen sich die anderen ebenso einäugig auf den zweiten Teil des Zitats „Nichts ohne den Rat der Priester und nichts ohne die Zustimmung des Volkes" und interpretieren die Communio-Theologie des Konzils einseitig als Recht auf eigenwillige Sonderwege, solange sie nicht vom Gegenteil überzeugt werden.

Beiden Flügeln hält Walter Kasper im Blick auf die göttliche Dreieinigkeit, das Urbild und den Ursprung der Kirche, entgegen: Es gehört „zur Wesensstruktur der Kirche, daß sie den zwei Brennpunkten einer Ellipse vergleichbar iure divino zugleich papal und episkopal ist. Keiner der beiden Pole kann auf den anderen zurückgeführt werden. Diese Spannungseinheit ist die Grundlage der communio-Einheit." [9] Ein Papst, der nicht die Gemeinschaft der Bischöfe und der übrigen Gläubigen in seinem Herzen, Denken und Handeln berücksichtigt, verhielte sich demnach ebenso unkatholisch wie eine Gemeinde, die Papst und Bischöfe weit weg weiß und unbekümmert ihr Eigendasein pflegt. Nicht Kreis oder Pyramide,

sondern Ellipse! Aber steht dem nicht, zumindest im Konfliktfall, das Papstdogma des Ersten Vatikanums entgegen, das auch das Zweite Vatikanum bestätigt hat?

2. *Letzt-, nicht Alleinverantwortung des Papstes.* Im Unterschied zum demokratischen Rechtsstaat werden in der Kirche „Parlament" und „Regierung", werden Papst und Bischöfe nicht auf Zeit und nicht vom ganzen Volk (Gottes) in freier Wahl bestimmt. Zur Demokratie als kontrollierter Herrschaft gehört des weiteren die Gewaltenteilung, so daß zum Beispiel das Bundesverfassungsgericht gegen ein vom Parlament beschlossenes Gesetz rechtswirksam Einspruch erheben kann. Der Papst hingegen verfügt laut Kirchenrecht über die volle, unmittelbare und universale *Leitungsgewalt* in der katholischen Kirche, die er immer und überall frei ausüben kann. Gegen ein Urteil und Dekret des Papstes gibt es weder eine Berufung noch eine Beschwerde. Hieraus wird verständlich, daß Bischöfe häufig nicht mutiger und tatkräftiger auf offensichtliche Mißstände und Ungerechtigkeiten reagieren können. Diese rechtliche Zwangslage wird noch verschärft durch den 1972 eingeführten Treueeid gegenüber dem Papst[10]. Die Frage, wie weit Kirchenrecht und Eid die Bischöfe im Gewissen binden, ist zur Zeit umstritten. Auch wenn sich die betroffenen Katholiken einer in ihren Augen ungerechten oder schädlichen Anordnung des Papstes (man denke etwa an die Besetzung des Churer oder St. Pöltener Bischofsstuhls) beugen – ähnliches gilt gegenüber einer bischöflichen Anordnung –, ist damit das Recht, vielleicht sogar die Pflicht zum Widerstand keineswegs aufgehoben. Selbst im Konfliktfall bleibt also das Bild der Ellipse zutreffend: Der Letztverantwortliche ist nicht der Alleinverantwortliche für die Sendung der Kirche.

Genauso prekär wie die Regelung des obersten Hirtenamtes ist die Frage nach der Autorität des obersten *Lehramts*. Dieses kommt entweder dem Papst allein oder dem Papst in Verbindung mit dem Bischofskollegium zu. Das Hauptproblem für gläubige Katholiken dürften nicht die (wenigen) Dogmen sein, in denen eine Glaubenslehre mit letzter Verbindlichkeit „definiert" wird. Viel häufiger und für den Weg der Kirche oft bedeutsamer als die außerordentliche ist die ordentliche, „normale" Ausübung des Verkündigungsauftrags durch Papst und Bischöfe. Daß sie wegen des ihnen verheißenen Beistands des Heiligen Geistes (vgl. Lk 10,16; Apg 1,8; 2,1 ff.; 9,15) den großzügigen Vertrauensvorschuß verdienen, den Glauben und die christliche Lebensführung in der Regel wegweisend und authentisch (zutreffend) auszulegen, gehört zur guten kirchlichen Tradition. Auch ein Arzt oder Lehrer könnte seinen Beruf nicht sinnvoll ausüben, wenn seine Patienten bzw. Schüler ihn wegen eines möglichen Fehlers mit grundsätzlichem Mißtrauen statt mit einem Vertrauensvorschuß begegneten. Doch dieses Vertrauen will nicht nur durch theologische Argumentation, sondern auch durch eine glaubwürdige Amtsführung begründet sein. Eine rein formale Berufung auf Rechtstitel reicht zumal in unserer Zeit nicht mehr aus.

Auf berechtigten Widerstand hingegen stößt die vom Zweiten Vatikanum erst-

mals formulierte, vom neuen Kirchenrecht und vom Weltkatechismus bekräftigte und besonders gegenüber Bischöfen und Theologieprofessoren urgierte Verpflichtung, eine nicht definitiv verkündete Lehre des „authentischen Lehramtes" in Glaubens- und Sittenfragen mit „religiösem Verstandes- und Willensgehorsam" [11] anzunehmen. Hier wird nach meinem Urteil nicht zuviel verlangt, sondern mit unklaren Begriffen und unlauteren Mitteln gearbeitet. Wie soll etwa ein Theologe, wenn er schwerwiegende Argumente gegen eine Lehre des fehlbaren Lehramtes ins Feld führen muß, eine Zustimmung seines Verstandes leisten können? Nehmen wir den Fall des Jesuiten Graf Friedrich von Spee, der sich 1631 für die Abschaffung der Hexenprozesse aus der Überzeugung heraus einsetzte, die Hexen seien nur eine Schöpfung jener Inquisition, die Papst Innozenz VIII. in der Bulle (höchster Rechstakt der Kirche) „Summis desiderantes" von 1484 legitimiert hatte [12]. Man müßte erklären, wie von Spee es hätte anstellen sollen, in diesem Konflikt seinem Verstand eine Zustimmung zu befehlen. Allenfalls hätte er seinem Willen befehlen können, sich der kirchlichen Disziplin zu fügen und zu schweigen. Einen Verstandesgehorsam im strengen Sinn kann es überhaupt nicht geben, weil der Verstand nur durch Überzeugung, nicht durch den Willen zu beeinflussen ist.

Zu Recht wendet sich daher Walter Kasper gegen die Zumutung eines „Kadavergehorsams" in Glaubenssachen: „Als freier Akt ist der Glaube nur dann auch ein menschenwürdiger Akt, wenn er kein sacrificium intellectus (Opfer des Verstandes), sondern ein vernunftgemäßer Gehorsam gegenüber der Wahrheit ist." [13] Es gehört zur ureigenen Aufgabe der Theologie als kritischer Wissenschaft, in der Tradition Echtes und Unechtes sorgfältig voneinander zu scheiden und sich hierzu auch öffentlich zu äußern. Selbstverständlich ist bei jeder verbalen und nonverbalen Auseinandersetzung stets die Angemessenheit der Mittel zu berücksichtigen. Die Gegenprobe spricht für sich: Was wäre mit der Kirche geschehen, wenn sich im Verlauf der Geschichte kein Theologe getraut hätte, sich gegen falsche Lehren Roms zu äußern wie gegen Ketzerverfolgung, Folter, Hexenverbrennung, die hartnäckige Behauptung, daß der Kirchenstaat göttlichen Rechts sei, die Leugnung des Prinzips der Religionsfreiheit? Im selben Sinn muß heute der Versuchung Roms, bezüglich des ordentlichen Lehramtes die Ellipse gegen eine Pyramide zu vertauschen, klar wiedersprochen werden. Die untauglichen Druckmittel einer Strafandrohung [14] und einer Gewissensbindung durch den Treueeid schaden der Kirche als Glaubensgemeinschaft, weil sie Gefügigkeit mit Treue zur Kirche verwechseln.

Dieser entschiedene Einspruch gegen fragwürdige und schädliche Grenzüberschreitungen des päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats, die keineswegs nur von Rom aus vorangetrieben werden, gründet nicht in einem antirömischen Affekt, sondern im Gegenteil in der dankbaren Anerkennung des Petrusdienstes und des bischöflichen Dienstes insgesamt. Katholischer Glaube und katholische

Theologie betrachten es als ein Geschenk des Herrn für die Kirche, daß in Not- und Grenzsituationen, in denen die Einheit und Identität des Glaubens und der Kirche auf dem Spiel stehen, das Notstandsgesetz der Kirche eine Letztentscheidung durch Papst oder Konzil erlaubt, die von keiner anderen Instanz aufgehoben werden kann. Die Erfahrung der Geschichte wie der Gegenwart lehrt ferner Dankbarkeit, daß Dauerdiskussionen, die die Kirche bis zur Handlungsunfähigkeit lähmen würden, oder daß mit Berufung auf die bürgerliche Toleranz verschwindende Konturen christlicher Maßstäbe (z. B. Bekenntnis zur Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe, Verbot der Abtreibung und der Euthanasie) dank der oft unpopulären Lehrautorität des authentischen (zuständigen) Lehramts von Papst und Bischöfen nicht zur Aufgabe des unterscheidend Christlichen führen.

Doch dieser Dienst des kirchlichen Amtes setzt ein gesundes Vertrauensverhältnis zu den kirchlichen Repräsentanten und eine allgemein akzeptierte Struktur der Konsensfindung und -feststellung voraus. Die exponierte Stellung des Amtes und seine Resonanz im Glaubenssinn aller Getauften sind nämlich unbedingt aufeinander angewiesen. Wenn sich hingegen das kirchliche Leitungs- oder Lehramt gegenüber der Gemeinschaft der Kirche verselbständigt, mißachtet es die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Volk Gottes. Das Aushalten der Spannung zwischen den beiden Polen der Ellipse bedeutet also nicht eine unkritische Zustimmung des Verstandes und des Willens zu sämtlichen Weisungen und Lehren der rechtmäßigen kirchlichen Autorität, sondern die mutige und demütige Auslieferung als Person an die real existierende Kirche trotz ihrer offenkundigen Fehler und Schwächen.

Kirche – privilegierter Raum für Freiheit und Beteiligung

1. *Der Geist wichtiger als Strukturen.* Trotz der großangelegten nachkonziliaren Strukturreform von der Pfarrebene bis zur römischen Kurie sind wir von Cyprians „klassischem Modell kirchlicher Demokratie" – unter heutigen Bedingungen realisiert, versteht sich – noch weit entfernt. Diesem Mangel ist in der Kirche nicht zuerst und nicht vor allem mit rechtlichen Normen und mit Strukturen beizukommen, freilich auch nicht ohne sie. Ausgehend von der geistlichen Kraft der Kirche wollen wir mit grobem Pinsel den fälligen Erneuerungsprozeß zeichnen.

Grundlage unserer pastoraltheologischen Reflexion im Anschluß an unsere systematischen Überlegungen ist die wirkliche Kirche, sind nicht Kirchenträume. Ihre Wirklichkeit beschränkt sich freilich nicht auf die sichtbare Kirchengestalt, zu ihr gehören nicht weniger ihre verborgenen Möglichkeiten, ihre geistliche Potenz. Ich bin der Überzeugung: Je mehr die Kirche ihre ureigenen Möglichkeiten ausschöpft, desto mehr zeigt sie sich als ein Lebensraum, in dem sich Men-

schen schöpferisch beteiligen können wie nirgends sonst. Kirche ist nicht weniger als Demokratie, sondern etwas anderes und Größeres. Denn wo sonst in der Welt gibt es eine – weltweite – Gemeinschaft, deren Hoffnung die Grenzen der innerweltlichen Existenz sprengt, deren Glauben einen Konsens in tiefsten Überzeugungen schenkt und deren oberste Norm unbedingte Gottes- und Nächstenliebe heißt! Die großen Ordensgründungen mögen als Anschauung dafür dienen, welche Qualität des Lebens und Zusammenlebens in der Kirche möglich ist, wieviel wir der Kraft des Heiligen Geistes in der Kirche zutrauen dürfen.

Das Kontrastbeispiel ist ein Gefängnis – auch ein Großgefängnis wie ehedem der kommunistische Machtblock. Wenn die Insassen allein vom vitalen Interesse beseelt sind, möglichst bald, koste es was es wolle, auszubrechen, dann ist eine demokratische Selbstverwaltung einer solchen Institution von vornherein illusorisch. Doch auch ohne dieses Schwarzweißgemälde wird die einzigartige Chance für Freiheit und Beteiligung in der Kirche offenbar, wenn wir den Handlungsspielraum für Parlamente und Regierungen in unserem demokratischen Rechtsstaat zum Vergleich heranziehen. Je mehr eine Anspruchsmentalität unter den Bürgern wächst, indem sie den Staat eher als einen Dienstleistungsbetrieb denn als politische Gemeinschaft betrachten, desto anstrengender und erfolgloser wird das Geschäft der Politiker, die bei der nächsten Wahl wieder die Mehrheit bei den Wählern finden müssen, um als Regierung maßgeblich Einfluß nehmen zu können. Wie frei sind demgegenüber Papst und Bischöfe, die sich nicht regelmäßig dem Kirchenvolk zur Wahl stellen müssen und die auf dem Konsens einer Glaubensgemeinschaft in Grundfragen aufbauen dürfen.

Um so mehr muß die Bemerkung im Dialogpapier aufhorchen lassen: „Wir haben festgestellt, daß hier (in der heutigen Kirche) viel Angst im Spiel ist." (4f.). Was zu gewärtigen ist, wenn die Kirche sich in den Teufelskreis der Angst begibt, brachte ein orthodoxer Bischof in einem privaten Gespräch auf den Reim: „Wenn die Liebe erkaltet, entsteht Mißtrauen, Mißtrauen aber erzeugt Angst, aus Angst greift man zu Gesetzen, um die Liebe zu retten – aber vergebens." Diese Todesspirale mit ihren schlimmen Folgen der Spannungen und Spaltungen läßt sich aber auch rückwärts drehen: Ist die Liebe stark, vermag sie vieles zu ertragen, löst sie offene Fragen und läßt etliche Normen und Gesetze als verzichtbar erscheinen. Liebe und Konsequenz, Freimut und Nachgiebigkeit sind Tugenden und Handlungsformen einer kirchlichen Demokratie, zu denen wir uns neu bekehren müssen.

2. *Eine demokratische Kultur.* Es wäre eine frevelhafte Anmaßung, wollten wir ohne Gott für Gott das Geschick seiner Kirche in die Hand nehmen. Der entscheidende „Hebel", der die Lebensströme der Kirche reguliert, ist der Herr der Kirche selbst, den wir wirklich und wirksam unter den Seinen als den Souverän seines Volkes gegenwärtig glauben. Maria, die Mutter der Kirche, weiß: Nicht wir, sondern Gott „stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen"

(Lk 1,52). Jesus betet für Petrus: „Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder!" (Lk 22,32). Mit Jesus und seiner Mutter müssen sich die Christen verbinden. Christliche Existenz, die sich in Liebe und Gebet, Leiden und Buße vollzieht, ist die grundlegende Form der „aktiven Teilnahme" (participatio actuosa) am Wirken Gottes in Kirche und Welt. Auf diese nicht kontrollierbaren Kraftströme sollten Glaubende mindestens ebenso vertrauen wie auf die mutige Konfrontation eines Paulus mit Petrus, als er die Urgemeinde durch sein Verhalten zu verführen drohte (vgl. Gal 2,11–14). Andernfalls leiten uns die üblichen innerkirchlichen Macht- und Kompetenzdiskussionen in die Irre. Verbissene Strukturdebatten „stört" Siegfried Wiedenhofer mit dem Einwand: „Geht man von der neutestamentlichen Petrus-Gestalt aus, dann ist die eigentliche Verheißung des Petrus-Dienstes weniger die abstrakte Zusage, die Kirche unfehlbar zu leiten und zu lehren, als vielmehr die Zusage der Bekehrungsfähigkeit auch inmitten des größten eigenen Versagens. Auch dies wäre Leitung und Lehre der Kirche, aber eben immer auch in der Form des Sündenbekenntnisses und der Umkehr im Namen der sich ständig verfehlenden Kirche." [15] Anstatt die marianische Präsenz und den paulinischen Protest gegeneinander auszuspielen, sollten Glaubende in beiden Fällen darauf bauen, daß nicht sie, sondern Gott die Mächtigen zur Umkehr führt.

Die Freiheit, andere sie selbst sein zu lassen, andere selbständig handeln zu lassen, der Vertrauensvorschuß, daß sie das Leben – auch durch Fehler – selber lernen werden, die Einsicht von Eltern und Erziehern, daß fürsorgliche Bemutterung zur Auflehnung provoziert, da sie vom Leben entlastet, statt die Last des Lebens zuzumuten, lernt man in der Schule der Bibel. Daraus folgt: Ein anderes probates Mittel gegen einen zentralistischen oder autoritären Leitungsstil ist die Anwendung des *Subsidiaritätsprinzips*, das bereits nach Pius XII. „auch für das Leben der Kirche (gilt), ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur" [16]. Dieser Grundsatz der katholischen Soziallehre, den die Kirche wiederholt gegenüber Zentralisierungstendenzen und Zuständigkeitsansprüchen des modernen Staates formuliert hat, bedeutet auch für das kirchliche Leben, daß eine höhere Instanz nie ohne triftige Begründungen Kompetenzen an sich ziehen darf, die einer unteren Ebene zustehen. So entspricht es auch der Praxis Gottes, der nicht alles, was er selber besser tun könnte, allein tut. Dann wären wir alle arbeitslos. Die Kirchenväter pflegen dem entgegenzuhalten: „Was Gott für uns tut, das will er auch mit uns tun." Denn was vom Himmel kommt, will aus der Erde wachsen.

Ein drittes Kennzeichen einer demokratischen Kultur der Kirche lautet *Dialog*. Wenn Demokratie kontrollierte Herrschaft ist, entspricht dem in der kirchlichen Tradition als Korrektiv gegenüber einsamen Entscheidungen zunächst die Pflicht der Vorgesetzten zum Hören, der das Recht und die Pflicht der anderen zum Rat und Einspruch korrespondieren. „Der ernstgenommene, oft und gerne gegebene,

wo notwendig auch kritische Rat ist ein äußerst wirksames Mittel der Mitwirkung aller am Auftrag der Kirche."[17] Was ein Rat bewirken kann, falls die Fähigkeit und Bereitschaft zum Hören entwickelt sind, läßt sich am Ereignis des letzten Konzils studieren: Welchen Einfluß hatten dort die theologischen Berater und nicht weniger die nichtkatholischen Beobachter und Gäste, obwohl sie gegenüber den Konzilsvätern eine Minderheit darstellten und nicht stimmberechtigt waren! Man kann sich unschwer vorstellen, was die Fortsetzung der konziliaren Erfahrung für die Kirche in unserem Land bedeuten würde: Die Versammlungen der Deutschen Bischofskonferenz und des Ständigen Rates würden gewiß einen anderen Verlauf nehmen, wenn Frauen und Männer aus dem Laienstand ohne Stimmrecht, bloß hörend und beratend stets anwesend wären.

Wenn sich in der nachkonziliaren Kirche wieder eine *Kultur des Hörens* herausbildet, was entsprechende Bildungsanstrengungen (auch für Bischöfe und Priester) einschließt, sind sowohl das gebetsmühlenartige Wiederholen von kirchlichen Weisungen und von Klagen über Dialog- und Entscheidungsverweigerung angesichts ärgerniserregender Mißstände als auch die häufige Frustrierung in kirchlichen Gremien weithin gegenstandslos. Eine wichtigere Form der Nächstenliebe als Freundlichkeit ist das Ernstnehmen des anderen: „Besonders frustrierend ist jedes Gespräch mit Amtsträgern, wenn die Beteiligten sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß sich hinter einer zur Schau getragenen Freundlichkeit letztlich Gleichgültigkeit gegenüber den Argumenten verbirgt. In solch scheinbar freundlicher Atmosphäre erscheint Kritik als unangemessene Aggression. Kritisierende geraten in das Licht unchristlichen Handelns. So erstirbt nach und nach jede ernsthafte Beratung."[18] Das ist kein notwendiges Übel, sondern ein der Kirche unwürdiger Zustand.

Wie würden Konflikte in der Kirche ausgetragen – man denke an die Auseinandersetzungen mit Drewermann und Küng, Haas und Krenn –, wenn die Beteiligten alle Mühe darauf setzten, zunächst und vor allem den anderen zu verstehen, das vielleicht berechtigte Anliegen hinter den oft einseitigen Äußerungen aufzuspüren, statt vorschnell den Finger auf Grenzüberschreitungen zu legen? Das blamable Schauspiel, das die Kirche bei manchen Konflikten der Öffentlichkeit bietet, wäre mit diesem Mittel großenteils aus der Welt zu schaffen. Zur Tugend des Hörens gehört auch die Disziplin, das Gehör zu verweigern gegenüber allen Arten von Denunziation, Intrigen, Machenschaften – eine Disziplin, die elementarer Ausdruck der Gerechtigkeit ist, aber in der Kirche weniger als in der Gesellschaft geübt wird.

3. *Demokratische Strukturen.* Der geistliche Appell an Tugenden des Aufeinanderhörens und des Miteinanderringens wäre jedoch nicht ernsthaft ohne den Mut zu rechtlichen Konsequenzen. Eine mit leuchtenden Augen vorgetragene Communio-Theologie verdunstet sonst zur Ideologie. Hierzu hat jüngst der Frankfurter Kirchenrechtler *Werner Böckenförde* beachtliche Vorschläge gemacht, näm-

lich die *Anhörungspflicht* des Amtsträgers, dem ein Beispruchs- und Äußerungsrecht der ihm zugeordneten Christen entspricht, und eine Artikulationsmöglichkeit von Klerus und Gläubigen bei der Bestellung von Bischöfen[19].

Und wie geht es, wenn es nicht mehr geht? Was tun im *Konfliktfall*, wenn Überzeugung gegen Überzeugung steht oder wenn ein Vorgesetzter Amtsmißbrauch begeht? Man denke etwa an die Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis für Theologen, die die „Kölner Erklärung" von 1989 unterschrieben haben[20], in der zur Besetzung von Bischofsstühlen, der Verweigerung der Lehrerlaubnis für Theologieprofessoren und der Verbindlichkeit der Enzyklika „Humanae vitae" kritisch Stellung bezogen wird. Ohne Rechtsverfahren und Einspruchsmöglichkeiten wird manchen Unterzeichnern diese Erklärung vom zuständigen Diözesanbischof im Benehmen mit der römischen Glaubenskongregation die Berufung auf eine Professorenstelle oder die Verleihung der Ehrendoktorwürde untersagt, der höchsten akademischen Auszeichnung, die eine Fakultät zu verleihen hat. Dies ist nur ein Beispiel für das Fehlen geeigneter Strukturen, „die es den Gläubigen, selbst den Priestern und Bischöfen, gestatten würde, nachdrücklich auf eine Änderung dieser [der geltenden] Ordnung hinzuwirken"[21]. Schiedsstellen, Verwaltungsgerichte, kirchenrechtlicher Schutz der Personenrechte heißen seit langem vergeblich vorgetragene Vorschläge. Wenn das Recht in seiner ursprünglichen Funktion als Schutz der Liebe in der Kirche gewürdigt wird, erscheinen garantierte Rechte und die Berufung auf sie nicht länger als Machtmittel, die es eigentlich in der Kirche nicht geben sollte. Auch kirchliche Strukturen müssen so angelegt sein, daß sie in ihrer Weisheit das Evangelium bezeugen (vgl. Mt 18,15–18).

Zum Schluß soll ein fundamentaler Schaden am Gebäude der Kirche, das Versäumnis, das Fundament der Kirche strukturell auszubauen, wenigstens genannt werden. Im Epheserbrief, dem Kirchenschreiben des Neuen Testamentes, lesen wir: „Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Schlußstein ist Christus Jesus selbst" (Eph 2,20). Mit Propheten sind bekanntlich hier nicht die alttestamentlichen, sondern die neutestamentlichen Propheten gemeint. Im Lauf der Kirchengeschichte aber wurde bis heute nur das amtlich-apostolische Fundament rechtlich und strukturell ausgebaut, nicht hingegen das *charismatisch-prophetische Fundament*. Die Folge ist, daß die „prophetischen Kräfte" in der Kirche in vielfältiger Weise auf das Amt hingeordnet sind, aber kirchliche Regelungen fehlen, die ebenso das Amt in Pflicht nehmen, auf die prophetischen und charismatischen Kräfte in der Kirche zu hören, bei ihnen in die Schule zu gehen, um von ihnen zu lernen. Wohl ist dafür Sorge getragen, daß Bischöfe im Blick auf ihre Amtsführung beraten und korrigiert werden. Aber wann und auf welche Weise sind sie gehalten, zu hören und zu lernen, um gleichsam ohne Mitra, einfach als Bruder unter Geschwistern christliche Existenz in Familie und Beruf, in Politik und Wirtschaft besser kennenzulernen und sich von solchen Er-

fahrungen bereichern und anfragen zu lassen? Insbesondere Frauen und Jugendliche klagen heute ein, daß ihre Stimme nur beiläufig und zufällig kirchlichen Entscheidungsträgern zu Gehör kommt. Das gilt gleichermaßen von Eheleuten und Jugendlichen, mit deren Entdeckungen und Nöten Amtsträger meist wenig zu tun haben. Viele der „Fernstehenden" mögen vom Zentrum des kirchlichen Lebens weit entfernt sein, stehen aber oft mitten im Leben, dem kirchliche Amtsträger fernstehen. Welche revolutionäre Veränderung das Hören von Bischöfen und Priestern auf Laien zur Folge haben kann, wird mir besonders deutlich in der Fokolar-Bewegung, deren Präsidentin immer eine Frau ist, auf die deshalb auch Bischöfe und Priester, die zur Bewegung zählen, hören, ohne daß dadurch ihre amtliche Vollmacht von einer „Oberbischöfin" domestiziert würde.

4. *Ein Aufruf.* Besonders in der Amtsfrage öffnet sich derzeit die Schere zwischen den zwei Lagern der „Strukturrevolutionäre" und der „Ordnungshüter" immer weiter. Im schlimmsten Fall gehen jene in Emigration, worüber diese erleichtert sind. Wir müssen alles daransetzen, um die Immunisierung der Positionen zu verhindern. Deshalb habe ich vor allem auf jene Strukturen und Haltungen aufmerksam gemacht, die die gegenseitige Abhängigkeit von Kirchenamt und Kirchenvolk verstärken:

– Machtausübung in der Kirche darf sich im strengen Sinn des Wortes nicht verabsolutieren, das heißt, sie darf sich nicht abtrennen von der Akzeptanz durch die von der Amtsführung Betroffenen. Ein Pfarrer oder Bischof trägt auch Verantwortung für die Zumutbarkeit seines Leitungsstils. Wo dies einfach nicht gelingen will, sollte sich als Letztlösung eine „Rücktrittskultur" einbürgern, mit der jemand ohne Gesichtsverlust die Undurchsetzbarkeit seiner Entscheidungen eingesteht.

– Damit es nur in Ausnahmefällen zu solchen Eskalationen kommt, müssen die verfahrensrechtlichen Möglichkeiten für Beschwerden und Schiedsgerichtbarkeit endlich eingerichtet werden.

– Dies wird nicht als Kampfmittel mißbraucht werden, wenn es gelingt, die Vertrauensspirale anzukurbeln. Sie ist ein positiv sich verstärkender Regelkreis aus Vertrauensvorschuß und Machtaskese. Wer dem Amt die zugesicherte Vermutung entgegenbringt, es sei in besonderer Weise vom Heiligen Geist begleitet, dem sollte Gehorsam nur in außerordentlichen Fällen abgefordert werden. Der Amtsträger verzichtet so auf die – ihm von den Gläubigen zugestandene – Ausschöpfung seiner Kompetenzfülle und beschränkt sich auf das ihm subsidiär Zukommende. Ohne dieses beiderseitige Zugeständnis verkehrt sich kirchliches Handeln leicht in die Umkehrbewegung aus Loyalitätsverweigerung und Sanktionsandrohung.

– Niemand kann ein geschwisterliches Miteinander strukturell verwirklichen, wo es menschlich nicht ermöglicht wird. Aber man kann das Mindestmaß eines gedeihlichen Miteinanders einfordern. Daher rufe ich dazu auf, das Recht auf Gehörtwerden auch einzuklagen bzw. einräumen.

– Partizipation an den Entscheidungen der Kirche ist immer auch Teilnahme an der zweifachen Sendung der Kirche: Dienst am Menschen und Verherrlichung Gottes. Machtausübung darf nie nur Werkzeug zur Herstellung oder Verwaltung von Diakonie und Liturgie sein, sie muß zugleich deren Zeichen sein, das transparent bleibt auf Gott und den hilfsbedürftigen Menschen hin. Dieses Regulativ bedeutet: Wenn das Ziel der Amtsausübung dogmatisch noch so richtig und pragmatisch notwendig ist, aber von der Mehrheit der Gläubigen der Dienstcharakter der Amtsführung nicht mehr wahrgenommen wird, dann entzieht sich das Amt selbst den Boden seiner Wirksamkeit.

Wenn die Bürger in unserem Staat mit mehr Stolz sagen: „Wir sind das Volk!" als die Christen in der Kirche sagen: „Wir sind das Volk Gottes!" – in welchem Licht stellen wir dann Gott und seine Kirche dar! Doch im Vertrauen auf die Erneuerungsfähigkeit der Kirche durch den Heiligen Geist stehe ich zu der Behauptung: Kirche ist der privilegierte Raum für die Entfaltung aller schöpferischer Kräfte auch für selbstbewußte Menschen unserer Zeit; denn Gott will, daß sie ein Modell des Lebens und Zusammenlebens in der Welt sei.

ANMERKUNGEN

[1] Diskussionsbeitrag d. Komm. 8 „Pastorale Grundfragen" d. Zentralkomitees d. dt. Katholiken v. 5. 10. 1991, einstimmig gebilligt v. d. Vollversammlung d. ZdK am 7. 5. 1993. Zit. 4.

[2] H. Maier, Kirche u. Demokratie, in: ZPol 10 (1963) 344.

[3] G. May, Demokratisierung d. Kirche. Möglichkeiten u. Grenzen (München 1971) 153.

[4] J. Moltmann, Theol. Kritik d. politischen Religion, in: J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß d. Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie" (München 1970) 42–45.

[5] M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg 1992); S. Wiedenhofer, Das kath. Kirchenverständnis. Ein Lehrb. d. Ekklesiologie (Köln 1992); W. Kasper, Die communio-Ekklesiologie als Grundlage für d. Diözesansynode, in: Kirche im Kommen (FS J. Stimple) (Frankfurt 1991) 375–399.

[6] W. Weber, Kirche u. Demokratie (Köln 1978) 18. [7] 43 f.

[8] J. Ratzinger, H. Maier, Demokratie in d. Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Limburg 1970) 43 f. Das Cyprian-Zit. Ep. 14,4 (CSEL III/2, 512).

[9] Kasper (A. 5) 391. [10] AKathKR 158 (1989) 135–137.

[11] LG 25; CIC 1983, c. 750; c. 752; c.1371 n. 1; Katechismus d. kath. Kirche (München 1993) 892; 2039: „Es ist nicht angemessen, das persönliche Gewissen und die Vernunft dem moralischen Gesetz oder dem Lehramt der Kirche entgegenzusetzen."

[12] In dieser Bulle vertritt der Papst die Auffassung, daß es Hexen gebe und diese notfalls mit Leibesstrafen zu bekehren seien.

[13] W. Kasper, Theologie u. Kirche (Mainz 1987) 15.

[14] CIC 1983, c. 1371 n. I. [15] Wiedenhofer (A. 5) 362.

[16] Zit. n. Weber (A 6) 45. [17] Dialog statt Dialogverweigerung 16. [18] Ebd.

[19] W. Böckenförde, Der Glaubenssinn d. Gottesvolkes (MS 1992); ders., Neuere Tendenzen im kath. Kirchenrecht. Divergenz zw. normativem Geltungsanspruch u. faktischer Geltung, in: ThPr 27 (1992) 110–130; E. Leuninger, Wir sind d. Volk Gottes! Demokratisierung d. Kirche (Frankfurt 1992); Diak 24 (1993) H. 2.

[20] J. Gründel, Darf d. Kirche strafen?, in: Diak 24 (1993) 117.

[21] Dialog statt Dialogverweigerung 11.

Ludwig Muth

Feuer und Buch

Man erweist der Menschheit einen unersetzlichen Dienst, wenn man ihre Bücher in Flammen aufgehen läßt – das ist die Berufsphilosophie der „Feuerwehr" in Ray Bradburys Roman „Fahrenheit". Da die Häuser in dem utopischen Land aus nichtbrennbarem Material gebaut sind, haben die Männer von der Brandwache die neue, gesellschaftlich höchst belangvolle Aufgabe übernommen, Bücher aufzuspüren und zu verbrennen, damit die Bevölkerung in ihrer schönen Scheinwelt fraglos-glücklich weiterlebt. Bücher sind ein Unruheherd, den man buchstäblich ausräuchern muß. In seiner absurden Geschichte vom Feuerwehrmann Guy Montag erzählt der amerikanische Schriftsteller ein dunkles Kapitel der Buchgeschichte konsequent zu Ende. Bis in die Antike zurück reicht die flammende Verfolgung von Büchern, reicht die Verteidigung solcher Autodafés als Heilstat. So rief Joseph Goebbels vor 60 Jahren den studentischen Brandstiftern zu: „Den geistigen Unflat ins Feuer zu werfen, das ist eine starke, große und symbolische Handlung, eine Handlung, die vor aller Welt dokumentieren soll, hier sinkt die geistige Grundlage der Novemberrepublik zu Boden; aber aus den Trümmern wird sich siegreich erheben der Phönix des neuen Geistes."

Man muß sich das schaurige Ritual der nationalsozialistischen Bücherverbrennung vor Augen stellen, um zu begreifen, daß hier das uralte Ritual von Feuer und Buch nachgespielt wurde, mit den Mitteln moderner Masseninszenierung, nicht von Proletariern, die ein dumpfes Neid- und Haßgefühl gegen die bürgerliche Lesewelt treiben würde, sondern von jungen Intellektuellen, die gelernt haben, im Dialog mit Autoren zu arbeiten und zu leben. In den meisten deutschen Universitätsstädten kam es zu solchen Ausschreitungen. Die zentrale Veranstaltung fand in Berlin statt. Die „Frankfurter Zeitung" berichtete darüber am 12. Mai 1933:

„Der Fackelzug der Studenten ging zuerst vom Hegelplatz hinter der Universität zum Studentenhaus in der Oranienburger Straße, wo die Wagen mit den Büchern abgeholt wurden. Durch das Brandenburger Tor marschierten sie dann nach dem Opernplatz. Hier beleuchteten Scheinwerfer die große Menschenmenge, die sich um den Holzstoß versammelt hatte. Die Fackeln wurden auf den Scheiterhaufen geworfen. Ihnen folgten die Bücher. Der Leiter des Kreises Berlin-Brandenburg der deutschen Studentenschaft Gutjahr übergab die Werke der als in besonderem Maß undeutsch Bezeichneten dem Feuer. Er nannte besonders Heinrich Mann, Emil Ludwig, Theodor Wolff, Georg Bernhard, Alfred Kerr, Peter Panther, Remarque, Ossietzky, Sigmund Freud, Marx und Kautsky." [1]

Als einziger der Autoren, die aus dem deutschen Kulturleben ausgetilgt werden sollten, sah Erich Kästner diesem düster-pompösen Schauspiel selbst zu:

„Ich stand eingekeilt zwischen Studenten in SA-Uniform, den Blüten der Nation, sah unsere Bücher in die zuckenden Flammen fliegen und hörte die schmutzigen Tiraden des kleinen abgefeimten Lügners Goebbels. Begräbniswetter hing über der Stadt. Es war widerlich." [2]

Noch im gleichen Jahr 1933 schrieb der renommierte Münchner Verlag J. F. Lehmanns triumphierend auf die Titelseite seines Verlagskatalogs:

„Die undeutschen Bücher sind verbrannt und verbannt für immer! Jetzt ist es Pflicht aller Volksgenossen, dafür zu sorgen, daß im deutschen Haus, in den Schulen, in allen öffentlichen Büchereien nur bestes deutsches Schrifttum enthalten ist... Die Leitsterne des neuen Staates – Rasse, Wehrhaftigkeit, Persönlichkeit, Religiosität (sic!) – sind seit 44 Jahren auch die Richtlinien unserer Verlagsarbeit."

Auch bei diesem barbarischen Akt waren die Nationalsozialisten nicht Erfinder, sondern nur perfekte Nachahmer. Das Vorbild lieferte 1817 die Burschenschaftsbewegung auf der Wartburg. Dort hielt man „Feuergericht" über mißliebige, als unpatriotisch und undemokratisch angesehene Schriften, die man unter Verwünschungen den Flammen übergab, darunter die Schriften des Theaterdichters August Friedrich Kotzebue. Sein Mörder Karl Ludwig Sand befand sich unter den fanatisierten Wartburg-Studenten. Nach Leo Löwenthal führt ein direkter Weg von dem irrationalen Studentengeschrei des Wartburgfestes zu der gelenkten und gesteuerten antiintellektuellen und antirationalistischen Politik der Bücherverbrennung am 10. Mai 1933:

„Einer der Wortführer des Wartburgfestes, der nachmals bekannt gewordene Germanist Hans Ferdinand Maßmann, redete bei dem Bücher-Autodafé nicht anders als Goebbels anläßlich der Bücherverbrennung in Berlin: ‚So wollen auch wir durch die Flamme vergehen lassen das Andenken derer, so das Vaterland geschändet haben durch ihre Reden und Taten und die Freiheit geknechtet und die Wahrheit und Tugend verleugnet haben in Leben und Schriften.'" [3]

Warum Bücher brannten

Doch das war nur ein bürgerliches Nachspiel. Durch die ganze Geschichte der Lesekultur zieht sich eine Brandspur, die wir zurückverfolgen müssen, um dieses merkwürdige Ritual des Büchermordes zu verstehen, das sogar noch in der Gegenwart ausgeübt wurde. Im Januar 1980 kam es zum Beispiel vor dem Kölner Dom zu einer Bücherverbrennung durch 40 als Kapuziner verkleidete Gegner des kirchlichen Lehrverbots für Hans Küng[4].

Wir dürfen freilich nicht davon ausgehen, daß Bücherverbrennungen immer Ausdruck einer irregeleiteten fanatischen Spontaneität waren. Bis in die Zeit der Aufklärung hinein handelte es sich um eine Haupt- und Staatsaktion. Sie war durch Gesetze und Verordnungen wie bei einem Schwerverbrechen genau geregelt und wurde durch den Henker und seine Gesellen wie jede andere öffentliche Hinrichtung durchgeführt. Aus Wien berichtet eine Quelle, wie ein inkriminiertes Buch aus dem Gefängnis zur Richtstatt gebracht wird, voran der Kerkermeister, der das Buch in die Höhe hält, vor ihm ein Scherge mit Spieß, dann der

Unterrichter hoch zu Roß, dem Kerkermeister folgend der Scharfrichter und seine Gesellen. Der Zug bewegt sich durch die gleichen Gassen, durch die man sonst die zum Tod Verurteilten führt, zum Hohen Markt, wo das versammelte Stadtgericht mit bloßem Schwert sitzt. Dort wird das Verbrechen öffentlich vorgelesen, das Urteil gefällt, der Stab gebrochen und das Buch dem Scharfrichter zum Verbrennen übergeben. Scharfrichter und Kerkermeister erhalten die ihnen zustehende Exekutionsgebühr. Die Asche des Buchs wird in alle Winde zerstreut.

So kurios sich dieser Bericht anhört, er spiegelt wider, was sich in Europa so oder ähnlich tausendfach abgespielt hat. Hermann Rafetseder hat das Phänomen aus den Quellen untersucht und dokumentiert. Er ist auch der Frage nachgegangen, warum man Bücher wie Hexen öffentlich verbrannt hat: Man wollte Gegner zum Schweigen bringen – eine Zensurmaßnahme. Man wollte verletzte Ehre wiederherstellen – also Satisfaktion. Man wollte von der Lektüre abschrecken – präventive Leserlenkung. Man wollte einen Autor aus dem Gedächtnis der Gesellschaft tilgen – soziale „Schädlingsbekämpfung". Man bestrafte das Buch, weil man seines Autors nicht habhaft werden konnte – Hinrichtung in effigie.

Doch warum das Feuergericht? Gab es nicht ähnlich wirksame Mittel der Büchervernichtung wie Zerreißen, Einstampfen, Vergraben, Ersäufen? Keines hätte aber die Wirkung eines Fanals gehabt, keines die Schaulustigen so angezogen wie ein lodernder Scheiterhaufen, von keinem ging (und geht heute noch) eine so magische Faszination aus.

Ein apostolisches Vorbild?

Das bisher Gesagte wäre nicht mehr als ein kurioser Ausflug in die Geschichte des Buchs, wenn es in dieser Geschichte nicht auch eine kräftige christliche Brandspur gäbe. Mitten in der Apostelgeschichte (19,11–20) ist das häßliche Bild einer Bücherverbrennung überliefert. Mit Duldung, mit Billigung, vielleicht sogar in Anwesenheit des Apostels Paulus wird in Ephesus heidnisches Schrifttum dem Feuer übergeben. Nicht nur Exegeten, auch Künstler machen um diese makabre Szene einen großen Bogen. Mir ist bisher nur ein großformatiges Ölgemälde zu diesem Thema begegnet, obwohl Lukas in seiner Schilderung an Anschaulichkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

Bücherverbrennungen konnten den bibelkundigen Sendboten der judenchristlichen Urkirche kein unbekanntes Ritual sein. Bei Jeremia wird berichtet, wie König Jojakim in seinem Winterpalast mit der unerwünschten Botschaft seines Gottes, die ihm Jehuda aus einer Schriftrolle vorzulesen hatte, fertig wurde: „Sooft nun Jehudi drei oder vier Spalten gelesen hatte, schnitt sie der König mit dem Schreibermesser ab und warf sie in das Feuer auf dem Kohlenbecken, bis das

Feuer auf dem Kohlenbecken die ganze Rolle verzehrt hatte" (Jer 36,23). Doch die „Entsorgung" mißlang. Auf Jahwes Geheiß mußte Baruch nach dem Diktat des Jeremia die Prophetenbotschaft noch einmal zu Papier bringen.

Auch das erste Buch der Makkabäer berichtet von einem Flammengericht über das Gotteswort durch König Antiochus Epiphanes und die Unterdrücker der gläubigen Juden: „Alle Buchrollen des Gesetzes, die man fand, wurden zerrissen und verbrannt. Wer im Besitz einer Bundesrolle angetroffen wurde oder zum Gesetz hielt, wurde aufgrund der königlichen Anordnung zum Tod verurteilt." (1 Makk 1,56f.) Vielleicht mag Heinrich Heine auch an diese Stelle gedacht haben, als er in seinem Drama „Almansor" den Muslim Hassan angesichts einer öffentlichen Koranverbrennung durch Christen sagen ließ: „Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man am Ende auch Menschen."[5] Jan Hus war nicht der einzige in der Glaubensgeschichte, auf den dieses fatale Wort zutraf.

Die Bücherverbrennung von Ephesus hatte freilich nicht den Charakter einer Zwangsmaßnahme. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang. Paulus wirkte in der antiken Hafenstadt aufsehenerregende Wunder. Sogar Kleidungsstücke, die er getragen hatte, brachten Heilung, wenn man sie den Kranken auflegte. Das rief Nachahmer auf den Plan, die ebenfalls im Namen Jesu heilen und böse Geister austreiben wollten. Den sechs Söhnen des jüdischen Oberpriesters bekam das schlecht, wenn man der burlesken Schilderung der Apostelgeschichte folgt. Der Dämon fuhr nicht aus, sondern trieb den Besessenen, die Zauberlehrlinge so zuzurichten, daß sie nackt und zerschlagen aus dem Haus fliehen mußten. In Windeseile sprach sich ihr Mißgeschick in der ganzen Stadt herum, alle befiel Furcht – für viele Gläubige Anlaß, sich endlich von ihren magischen Praktiken loszusagen. „Und nicht wenige, die Zauberei getrieben hatten, brachten ihre Zauberbücher herbei und verbrannten sie vor aller Augen. Man berechnete den Wert der Bücher auf fünfzigtausend Silberdrachmen" (Apg 19,19).

Die ephesinischen Zauberformulare waren in der Antike bekannt und weitverbreitet, wenn auch die Papyrusblätter meistens in ägyptischen Fabriken produziert wurden. Die Herstellungskosten werden pro Stück auf etwa 20 Pfennig geschätzt. Wenn also die Wertangabe von fünfzigtausend Silberdrachmen auch nur annähernd erreicht worden ist, sind ganze Wagenladungen solcher Papyri in die Flammen geworfen worden. Es ist unwahrscheinlich, daß es sich nur um solche Papiere gehandelt hat. Im Text heißt es auch ausdrücklich „Bibloi". So ist es durchaus möglich, daß im Eifer der Konversion auch Werke antiker Philosophen und Literaten ins Feuer geflogen sind, weil man glaubte, daß sie dem Glauben abträglich sind. So sahen es jedenfalls spätere Generationen.

Wenn von kirchlichen Instanzen Bücherverbrennungen angeordnet werden, berief man sich auf dieses „apostolische Vorbild". Das Titelkupfer der Indexausgaben von 1764, 1783 und 1786 stellt die Bücherverbrennung von Ephesus dar –

ein Hinweis darauf, daß man die Indizierung als eine Fortsetzung der Bücherverbrennung mit anderen Mitteln ansah. Noch 1904 unterstreicht Joseph Hilgers in seinem Standardwerk über den Index: „Den Bischöfen, Vätern und Konzilien der ersten christlichen Jahrhunderte leuchtete als Beispiel der Eifer des Völkerapostels vorauf, mit dem er nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte zu Ephesus die abergläubischen Bücher unter seinen Augen verbrennen ließ.“ [6] Mit dieser Bibelszene rechtfertigt er das vorsorgliche Eingreifen in die Freiheit des Autors und des Lesers durch die kirchliche Obrigkeit.

Doch hier stimmt die Parallelität nicht. Nicht auf Anordnung, sondern aus eigenem Antrieb bringen die Leute von Ephesus ihre Schriften heran. Welche Instanz hätte sie auch zu einer solchen Massenablieferung zwingen können? In ihrer Freiwilligkeit unterscheidet sich diese Bücherverbrennung von den Scheiterhaufen, die später im Namen des Christentums immer wieder entzündet wurden.

Die kirchlichen Zensoren bezogen sich zwar auf das „apostolische Vorbild von Ephesus“, in Wirklichkeit gingen sie aber in die Schule der römischen Kaiser und ihrer Staatsverwaltung, für die Bücherverbrennungen eine übliche Polizeimaßnahme waren. Überliefert ist, daß mißliebige Schriften unter Augustus, Tiberius, Nero, Domitian und Hadrian auf diese Weise ausgeschaltet werden sollten, nicht immer mit dem gewünschten Erfolg, wie Tacitus ironisch bemerkt:

„Die Senatoren beschlossen, die Bücher durch die Ädilen verbrennen zu lassen; doch sie blieben – erst versteckt und dann auch herausgegeben – erhalten. Um so mehr empfindet man ein Verlangen danach, die Beschränktheit derer zu verspotten, die da glauben, eine Gewalt der Gegenwart vermöge auch die Erinnerung der Folgezeit auszulöschen; denn im Gegenteil: durch die Bestrafung von Geistesprodukten wächst deren Ansehen, und ausländische Könige oder die, welche dergleichen Raserei geübt, haben nichts anderes erreicht als ihre eigene Schande und der verfolgten Autoren Ruhm.“ [7]

Christliche Brandspuren

Die römische Strafpraxis richtete sich in der Zeit der Christenverfolgung auch gegen die junge Kirche. Im Jahr 303 befahl Kaiser Diokletian, die Schriften der Christen öffentlich und auf feierliche Weise zu verbrennen. Nach der Konstantinischen Wende nahm die Kirche ihrerseits die Dienste der staatlichen Justiz in Anspruch, um mit ihren Gegnern abzurechnen und ihren Einfluß auszuschalten. Dem Konzil von Nizäa (325) genügte es nicht, die Lehrmeinungen des Arius zu verurteilen; man erwirkte bei Kaiser Konstantin ein Edikt, das jedem Bürger die Todesstrafe androhte, der Bücher des Arius verbarg und sie nicht zur Verbrennung ablieferte. Die Verbrennung ketzerischer Schriften wurde 435 sogar gesetzlich befohlen. Vor den Portalen von Santa Maria Maggiore in Rom wurde im 5. und 6. Jahrhundert mancher Scheiterhaufen mit Literatur entzündet.

In der Zeit der Hussitenkriege und dann in der Epoche der Reformation erreichte die Bücherverbrennung im Namen Christi einen Höhepunkt. Von bei-

den Seiten griff man durch „Feuergerichte" in die Glaubensauseinandersetzung ein. So wurde Jan Hus am 6. Juli 1415 auf dem Weg zu seiner Hinrichtung an dem Friedhof vorbeigeführt, wo in dieser Stunde seine Bücher in Anwesenheit des Klerus und des johlenden Volkes verbrannt wurden. Seine Anhänger in Böhmen vergalten es, indem sie die Bibliotheken der Klöster plünderten und verbrannten.

1520 verordnete eine päpstliche Bulle, Martin Luthers Schriften den Flammen zu übergeben, was der Reformator zunächst als eine „kindliche Dummheit" abtat. Am Jahresende jedoch forderte Melanchthon alle Wittenberger Anhänger auf, sich bei der Heilig-Geist-Kapelle vor der Stadt, dem Hinrichtungsort, einzufinden, wo „nach altem, auch apostolischem Brauch die gottlosen päpstlichen Verordnungen und Bücher scholastischer Theologie verbrannt" werden würden[8]. Der Reformator selbst soll eine Schrift ins Feuer geschleudert haben mit den Worten: „Weil du die heilige Wahrheit Gottes betrübt hast, so verzehre dich das ewige Feuer!" In der Wortwahl wird deutlich, daß bei der Bücherverbrennung im Namen des Evangeliums noch eine besondere Symbolik mitspielt: Das Feuer steht für die ewige Verdammnis, die dem Autor und dem Leser droht.

Das fromme Schauspiel suggeriert dem herbeigeströmten Volk, daß hier ein Bücherurteil in göttlicher Autorität vollzogen wird. So jedenfalls ist ein merkwürdiges Titelkupfer auf einer Indexausgabe von 1711 zu verstehen: In der Gestalt einer Taube sendet der Heilige Geist zwei Flammenstrahlen auf die Erde, die sich in den Herzen der Apostel Petrus und Paulus brechen und dann verzehrend auf das ketzerische Schrifttum herabfallen. Gottes Geist ist also am Werk, wenn die Nachfolger der Apostel Bücher inkriminieren und vernichten. Doch waren solche Flammengerichte letztlich erfolgreich?

Die Geschichte der Bücherverbrennungen durchzieht die Erfahrung der Vergeblichkeit. Schon dem ersten Bücherverbrenner der Weltgeschichte, dem chinesischen Kaiser Shi Huang Ti, gelang es nicht, den Konfuzianismus auf diese Weise auszurotten. Im Jahr 213 v. Chr. ließ er alle ehrwürdigen Schriften sammeln und verbrennen, um sie aus dem Gedächtnis des Volkes zu tilgen. Doch der Gelehrte Fu Shing ließ seine Tochter das wichtige „Buch der Urkunden" auswendig lernen; so rettete er den Text für die Nachwelt – ein beliebtes Motiv in der chinesischen Malerei.

König Jojakim warf zwar die Botschaft des Propheten Spalte für Spalte ins Kohlenfeuer, doch Gott befahl die Neuauflage des Textes: „Da nahm Jeremia eine andere Rolle und übergab sie dem Schreiber Baruch, dem Sohn Nerijas. Dieser schrieb auf sie nach dem Diktat Jeremias alle Worte des Buches, das Jojakim, der König von Juda, im Feuer verbrannt hatte" (Jer 36,32).

Besonders eindringlich ist die Geschichte von dem gesetzestreuen Chanja ben Teradjon, der gegen die Anweisung der römischen Besatzungsmacht weiterhin öffentlich das Religionsgesetz predigte. Darum mußte er, in eine Thorarolle

eingewickelt, den Scheiterhaufen besteigen. Als er in Flammen stand, fragten ihn seine Schüler: „Rabbi, was siehst Du jetzt?" Seine Antwort: „Ich sehe, daß das Pergament brennt, aber die Buchstaben schweben zum Himmel." Das Symbol der Vernichtung wird zugleich das Symbol der Erleuchtung – ein tiefsinniges Bild.

Feuer von oben

Damit kommt eine andere Feuererfahrung in den Blick, wie sie beispielsweise Pascal in dem berühmten Memorial beschreibt: „Feuer... Gewißheit, Gewißheit. Empfindung. Freude. Frieden." Hier ist das Feuer nicht das grausame Element, das verzehrend über die Materie einfällt und sie in Staub und Asche verwandelt, sondern das wohltätige Element, das in das Innere des Menschen einfällt, das erleuchtet und lebendig macht. Es ist müßig zu fragen, warum auch hier von Feuer gesprochen wird. Mystiker aller Religionen nennen es so, sprechen davon, plötzlich entflammt und im Innersten entbrannt zu sein. Auch Leser kennen diese Erfahrung. Die Bibel selbst gibt Zeugnis davon in der Emmaus-Perikope: „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?" (Lk 24,32).

Der Vergleich mit dem Markusevangelium ist aufschlußreich. Dort heißt es ganz knapp: „Darauf erschien er in einer anderen Gestalt zweien von ihnen, als sie unterwegs waren und aufs Land gehen wollten" (Mk 16,12). Lukas malt diese Szene mit Bedacht kräftig aus. Er macht aus den anonymen Wanderern zwei schriftbeflissene Jünger. Einen davon nennt er sogar mit Namen, als wolle er einen Bürgen für seinen Bericht anbieten. Aus dem Kontext geht hervor, daß sich die beiden in frommen Studien die Väterüberlieferung angeeignet haben. Doch all ihre Belesenheit hilft ihnen nicht, die aktuellen Ereignisse von Jerusalem einzuordnen und zu verstehen. Ihre Ratlosigkeit teilen sie in aller Ausführlichkeit dem unerkannten Herrn mit. Selbst die Nachricht vom leeren Grab, selbst die Engelsbotschaft, daß Jesus lebe, hat sie nur in Bestürzung versetzt. Sie bringen das, was sie als fromme Juden in den heiligen Schriften gelesen haben, und das, was sie als Zeitgenossen in den letzten Tagen erlebt haben, einfach nicht zusammen. An diesem Punkt setzt die Kritik Jesu ein: „Begreift ihr denn nicht?" Zugleich ist es aber auch der Punkt seiner Hilfe: „Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht" (Lk 24,25–27). Erst im nachhinein, auf dem Rückweg nach Jerusalem, wurde den Emmaus-Jüngern bewußt, was auf dem Weg geschehen war, als Jesus ihr Lesemeister wurde: Er hatte den Herzensbrand in ihnen entzündet, in dessen Licht sie das Ostergeschehen erfaßten.

In der Deutung von Eugen Biser betreibt Jesus in der gemeinschaftlichen

„Lektüre" der Vätertexte seine eigene Auferstehung aus der Gruft der toten Buchstaben:

„Dem entspricht dann auch aufs genaueste das Ostererlebnis der beiden Jünger. Mit dem Bildwort vom Herzensbrand umschreiben sie, ebenso exakt wie suggestiv ein – Leseerlebnis, den Augenblick der aufbrechenden, beglückenden Sinnerfahrung." Es gehe, so Eugen Biser weiter, Lukas offensichtlich nicht darum, zwei weitere Auferstehungszeugen namhaft zu machen, sondern den Leser anzuregen „zu einer Lektüre der biblischen Texte, die zunächst das Herz entflammt und sich schließlich in der Gewißheit ausdrückt: ‚Es ist der Herr!' (Jo 21,7). Das aber ist eine Lektüre, die nicht nur einen Sinn erfaßt, sondern im Sinn den mit ihm leibhaft Gemeinten, eine Lektüre, von der man geradezu sagen könnte, sie münde aus in einer spirituellen Auferstehung Jesu aus den Texten."[9]

Lukas, der Buch-Evangelist

Man darf Lukas auch den Buch-Evangelisten nennen. Kunstvoll hat er seinen Bericht vom öffentlichen Auftreten Jesu in Leseszenen eingerahmt, in denen Jesus, wie in der Emmaus-Geschichte, selbst zum Leuchtfeuer – oder, wie Eugen Biser sagt – zum Hermeneuten seiner selbst wird.

Seine „Antrittsvorlesung" spielt in der Heimatsynagoge von Nazaret. Dort wird er beim Sabbatgottesdienst aufgefordert, aus dem Propheten Jesaia vorzutragen. Unglücklicherweise verknüpft der Evangelist diese Begebenheit mit zwei späteren konfliktgeladenen Besuchen in der Heimatstadt, so daß man nach der jetzigen Textlage den Eindruck gewinnt, die großartige Selbstproklamation habe in einem unwürdigen Dorftumult geendet. Trennt man aber die erste Szene von den angefügten Überlieferungen, so stellt sich ein Bild friedvoller Harmonie dar und man spürt aus der Erzählung, wie der Funke des Schriftworts auf die Hörer überspringt und, wenn auch nur vorübergehend, den Herzensbrand entzündet: „Dann schloß er das Buch, gab es dem Synagogendiener und setzte sich. Die Augen aller in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er, ihnen darzulegen: heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt. Seine Rede fand bei allen Beifall; sie staunten darüber, wie begnadet er redete" (Lk 4,20–22).

Wie am Anfang, so am Ende. Das letzte, was Jesus nach Lukas mit seinen Jüngern unternommen hat, ist die gemeinsame Väter-„Lektüre". Fast mit den gleichen Worten wie in der Emmaus-Perikope schreibt der Evangelist, daß er den Jüngern das Verstehen der Schrift erschloß (Lk 24,25). Da Lukas seinen Bericht im Blick auf die jungen Gemeinden geschrieben hat, darf man in diesem testamentarischen Akt Jesu auch eine Ermahnung an die Christen verstehen, eine Ermahnung zur Bibellektüre im Licht des Herzensbrandes, das durch Jesu Geist in dieser Welt entzündet wurde. Emmaus soll sich überall ereignen, wo die Frohe Botschaft verkündet wird.

Die Apostelgeschichte führt diese Linie weiter. An der Stelle, wo das junge Christentum aus der engen Bindung an die jüdische Herkunft heraustritt, taucht

wieder eine Leseszene auf, die Geschichte vom äthiopischen Kämmerer. Meisterhaft deutet der Bericht an, daß die Situation dieses Lesers eine andere ist. Er ist nicht aufgewachsen in Tradition und Verständnis des Alten Testaments, er studiert seinen Jesaia nicht in der Gemeinschaft der Synagoge. Für sich allein ist er in die Schrift vertieft; die Straße, auf der sein Wagen nach Gaza fährt, ist menschenleer. Kein Wunder, daß ihm die Prophezeiung von dem Lamm, das sich widerstandslos zur Schlachtbank führen läßt, dunkel bleibt. Einsicht wird ihm durch Philippus gebracht, den der Geist selbst des Weges führt: „Der Kämmerer wandte sich an Philippus und sagte: Ich bitte dich, von wem sagt der Prophet das? Von sich selbst oder von einem anderen? Da begann Philippus zu reden, und ausgehend von diesem Schriftwort, verkündete er ihm das Evangelium von Jesus" (Apg 8,34f.). Und wieder springt der Funke über und entzündet das Licht des Glaubens. Der Kämmerer läßt sich auf der Stelle taufen und zieht dann „voll Freude" seines Weges.

Ist diese Perikope nicht eine Zusage an jeden Leser, der sich ernsthaft um den Sinn der Schrift bemüht: Er bleibt mit seinem Suchen nicht allein, sondern erfährt wie die Jünger die Erleuchtung des Herzens. Hans Urs von Balthasar spricht davon, daß der lebendige Geist gleichsam hinter dem Wort steht, stets bereit, dem, der dieses Wort zu verstehen sucht, in größere Tiefen göttlicher Wahrheit einzuführen[10], und Yves Congar nennt dies die „Stunde Gottes in der Lektüre", um die man freilich bitten müsse[11].

Das haben die Jünger nach dem Abschied von ihrem Meister getan. Nach Lukas sind sie mit den Frauen einmütig im Gebet versammelt. Die spätmittelalterliche Kunst stellt uns diese Szene oft vor Augen. Die Apostel sind um Maria geschart, die die Bibel aufgeschlagen auf den Knien hält. Auf anderen Bildern, zum Beispiel auf dem Wildunger Altar des Konrad von Soest, sind auch einige Apostel suchend in die Schrift vertieft. (Aus zahlreichen Postkarten ist jene Figur bekannt, die dazu jenes Hilfsmittel benutzt, das gerade um 1400 in Mode gekommen war: einen eleganten Brillenzwicker.) Auf die fromme Leserschar fährt der Heilige Geist herab in der Gestalt von Flammenzungen – wieder eine Feuererfahrung.

Ist die Deutung der Kunst so weit weg von dem, was sich nach dem Bericht des Lukas in Jerusalem zugetragen haben kann? Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß die Zeit um Pfingsten tatsächlich auch eine Lesezeit gewesen ist. Petrus rechtfertigt die Ergänzung der Zwölferkollegiums aus einer entlegenen Psalmenstelle. Nach der Ausgießung des Pfingstgeistes ist er, wie sein Meister, in der Lage, in seinen Missionspredigten den Schriftbeweis zu führen, der jenen Durchblick durch die Schrift voraussetzt, der den Aposteln noch nach Ostern gefehlt hat. Das Bibellesen im Leuchtfeuer Jesu wird nun zum Programm der jungen Gemeinde. So schreibt der Verfasser des 2. Petrusbriefs: „Dadurch ist das Wort der Propheten für uns noch sicherer geworden, und ihr tut gut daran, es zu beachten;

denn es ist ein Licht, das an einem finsteren Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in eurem Herzen" (2 Petr 1,19).

Entflammte Leser

Die Kette der Leser, die von diesem Licht erfüllt wurden, reicht durch die Jahrhunderte: Aurelius Augustinus, den der geheimnisvolle Zuruf aufforderte, das Buch mit dem Paulusbrief aufzuschlagen, Ignatius von Loyola, der als verwundeter Offizier im Kriegslazarett an die Bibel geriet, Teresa von Avila, die in den Confessiones des Augustinus ihr eigenes Glaubensschicksal wiedererkannte, Edith Stein, die in der Autobiographie der Teresa von Avila die langgesuchte Wahrheit fand. In ihren Notizen stellen sie selbst dar, wie die Lektüre sie aus tiefer Dunkelheit ins Licht führt. Besonders ausführlich hat Alfons Rosenberg seine Feuererfahrung mit dem Evangelium beschrieben. Als junger Mann fand er mitten im Bauschutt eine übel zugerichtete Ausgabe:

„Ich nahm das zerschundene Buch mit in mein Schlafzimmer, entzündete die Kerze... legte mich aufs Bett und begann zu lesen die ganze Nacht hindurch bis zum Aufgang der Sonne und noch länger... Aus diesen knappen Texten, Berichten und Predigten wuchs von Stunde zu Stunde mehr eine Gestalt empor, die mich zuerst mit immer größerem Staunen, dann mit einem Übermaß an Licht erfüllte: Jesus. Damals wußte ich glücklicherweise noch nichts von christlichen Glaubenssätzen und Dogmen, von den Kleidern, in welche Theologen und Gläubige im Lauf der Jahrhunderte Jesus eingehüllt hatten. Gerade darum war es möglich, daß mir aus den Evangelien beim esten Lesen eine ungeheure Feuerflamme entgegenschlug: ohne menschliche Umrisse, Urgestalt vor jedem Namen, Einheit vor aller Teilung. Diese Erfahrung Jesu als ein niederzuckendes, auf Erden brennendes Feuer blieb mir seither Maßstab für alles, was Jesus betrifft – an diesem Feuer maß ich alles, was ich erfuhr und was mir die Wissenden und Forschenden berichteten. In den Stunden einer Nacht hat sich mir Jesus durch sein Evangelium ohne historisches Beiwerk als Feuersäule geoffenbart... In jener Nacht habe ich die Feuertaufe empfangen." [12]

Ist das eine elitäre Pfingsterfahrung, nur wenigen Christen geschenkt, oder gibt es in vielen christlichen Leserbiographien nicht wenigstens ein kleines Pfingsten? Die Umfrageforschung läßt uns hier im Stich, wahrscheinlich entzieht sich so etwas auch dem neugierigen Interview. Immerhin läßt die anhaltende Meditationswelle darauf schließen, daß es nicht wenige Leser gibt, die nach Lektüre suchen, die erwärmt und erleuchtet, die schöpferisch macht und das Innere bewegt. Hans Jürgen Baden spricht vom „spirituellen Leser" und beschreibt, wiederum im Bild des Feuers, wie sich seine Inspiration vollzieht:

„Er ist von einer Unruhe erfüllt, die ihn niemals verläßt... Es handelt sich um die religiöse Sehnsucht, die der Seele innewohnt... Wenn diese Sehnsucht eine gewisse Intensität erreicht hat, so wird ihr die göttliche Antwort zuteil... Sie bekundet sich als Flamme oder Sturm in der Kraft des Schweigens... Jetzt tritt der Augenblick der Inspiration ein. Man übertreibt nicht, wenn man ihn in den Bildern der Apostelgeschichte veranschaulicht: die Flamme züngelt über den Häuptern, die Taube des Geistes stößt herab." [13]

Das sind subtile innere Vorgänge, die man nicht einfach auf ihre Rechtgläubigkeit prüfen kann. Wie gegenüber allen charismatischen Aufbrüchen hat die Kirche gegenüber dem inspirierten Leser Vorbehalte. Ist da wirklich der Heilige Geist am Werk, oder der Zeitgeist, oder bloßer Oppositionsgeist, oder gar der Böse Geist? Vor allem, wenn sich aus Lektüre ein Flächenbrand entwickelt, wie zur Zeit der Reformation, kommt es zum „burn back": Das Buch, das den Brand entzündet, wird selbst ein Opfer der Flammen.

Doch das Autodafé ist nicht die einzige Form geblieben, unliebsame Bücher aus der Welt zu schaffen. Man hat Bücher auch ersäuft, vergraben, eingestampft, man hat Autoren unter Kuratel gestellt und im Index ein Instrument der Leserlenkung geschaffen. Ein besonders buchhandelsfreundliches Beispiel pastoraler Fürsorge hat der alte Goethe seinem getreuen Eckermann erzählt:

„Von meinem ‚Werther' erschien bald eine italienische Übersetzung in Mailand. Aber von der ganzen Auflage war in kurzem auch nicht ein einziges Exemplar mehr zu sehen. Der Bischof war dahintergekommen und hatte die ganze Edition von den Geistlichen in den Gemeinden aufkaufen lassen." [14] Man stelle sich das Erstaunen und die Freude der oberitalienischen Buchhändler vor!

Feuer in der Kirche

Feuer und Buch ist ein ambivalentes Thema. Es erinnert zunächst an die vielen Scheiterhaufen, auf denen Bücher (und manchmal auch Autoren) sterben mußten. Es erinnert aber auch an das Pfingstfeuer, das von Büchern ausgehen kann. An zentralen Stellen des Neuen Testaments ist den Christen Hoffnung auf dieses wärmende, erhellende Licht des Lesens geschenkt. Darum ist es traurig, daß der Buchgedenktag aus dem Kalender der Kirche verschwunden ist. Ältere erinnern sich noch an den Borromäus-Sonntag. Er brachte zumindest zu Bewußtsein, daß es eine Gemeindebücherei gibt, daß das Buch zum Leben eines Christen gehört.

Brauchen wir nicht in der Kirche ein Fest des Buchs, einen Tag des Lesers? Lassen wir uns anregen von unseren „älteren Brüdern", die seit dem 11. Jahrhundert das Thora-Freudenfest begehen. Am letzten Tag des Laubhüttenfestes, wenn das letzte Kapitel des fünften Buchs Mose vorgelesen wurde und der Lesezyklus wieder mit dem Schöpfungsbericht beginnt, dankt man für die Gabe der Schrift. Alle Thora-Rollen werden aus dem Schrein geholt und in feierlicher Prozession siebenmal durch die Synagoge getragen. Und immer wieder ertönt der Refrain: „Wir jubeln, der Thora freuen wir uns, denn sie ist Kraft und Licht für uns." [15]

Die Kirche hätte allen Grund, in diesen Jubel der Synagoge einzustimmen, so daß auch liturgisch sinnenhaft wird, was das Zweite Vatikanische Konzil so formuliert hat: „In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf"

(DV 21). Läßt sich für ein solches Gedenken ein sinnvollerer Ort finden als im Anschluß an die Esra-Perikope, die von der frohen Wiederentdeckung des Gesetzes erzählt (Lesejahr C, 3. Sonntag im Jahreskreis)?

Und der Leser? Ist er, wenigstens ab und zu, ein spiritueller Leser? Dem stellt sich die moderne Lesehaltung entgegen, der es primär um Information, um Wissenserweiterung, um nützlich-handhabbare Kenntnisse geht. Eine begeisterte Identifikation mit einem Text ist des mündigen Lesers nicht würdig, zumindest sollte man unter gebildeten Leuten lieber nicht darüber reden. Solche Hemmungen gibt es nicht nur auf literarischem, sondern auch auf religiösem Gebiet. Hier können theologische Aufklärung und Bibelkritik die Feuererfahrung behindern. Die Meditationswelle hat zwar eine Bresche in diese Haltung geschlagen. Aber wir brauchen auf der ganzen Breite den Mut zum „alternativen Lesen", wie Gertrude und Thomas Sartory schreiben:

„Wem das Herz nicht zu klopfen beginnt, wenn irgendwo und irgendwie die Dimension des Heiligen berührt wird, der wird in der Bibel Gottes Wort nicht vernehmen, in den Heiligenlegenden keine Wahrheit entdecken, in den Schriften der Mystiker den Anruf nicht hören, und dem wird kein Kirchenvater durch seine erleuchteten Worte das Tor zur Erkenntnis, zur ‚Gnosis' auftun." [16]

Und was ergibt sich für die Buchhandlung, die sich der Pflege des geistlichen Schrifttums verschrieben hat? Worin unterscheidet sie sich von anderen Sortimenten? Nicht nur durch eine Fachabteilung Theologie und Religion, sondern auch darin, daß sie Funken sprüht (ohne daß die bischöfliche Feuerwehr gleich zur Stelle ist). In einer katholischen Buchhandlung sollte der Leser etwas spüren von dem Geist, der in den Emmaus-Jüngern den Herzensbrand entzündet hat.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. n. G. Mälzer, Verbotene Bücher, in: Börsenbl. f. d. Dt. Buchhandel 34 (30. 4. 1993) A 125.
[2] Zit. nach H. J. Schütz, Man kann dem Lesen verfallen, ebd. 16 (26. 2. 1993) 16f.
[3] L. Löwenthal, Calibans Erbe, in: Neue Rundschau 1984, H. 3, 16f.
[4] Diese und andere Hinweise in: H. Rafetseder, Bücherverbrennungen. Die öffentl. Hinrichtung von Schriften im hist. Wandel (Köln 1988).
[5] H. Heine, Sämtl. Werke, Bd. 1 (Leipzig 1911) 314.
[6] J. Hilgers, Der Index d. verbotenen Bücher (Freiburg 1904) 3.
[7] Tacitus, Annalen, IV, 35. [8] Zit. n. Rafetseder 146.
[9] E. Biser, Zu Emmaus triumphierte das Wort, in: RhM Ostern 1989, 24.
[10] H. U. v. Balthasar, Skizzen zur Theol., Bd. 1 (Einsiedeln 1960) 22.
[11] Y. Congar, Im Geist u. im Feuer (Freiburg 1987) 47.
[12] A. Rosenberg, Welt im Feuer (Freiburg 1983) 118f.
[13] H. J. Baden, Geist und Buchstabe, in: Herderbücherei-Initiative, Bd. 53 (Freiburg 1983) 106f.
[14] Goethe, Gespräche mit Eckermann, 3. 4. 1829.
[15] R. Geis, Vom unbekannten Judentum (Freiburg 1961) 63.
[16] G. u. Th. Sartory, in: Heilkraft des Lesens (Freiburg 1982) 69.

André Habisch

Christliche Anthropologie und Ethos der Marktwirtschaft

Die Wiedervereinigung und ihre finanziellen Folgewirkungen haben uns in Deutschland vor eine völlig veränderte gesellschaftliche Situation gestellt. Das Gleichgewicht der saturierten Interessen, das in den 80er Jahren weitgehend unsere politischen Verhältnisse bestimmt hat, ist zerstört; Verteilungskämpfe, Streikdrohungen und Kooperationsverweigerung bestimmen die öffentlichen Auseinandersetzungen in einer Weise, wie wir dies jahrelang nur aus dem Ausland kannten. Alle Schichten und Gruppen – vom arbeitslosen Bergmann bis zum honorarbewußten Zahnarzt – sind betroffen. In einer solchen Situation, in der die Interessengegensätze offener zutage treten und unverblümt ausgetragen werden, scheint die Rückfrage nach dem christlichen Glauben erst recht wenig zeitgemäß zu sein. Zudem ist die Kirche kein neutraler Beobachter, sondern die Fronten verlaufen oft mitten durch sie hindurch. Dennoch erwarten Teile der Gesellschaft noch immer Orientierungshilfen und Leitbilder von ihr. Aber kann sie dieser Erwartung überhaupt entsprechen?

Christliche Anthropologie in der Moderne?

Die christliche Botschaft erscheint zunächst für den Kontext des modernen Wirtschaftslebens wenig angemessen. Dies gilt nicht nur für bestimmte kontingente Formen christlichen Glaubensvollzugs, sondern gerade auch für die Kernbotschaft des Evangeliums von der unbedingten und vorgängigen Güte Gottes, wie sie sich etwa in der Botschaft Jesu vom zärtlichen und fürsorgenden Abba niederschlägt. Die jesuanische Botschaft vom Königreich Gottes steht bekanntlich unter dem Vorzeichen der eschatologischen Erwartung der bevorstehenden Endzeit. Das Nahegekommensein Gottes wird von Jesus existentiell erlebt. Die Ethik der Bergpredigt ist im Kontext eines solchen Selbst- und Weltverständnisses zu lesen. Das gilt etwa für die Worte von der falschen und rechten Sorge (Mt 6, 19–34). Die Hörer werden zur ökonomischen Sorglosigkeit aufgefordert, da ihre Existenz im Zeichen der sorgenden Nähe des Vaters steht, der jedes Haar auf ihrem Haupt gezählt hat. Vorbild sind die Lilien des Feldes, die ohne eigene Anstrengung in großer Pracht stehen, und die Vögel des Himmels, für deren Überleben ohne eigene Vorratsbildung gesorgt ist. „Sorgt Euch also nicht um morgen, denn der morgige Tag wird für sich selber sorgen."

Wir wollen hier weder den Stand der exegetischen Forschungslage zu diesem Logion erheben noch über die Berechtigung der pastoral gängigen Spiritualisierung urteilen. Aus solchen Jesusworten spricht letztlich jene urchristliche Erfahrung der vorgängigen Güte Gottes, wie sie auf der Ebene theologischer Reflexion im Rahmen des neutestamentlichen Schrifttums insbesondere bei Paulus Ausdruck gefunden hat. Denn – so der Apostel – nicht aus seinen eigenen guten Werken, die sich alle in irgendeiner Weise am „Gesetz" abarbeiten, bezieht der Mensch seine Würde, sondern aus Gottes ungeschuldetem Gnadenhandeln, dem er zunächst nur dankbar empfangend entspricht (vgl. etwa Röm 3, 25; 4, 4; 1 Kor 15, 10 u.a.). Die Erfahrung eines vom göttlichen Handeln her erneuerten Miteinanders aber macht er in der christlichen Gemeinde, die zugleich den „Sitz im Leben" für die Worte der Bergpredigt bildet.

Die genannten Logien haben freilich immer wieder dazu geführt, daß sich rationalistische Religionskritiker und Ökonomen berechtigt fühlten, Kirche und Christentum als ganzes der geistesgeschichtlichen Mottenkiste zu überantworten. In der Tat stellt sich ja die Frage nach einer sinnvollen Verortung des skizzierten gläubigen Selbstverständnisses in der modernen Wirtschaftsgesellschaft. Mit der Aufforderung, Schätze nicht auf der Erde, sondern im Himmel zu sammeln, „wo weder Motte noch Wurm sie zerstören und keine Diebe einbrechen", kann der Normalbürger, der es sowieso nicht zu Reichtum bringen wird, vielleicht noch leben. Aber die Mahnung zur Sorglosigkeit in bezug auf Leben, Kleidung, Nahrung widerspricht nicht nur unseren lebensweltlichen Erfahrungen und moralischen Überzeugungen, insbesondere dort, wo wir für andere Verantwortung tragen. Sie rührt auch an die Grundfesten unserer Wirtschaftsordnung. Denn das gemeinsame Wissen um das vorgängige und uneinholbare Gnadenhandeln Gottes begründet ein Ethos christlicher Solidarität und wechselseitiger Hilfsbereitschaft, das jedes berechnende menschliche Maß sprengt. Marktvermittelte Gesellschaften dagegen sind durch den Siegeszug des Äquivalenzprinzips, mithin der Vergleichbarkeit von Gabe und Gegengabe, gekennzeichnet. Ruft das christliche Solidaritätsethos in die Kooperation und die personale Verantwortung für den „Nächsten", so sind es in der Moderne gerade Konkurrenzmechanismen auf großen und anonymen Märkten, die sich (wenngleich unter hohen sozialen Kosten) als leistungsfähiges Steuerungsinstrument zur Realisierung grundsätzlich erwünschter Situationen erwiesen haben.

Ist hier ein unüberwindlicher Widerstreit? Ist das christliche Solidaritätsethos in der Moderne dazu verurteilt, in schrumpfenden Reservaten – privaten Kleingruppen, Familien, Gemeinden – gelebt zu werden? Beschränkt sich umgekehrt christliches Engagement in der Öffentlichkeit marktvermittelter Gesellschaften darauf, den Sozialstaat zu organisieren, die Flankierung von Markt und Wettbewerb zu fordern bzw. – weithin vergeblich – vor den Gefahren des sich ausbreitenden Äquivalenzdenkens zu warnen?

Die Beantwortung dieser Frage ist auch für den christlichen Glauben selbst wichtig. Sein universalistischer Wahrheitsanspruch, wie er zuhöchst in der Summa theologica des Thomas von Aquin Gestalt angenommen hat, steht angesichts der modernen Erfahrungen zur Disposition. Vermag er sich nur mehr im Rückzug „unter Protest" gegen den Siegeszug der rationalistisch-kalten Moderne zu behaupten? Einer solchen christlichen Selbst- und Weltdeutung drohte dann auch im Bereich des Gesellschaftlichen, was Bonhoeffer als christliche Grunderfahrung der Neuzeit beschrieben hat: nämlich mehr und mehr aus der Welt hinausgedrängt zu werden. Dies gälte national und international, wie die entsprechenden Transformationen etwa in Polen oder Lateinamerika zeigen. In einer solchen Sicht müßten gesellschaftliche Modernisierungsprozesse – entgegen der jüngsten Rehabilitation Galileis – als etwas prinzipiell Bedrohliches und Unchristliches wahrgenommen und möglichst lange aufgehalten werden. Eine solche Deutung fällt um so leichter, als Modernisierung meist mit Erosion tradierter Werte, der Bindung an die Kirchen, aber auch solidarischer Lebensräume verbunden ist.

Die Frage nach der Gültigkeit der skizzierten Diagnose läßt sich zugleich als Suche nach dem Ort christlichen Engagements in modernen Gesellschaften formulieren. Findet sich dieses auf Nachbarschaftshilfe und „gute Werke", mithin auf den „Nahbereich" menschlicher Interaktion in der Gesellschaft, auf „face-to-face"-Beziehungen beschränkt? Solches Ausspielen einer christlichen Nahbereichssolidarität gegen das Vordringen moderner Systemlogik bildet mitunter ein Element kirchlicher Paränese. Es hatte seinen sozialen Ort im katholischen Milieu, das sich in Deutschland spätestens seit dem Kulturkampf eine „Wagenburg"-Mentalität zugelegt hatte, in der sich spätromantisches Gedankengut – wie etwa das Motiv vom „dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Sozialismus – konservierte. Doch auch nachdem die meisten Wagen abgebrannt sind, hat die habitualisierte Verteidigungshaltung ihren Charme nicht verloren. Die Klage über Entsolidarisierung, Individualisierung, Egoismus etc. ersetzt aber noch keine Bestimmung des eigenen Standorts. Erscheinen wir heute mitunter nicht eher als eine Kirche des Täufers Johannes denn als die Kirche Jesu von Nazareth? Eine Drohbotschaft läßt sich jedenfalls wesentlich einfacher formulieren, als nach Reaktualisierungen der Frohbotschaft zu suchen. Denn diese setzt mühsame Vermittlungsarbeit und eine Auseinandersetzung mit den Konstitutionsbedingungen zeitgenössischer, demokratisch verfaßter Marktwirtschaft voraus.

Marktwirtschaft als soziales Projekt: Solidarität auf der Systemebene

Kirche hat es in unserer Gesellschaft meist mit den „Opfern" von Marktwirtschaft zu tun. Die Dynamik des Marktes führt auch im unmittelbaren Miteinander oft zu Anonymität und berechnendem Denken und bedroht so gesellschaft-

liche Solidaritätspotentiale, zum Beispiel in der Familie. Zudem grenzt sie jene aus, die für die lebensnotwendige „Gabe" keine gleichwertige „Gegengabe" (mehr) zur Verfügung zu stellen vermögen: alte Menschen, Kranke, Langzeitarbeitslose. Sie geraten leicht in Isolation und Beziehungslosigkeit. Dies ist die „Kosten"-Seite der Bilanz unserer Wirtschaftsordnung.

Verlassen wir aber die individuelle „Erlebnisperspektive" und gehen auf die Ebene der vergleichenden Analyse des Gesamtsystems, so zeigt sich, daß marktvermittelte Gesellschaften zu einer menschheitsgeschichtlich ungekannten Überwindung von Hunger und Elend breiter Bevölkerungsschichten geführt haben. Dafür sind weniger technische als vielmehr soziale Innovationen verantwortlich. Ihre Leistungskraft verdanken diese ihrer Fähigkeit, Signale für individuelles Handeln so zu setzen, daß gesamtgesellschaftlich fruchtbare Kooperation möglich wird. Sie tun dies, indem sie Eigentumsrechte zuweisen, Tauschmärkte etablieren und durch den Wettbewerb Anreize für individuelle Leistungsbereitschaft geben. Der Wettbewerb als Strukturprinzip der Marktwirtschaft kommt dabei über niedrige Preise gerade den Armen zugute, die über wenig Kaufkraft verfügen. Er zwingt mächtige Produzenten ständig, sich um die Gunst der schwächeren Marktseite zu bemühen, nämlich des Verbrauchers. Umgekehrt ist die Möglichkeit, den Anbieter wechseln zu können, dessen oft einzige Waffe. Die jahrzehntelangen Erfahrungen in der Entwicklungsarbeit zeigen, daß die Entfaltung der Produktivkräfte einer Volkswirtschaft (und damit tragfähige „Hilfe zur Selbsthilfe") langfristig nur im Rahmen anreizkompatibler gesellschaftlicher Regeln möglich wird. Nur so läßt sich ein stabiles Angebot an lebenswichtigen Gütern dauerhaft sicherstellen.

Ein weiteres kommt hinzu: Wettbewerbsmärkte stellen eine historisch ungekannte soziale Mobilität sicher, die es dem Leistungsfähigen möglich macht, sich durch persönliches Engagement „nach oben" zu arbeiten, und – wichtiger – die es der Gesellschaft ermöglicht, die über alle Schichten und Gruppen verstreuten Fähigkeiten produktiv zu nutzen. Dagegen waren die sozialen Strukturen vormoderner Gesellschaften – wiewohl sie offiziell im Zeichen christlicher Solidarität standen – eher geeignet, überkommene Klassenstrukturen zu reproduzieren.

Beiden Aspekten – der sozialen Durchlässigkeit, aber noch stärker der Mobilisierung der Produktivkräfte einer Volkswirtschaft – kommt in der Moderne auch eine Solidaritätsfunktion zu. Sie lassen den wirtschaftlichen Koordinationsmechanismus „soziale Marktwirtschaft" als ein im Prinzip ethisch zu bejahendes Projekt erscheinen. Gerade weil sie Innovation, Kreativität und Leistung besonders belohnen, haben sie es menschheitsgeschichtlich vermocht, die Lebenssituation auch derer drastisch zu verbessern, die über all dies nicht verfügen.

Trotz berechtigter Kritik an marktwirtschaftlichen Mechanismen, die zu diskutieren hier nicht unsere Aufgabe ist, bleibt mithin der prinzipielle Befund in Geltung: Es sind gerade nicht die Organisationsprinzipien Solidarität und biblische

Sorglosigkeit, sondern Privateigentum, Äquivalenzprinzip auf Tauschmärkten, Wettbewerb und Leistungsanreize, die dort, wo sie leidlich funktionieren – nämlich in den Industrieländern – zur nachhaltigen Überwindung der Massenarmut geführt haben. Vieles spricht dafür, daß auch bei den noch anstehenden Herausforderungen – wie etwa dem ökologischen Umbau unserer Industriegesellschaft, der Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit und der globalen sozialen Frage – weiterhin jene Mechanismen am leistungsfähigsten sind, nach denen unsere Gesellschaft auch jetzt schon funktioniert[1].

Unsere Leitfrage stellt sich dann aber um so drängender. Ist die moderne Wettbewerbswelt überhaupt noch auf ein christliches Solidaritätsethos angewiesen? Hat sie die Funktion personaler Solidarität im Nahbereich nicht viel effizienter durch anonyme Steuerungsmechanismen wie den Wettbewerb ersetzt? Findet also die abstrakte Kritik kirchlicher Stellungnahmen an der Moderne letztlich ihr Pendant in der Nutzlosigkeit von Kirche und Christentum für die moderne Marktgesellschaft, wie liberale Kirchenkritiker gerne behaupten?

Auf der *Systemebene* hat die sogenannte ordoliberale Schule der Ökonomie eine Antwort darauf gegeben: das Modell der *sozialen* Marktwirtschaft. Der Wettbewerb muß sozial eingebunden, Alte, Kranke und arbeitslos Gewordene müssen aufgefangen werden. Der evangelische Christ Walter Eucken arbeitet in seinen „Grundlagen der Wirtschaftspolitik" ausdrücklich die ordnungspolitische Funktion der Kirchen in der sozialen Marktwirtschaft heraus. Neuerdings hat der amerikanische Sozialphilosoph John Rawls dargelegt, inwiefern eine solche soziale Flankierung kein bloßes Luxus-Anbauelement der Marktwirtschaft, sondern eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, daß diese die nötige Akzeptanz findet und so überhaupt funktionieren kann[2]. Nur ökonomische Technokraten können übersehen, was wir in Osteuropa ständig erleben: Wo eine ungezügelte Wettbewerbsordnung die Gesellschaft nachhaltig segmentiert, ist mit der Demokratie auch die Marktwirtschaft bedroht. Das Warten auf die spontane Evolution der besseren Ordnung ist dann vergeblich. Rufe nach einem starken Mann machen der Modernisierung schnell ein Ende: In Deutschland ist es gerade 60 Jahre her, daß wir eine solche folgenreiche Erfahrung gemacht haben.

Solidarität bleibt mithin auf der Systemebene eine unerläßliche Ingredienz der Marktwirtschaft, die sich freilich nicht durch direkten staatlichen Interventionismus, sondern durch Gestaltung der Rahmenbedingungen für einzelwirtschaftliches Handeln zur Geltung bringen läßt. Ihr systematischer Ort in der modernen Gesellschaft ist die Rahmenordnung (Karl Homann). Die Depotenzierung der Kirchen als Raum subsystemübergreifender Orientierung und Verständigung sowie als Stellvertretungsinstanz langfristiger und allgemeiner Interessen hat die politische Verwirklichung von Solidarität nicht eben leichter gemacht.

Doch kehren wir auf die Ebene *individuellen Erlebens* zurück. Bleibt es hier bei einer Ghettoisierung christlicher Werte in privaten Schutzräumen, in Familie,

Gemeinde oder Verein? Bringt hier die „Entmoralisierung" einzelwirtschaftlichen Handelns, die schon Adam Smith für die moderne Marktwirtschaft diagnostiziert hat[3], zwangsläufig auch eine Ortlosigkeit des christlichen Selbst- und Weltverständnisses in den individuellen Lebensräumen der modernen Marktgesellschaft mit sich? Ist umgekehrt ein (hier: christlich motiviertes) personales Ethos für Marktwirtschaften überflüssig geworden, weil diese nur mehr über Regeln und Anreizsysteme koordinieren? Dazu sollen im folgenden einige naturgemäß andeutende Überlegungen zum Ethos der Marktwirtschaft vorgetragen werden.

Der einzelne in der Marktwirtschaft

Ein Blick auf die Funktionsbedingungen marktwirtschaftlicher Demokratien vermag hier zunächst viele (positive wie negative) Vorurteile auszuräumen. Denn schon die Betonung der Leistungsgerechtigkeit moderner Marktwirtschaften ist mißverständlich. Wie insbesondere Friedrich August von Hayek gezeigt hat, ist es keineswegs so, daß wirtschaftlicher Erfolg im marktgesteuerten System auf Dauer nur dem Tüchtigen winkt. Trotz größter eigener Anstrengung und höchster Fähigkeiten kann der einzelne als Anbieter einer Ware oder Dienstleistung (meist seiner Arbeitskraft) vielmehr nachhaltig scheitern. Über Erfolg und Mißerfolg entscheiden nämlich am Markt letztlich nicht nur Fleiß oder Können, sondern das in gewisser Weise „blinde" Zusammenwirken einer Vielzahl von Einzelhandlungen, von Angebot und Nachfrage, von denen her sich Preisverhältnisse und Gewinnspannen bestimmen. Zwar besteht – vor allem im Kontext stabiler Rahmenbedingungen – in funktionierenden Marktwirtschaften eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß sich fleißig und intelligent getätigte Investitionen langfristig auszahlen; einen Rechtsanspruch auf Erfolg aber – und darauf legte Hayek immer wieder großen Wert – gibt es in marktgesteuerten Gesellschaften gerade nicht. Denn durch unvorhersehbare äußere Faktoren (z. B. die politischen Umbrüche in Osteuropa) kann ein sicher geglaubter Ertrag plötzlich dahinschwinden, ein jahrzehntelang erfolgreiches Unternehmen in Existenznot geraten, eine ganze Branche in ihrem Bestand gefährdet werden.

Es ist also keineswegs ein Euphemismus, wenn Hayek in bezug auf die Marktwirtschaft von einem „Spiel" spricht, in dem Triumph oder Niederlage nicht einfach vom eigenen Einsatz abhängen. Statistisch würde man hier eher von einem stochastischen Zusammenhang von Leistung und Erfolg sprechen. Die letzte Unberechenbarkeit des (wirtschaftlichen) Erfolgs in der Marktwirtschaft ruft naturgemäß vielfältige Enttäuschungen hervor. Gleichzeitig lebt aber, wie erwähnt, die Funktionsfähigkeit marktwirtschaftlicher Ordnung davon, daß ihre Grundlagen akzeptiert werden, daß mithin die Gewinner „gute Gewinner" und die Verlierer keine „schlechten Verlierer" sind. Denn schlechte Verlierer können

sich mit einer Niederlage nicht abfinden. Wird aber dort, wo vom System her eigentlich kein Anspruch auf „Mindestertrag" besteht, doch ein solcher Anspruch erhoben, politisch durchgesetzt und wirtschaftlich mit Hilfe von Subvention, Protektionismus o.ä. realisiert, so zerstört dies die Regeln des Spiels und schadet allen Spielern. Aus der Marktwirtschaft, von der alle Beteiligten profitieren, wird dann ein Verteilungskampf, der gesamtwirtschaftliche Entwicklungsblockaden hervorruft.

In einer solchen Gesellschaft wird der Anreiz, seine Position durch Leistung und Innovation zu verbessern, in einen Impuls transformiert, durch Lobbies, Streiks oder Demonstrationen Einfluß auf die Höhe der politischen Zuteilung zu gewinnen. Wie groß der Teil des Sozialprodukts ist, der in dieser Form „erwirtschaftet" und damit letztlich in Form von Steuern refinanziert wird, und wieviel andererseits auf funktionierenden Wettbewerbsmärkten verdient wird, darüber entscheiden in der Demokratie letztlich die Wähler selbst, die eine entsprechende Wirtschaftspolitik ermöglichen. Langfristig gemeinwohlförderliche Regeln sind hier immer in Gefahr, Opfer von ganzen Branchen „schlechter Verlierer" zu werden, die sich dem Wettbewerb um die Gunst des Konsumenten entziehen und sich über ihre Interessengruppen mit Sondervorteilen versorgen. Daß dazu in der Öffentlichkeit häufig auch moralische Argumente bemüht werden und daß mancherorts die Kirchen ihren Segen geben, wenn Unternehmer, Gewerkschaften und Politiker einen „Vertrag zu Lasten Dritter" schließen, um weit über vertretbare Anpassungsfristen hinaus öffentliche Gelder in ihre Richtung zu lenken, spricht von geringem wirtschaftsethischem Reflexionsvermögen. Denn der Kohlepfennig zur Subventionierung der deutschen Kohle, der Preisaufschlag auf Nahrungsmittel zur Finanzierung der Landwirtschaft etc. trifft den Familienhaushalt der Arbeitslosen am härtesten.

Halten wir fest: Marktwirtschaften sind keineswegs so robuste Ordnungen, wie es eine bestimmte sozialphilosophische Theorietradition immer behauptet hat. Es reicht nicht aus, daß – wie es etwa Mandeville in seiner Bienenfabel exemplarisch formuliert hat – die einzelnen nur ihren Vorteil suchen und der Markt als eine Art „Deus ex machina" daraus dann das Gemeinwohl hervorzaubert. In einer *demokratisch* verfaßten Marktwirtschaft gibt es diese Theatermaschine nicht. Es gibt auch keinen „benevolent dictator", wie ihn die ökonomische Theoriebildung der vergangenen Dekaden oft modelliert hat, um sich vor der Demokratieproblematik zu drücken. Der marktwirtschaftliche Mechanismus setzt voraus, daß ökonomische Bestandsgrößen immer wieder „aufs Spiel" gesetzt werden. Weder Sieger noch Verlierer dürfen einen dauerhaften Rechtsanspruch auf bestimmte Positionen politisch durchsetzen können.

Noch deutlicher wird die Anforderung des Marktwirtschaftsspiels, wenn man dessen dynamische Vorteile und ihre prekären Voraussetzungen bedenkt. Sie wurden von dem Nobelpreisträger James Buchanan[4], aber auch schon durch die

ältere ordoliberale Sozialphilosophie herausgearbeitet, wie sie etwa der Ordnungstheoretiker Wilhelm Röpke vorgelegt hat. Röpke betonte in einem mittlerweile geflügelten Wort, die Marktwirtschaft sei kein „Naturgewächs", sondern ein „höchst zerbrechliches Kunstprodukt der Zivilisation", das ständiger Pflege bedürfe[5]. Damit will er sagen: Angesichts immer neuer Probleme bedürfen marktwirtschaftliche Ordnungen einer stetigen Anpassung an neue Herausforderungen und entstehende Ausbeutbarkeiten, die geeignet sind, die Stabilität gesellschaftlicher Kooperation zu gefährden. Das kann einmal dadurch veranlaßt sein, daß sich neue Handlungstypen herausbilden, die in den bestehenden Regeln nicht berücksichtigt waren, oder auch nur, daß ein Problembewußtsein entsteht und eine bisher tolerierte Praxis als nicht mehr tragbar erscheint.

Anpassung aber ist in der Demokratie nur durch gemeinsame Arbeit an der ständigen Weiterentwicklung der grundlegenden Ordnung möglich. Aus diesem Grund ist in der ordnungspolitischen Theorie die Demokratie der Marktwirtschaft begrifflich vorgeordnet. Demokratische Selbststeuerung einer Gesellschaft stellt aber nicht unbedeutende Anforderungen an die daran Beteiligten. Denn dieselben Akteure, die im Modus des Wettbewerbs unter Umständen miteinander konkurrieren, müssen gleichzeitig im Modus der demokratischen Willensbildung kooperativ an der Umgestaltung und Weiterentwicklung der Rahmenordnung mitwirken. Im Bild des Spiels: Die Spieler einigen sich nicht nur vor Spielbeginn auf die Regeln, sie müssen sich auch angesichts neu eintretender und vorher nicht vorausgesehener Spielsituationen ständig über deren Fortschreibung verständigen. Diese Notwendigkeit ergibt sich erst recht in einem System, das – wie die Marktwirtschaft – ja gerade auf die Fähigkeit seiner Spieler setzt, durch Innovation und Kreativität neue Spielsituationen herbeizuführen.

Es ist also eine „spielerische" Distanz des einzelnen zu seinem kurzfristigen Ziel erforderlich, nämlich zu gewinnen. Er muß sich ständig vor Augen halten, daß der Sieg nur dann etwas einträgt, wenn die Regeln des Spiels dabei nicht zerstört worden sind. Anders gesagt: Wie jeder Unternehmer weiß, darf das Engagement für die kurzfristigen Vorteile die notwendigen langfristigen Weichenstellungen nicht aus dem Blick verlieren. Gerade hier – in der (langfristig orientierten) gemeinsamen Verantwortung für die grundlegenden Regeln mitten in der (kurzfristig) von Wettbewerb und unhintergehbar verschiedenen Interessen geprägten Auseinandersetzung – läßt sich eine zentrale, vielleicht angesichts der Zukunftsprobleme die zentrale Herausforderung für unsere demokratischen Gesellschaftsordnungen sehen[6]. Diese aber stellt sich nicht nur (sozialethisch) als Notwendigkeit der Gestaltung von Institutionen, sondern zugleich auch als Anforderung an das handelnde Individuum dar: Dieses muß lernen, zeitgleich und womöglich in bezug auf die gleichen Personen zu konkurrieren und zu kooperieren und dabei nicht die innere Balance zu verlieren, indem es sich mit einer Rolle total identifiziert. Diese synchrone Vielfalt der Rollen zu meistern ohne asymmetrische Ver-

absolutierung einerseits und ohne schizophrenen Identitätsverlust andererseits, stellt mithin nicht nur aus soziologischer oder psychologischer, sondern auch aus ökonomischer und gesellschaftstheoretischer Perspektive die entscheidende Systemanforderung moderner Marktwirtschaft an individuelles Handeln dar. Denn wo diese Balance der Rollen mißlingt, wo bestimmte Gruppen etwa aus errungenen Positionen heraus die Kooperation bei der Fortschreibung der Regeln verweigern, ist die Funktionstüchtigkeit des Systems verschlechtert. Dort aber werden Kooperationserträge aus gesellschaftlicher Zusammenarbeit verhindert, und damit ist langfristig auch die eigene Position geschädigt. Beispiele für eine solche kurzsichtige „Interessenwahrnehmung" finden sich in den durch die deutsche Vereinigung ausgelösten Verteilungskämpfen reichlich – mit entsprechenden Folgen für die Funktionstüchtigkeit unserer Institutionen. Wenn sich etwa ein Gesundheitsminister nach einer letztlich unverzichtbaren Systemreform einer derartigen Fülle öffentlicher und halböffentlicher Schmähungen von Standesvertretern und Funktionären ausgesetzt sieht, daß er diese in eine mehrhundertseitige Publikation umzusetzen erwägt, dann beweist das die Aktualität der hier vorgetragenen Überlegungen. Ähnliches gilt aber auch für die Interessenkonflikte angesichts der notwendigen Anpassungen am Arbeitsmarkt etc.

Das Ethos der Marktwirtschaft und die christliche Anthropologie

Funktionsfähigkeit (Hayek) und Anpassungsfähigkeit (Buchanan, Röpke) einer modernen Gesellschaft hängen also offensichtlich auch davon ab, daß ihre Besatzung eine innere Flexibilität und Abstraktionsfähigkeit von der eigenen Position innerhalb des Systems besitzt. Ihr Engagement für die je eigenen Vorteile muß sich mit dem Wissen paaren, daß diese nachhaltig nur durch gleichzeitige Kooperationsbereitschaft bei der Erarbeitung einer besseren Rahmenordnung gesichert werden kann. Denn nur funktionierende Regeln lassen die Zusammenarbeit im Raum von „Gesellschaft" als Positivsummenspiel für alle erscheinen.

Hier liegen Ansatzpunkte für eine Ethik der Marktwirtschaft, die nicht einfach zu einem abstrakten Gegenüber von „Gemeinwohl" und „Einzelwohl" bzw. einer kategorischen Vorordnung des ersteren vor dem letzteren zurückkehrt. Das bloße Postulat stärkerer Gemeinwohlorientierung steht ja den realen Entscheidungsprozessen abstrakt gegenüber, denn diese laufen immer im Rahmen konkreter Belohnungssysteme ab. Ein Funktionär oder Interessenvertreter, ein Parteipolitiker oder Journalist, der sich bei seiner Arbeit nur am „Gemeinwohl" orientiert, wird innerhalb seiner Organisation in der Regel nicht weit kommen. Abstraktes Moralisieren, das nicht mit den institutionalisierten Systemanreizen vermittelt ist, führt hier zur Erosion der Moral im Sinn des Absturzes des Gutwilligen und entsprechender „Lerneffekte" bei Dritten.

Den guten Spieler zeichnet nicht aus, daß ihm das Gewinnen „nicht so wichtig" ist oder daß er ständig nur daran denkt, ob das Spiel auch allen anderen Spaß macht. Wer vor lauter Kooperation das Konkurrieren verlernt hat, ist auch für seine Mitspieler keine Bereicherung. Der gute Spieler zeichnet sich durch ein *Gleichgewicht von Engagement und Abstand* aus, durch Distanz ohne Distanziertheit, durch Affektion ohne Affiziertheit. Er bleibt „ansprechbar" auf allen Ebenen der komplexen Interaktion des Spiels, ohne dabei die anderen Ebenen vollständig aus dem Blickfeld zu verlieren. Ob das Marktwirtschaftsspiel solche ihm gemäßen Spieler findet oder ob es denen verfällt, die permanent „aus der Rolle fallen" und so immer mehr Teilnehmern die Lust an der ganzen Sache verderben (Stichwort: Politikverdrossenheit), das hängt selbstverständlich an der Qualität der Regeln und Anreize selber, aber auch an der Existenz eines Ethos, das dem einzelnen die Bewältigung der komplexen Interaktionssituation „Moderne" ermöglicht.

Die christliche Botschaft, wie wir sie eingangs skizziert haben, spricht nicht von den Systemanforderungen einer Gesellschaftsordnung. Sie spricht vom vorgängigen Gnadenhandeln Gottes, das bei den Angesprochenen Umkehr, Glauben und die Bereitschaft zur Solidarität begründet. Wenn das Evangelium den Hörer so von sich selbst, aus der gnadenlosen Abhängigkeit von seinen eigenen Leistungen löst, befreit es ihn dazu, sich nicht nur anzupassen, sondern auch souverän und gestalterisch mit den verschiedenen Anforderungen seines Lebens umzugehen. Somit löst es ihn aus der Totalidentifikation mit dem, was doch in der modernen Gesellschaft nur eine seiner Rollen sein kann. Es eröffnet Raum für das spielerische Präsenthalten der verschiedenen Handlungsebenen, ohne der Logik einer Ebene total zu verfallen. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal 5, 1): Dieses Wissen bringt den Christen in jenes innere Gleichgewicht, das einen sachgemäßen Umgang mit modernen Existenzformen und den komplexen Anforderungen demokratisch verfaßter Marktwirtschaften ermöglicht.

Wir haben bisher vom einzelnen gesprochen, um die Logik und Systemanforderungen der Marktwirtschaft zu rekonstruieren. Wir haben von der Freiheit des Christen gesprochen, als sei sie sozusagen Teil seines ursprünglichen Selbstbesitzes geworden. Eine solche Redeweise abstrahiert davon, daß sich diese Freiheit geschichtlich jeweils nur prozeßhaft zueignet. Sie bleibt an entsprechende existentielle Erfahrungen gelingenden gläubigen Miteinanders im Raum von Kirche zurückgebunden – ähnlich wie die Worte der Bergpredigt auf den Erfahrungsraum der frühen Gemeinden als hermeneutischen Kontext. Kirche hat so ihre gesellschaftliche Funktion darin, zum Lernort eines freien Umgangs mit den komplexen Rollenanforderungen des modernen Gemeinwesens zu werden und von der Botschaft des Evangeliums her verbissene Totalidentifikation mit einer Rolle immer wieder zu lösen. Dies ist besonders auch in Entwicklungs- und Schwellenländern von Bedeutung: Denn Aneignung der Frohbotschaft, Verbrei-

tung demokratischer und rechtsstaatlicher Mündigkeit sowie Beitrag zur Lösung brennender Probleme der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung rücken in dieser Perspektive eng zusammen.

Die Herausforderung an Theologie und Kirche

Von den Konstitutionsbedingungen moderner Gesellschaften her ergibt sich mithin eine letzte Vereinbarkeit von Anthropologie des Glaubens und Ethos der Marktwirtschaft. Diese zeigt sich aber nicht schon dann, wenn einfach tradierte Handlungsorientierungen trotzig gegen die Systemanforderungen moderner Gesellschaften affirmiert werden. Auch die Klage über das verlorene Werteparadies wiederholt eher unsere Leitfrage als sie zu beantworten. Auf der Ebene der isolierten Einzelhandlung, an die sich der moralische Appell meist wendet, ist allemal der oft behauptete Widerspruch von christlichem Solidaritätsethos und Marktwirtschaft nicht zu widerlegen. Erst eine Untersuchung der Systemlogik als ganzer eröffnet hier vertiefte Einblicke. Der Vereinbarkeitsbefund rekonstruiert freilich nicht mehr als eine Logik der Freiheit. Aufgabe des Institutionensystems moderner Gesellschaft kann nicht sein, direkt ein bestimmtes materiales Ethos zu erzeugen. Das widerspräche nicht nur unserem liberalen Staatsverständnis, sondern auch der biblischen Botschaft. Dennoch hat funktionsfähige Ordnung – wie gesehen – eine ethische Funktion. Wo sie menschliches Miteinanderleben in Würde und (Selbst-)Achtung ermöglicht, da schafft sie den Raum, in dem sich ein individuelles Ethos zu realisieren vermag. Die Bedeutung dieser Leistung leuchtet erst ein, wenn man sich bewußtmacht, daß es auch am Ende des 20. Jahrhunderts für einen großen Teil der Menschheit nicht möglich ist, im Einklang mit seinen moralischen Überzeugungen seine Familie zu ernähren. Gelingende Kooperation, wie sie in demokratisch verfaßten Marktwirtschaften tendenziell verwirklicht ist, eröffnet zugleich den Lebensraum für Humanität.

Der universelle Anspruch des christlichen Glaubens ist mithin auch im Kontext moderner Gesellschaft einzulösen. Er kann auch einen wichtigen Beitrag dazu leisten, ihre Errungenschaften – die viel stärker im Bereich der Sozialordnung liegen als bei Technik und Naturwissenschaft – vor Deformationen und Rückfall in vormoderne Paradigmen zu bewahren. Die Theologie (und die Kirche als ihr soziologischer Ort) muß dazu allerdings einen weiteren wesentlichen Schritt der Inkulturation des Evangeliums wagen. Sie bedarf der Auseinandersetzung mit den Systemzusammenhängen und der vorbehaltlosen Kenntnisnahme der Konstitution moderner Gesellschaft als dem Umfeld ihrer Verkündigung.

Franz-Xaver Kaufmann charakterisiert die Herausforderung, die dieser Weg für jede Form religiöser Daseinsverfassung mitbringt, durch die Tatsache, „daß die Hochkulturen, in denen alle Weltreligionen ihre heutige Form gefunden

haben, durchweg im Kontext einer wesentlich auf Ackerbau und Viehzucht beruhenden, seßhaften Lebensweise entstanden sind, die mit der heutigen Mobilität... in auffallender Weise kontrastiert"[7]. Wenn die christliche Botschaft und ihr Solidaritätsethos auch unter diesen neuen Bedingungen ihre Relevanz nicht verloren haben – und davon geht zumindest der vorliegende Beitrag aus –, dann liegt es bei Theologie und Kirche, dies theoretisch wie im gelebten Modell unter Beweis zu stellen. Dieser Aufgabe kann sie sich nicht dadurch entziehen, daß sie im Gegenzug der Moderne pauschal ihre Legitimität abspricht. Das bedeutet keineswegs unkritische Affirmation aller Erscheinungsformen moderner Marktwirtschaft. Die Kirche hat ihre konkreten Optionen und muß diese offensiv wahrnehmen. Das eschatologische Potential der Bergpredigt, die ja gerade eine soziale Utopie formuliert, verhindert allemal die Deutung einer bestimmten Wirtschafts- und Gesellschaftsform als „Ende der Geschichte" (Fukuyama). Die vorliegenden Reflexionen wollen das Drängen auf stärkere Humanisierung sozialen Miteinanders nicht ersetzen. Doch gerade dieses Drängen muß sich der Funktionslogik der Moderne bedienen, die keineswegs ein „intrinsece malum" darstellt. Auch Kritik trägt wesentlich mehr aus, wenn sie nicht abstrakt negiert, sondern die Stärken ihrer Zeit gegen deren Schwächen in Stellung bringt.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Wo liegt der Problemlösungsbeitrag der christlichen Botschaft in den Verteilungskämpfen unserer Tage? Wo (moralisch erwünschte) Konkurrenz in ungezügelten Opportunismus und zynische „Rette-sich-wer-kann"-Mentalität umschlägt, da rekonstruiert christliche Anthropologie gelingende gesellschaftliche Kooperation als prinzipiell realisierbares Projekt menschlicher Freiheit, das für alle Beteiligten langfristig der Mühen wert ist; da weist sie den einzelnen auf seine Verantwortung nicht nur für sein individuelles Tun hin, sondern auch für die politischen Gestaltungsprozesse unserer Gesellschaft; da orientiert sie die pragmatische Vernunft an ihren Idealen umfassender Solidarität; da spricht sie von Gott her frei und bringt den Adressaten in jene Haltung, die ihm den sachgemäßen Umgang mit den Rollenanforderungen moderner Gesellschaft ermöglicht.

ANMERKUNGEN

[1] In bezug auf ökol. Fragen: E. U. v. Weizsäcker, Erdpolitik (Darmstadt ^{3}1992).

[2] J. Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus (Frankfurt 1992).

[3] So durch das berühmte Wort: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihren eigenen Vorteil wahrnehmen" (Der Wohlstand d. Nationen. Eine Unters. seiner Natur u. seiner Ursachen, rev. Fassung 1776, München 1978, 17).

[4] A. Habisch, Autorität u. moderne Kultur. Zur Interdependenz von Ekklesiol. u. Staatstheorie zw. Carl Schmitt u. James M. Buchanan (Paderborn 1994).

[5] W. Röpke, Die Gesellschaftskrisis d. Ggw. (Stuttgart ^{6}1979) 87.

[6] M. Olson, Aufstieg u. Niedergang von Nationen (Tübingen 1990).

[7] Das janusköpfige Publikum von Kirche u. Theologie, in: Das neue Europa. Herausforderung für Theol. u. Kirche, hg. v. P. Hünermann (Freiburg 1993) 21.

Waldemar Molinski SJ

Religionsunterricht am Scheideweg?

Als man Ende der 60er Jahre mit der Vorbereitung der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland begann, war von vornherein klar, daß die Synode sich mit der Stellung und Bedeutung des schulischen Religionsunterrichts (RU) befassen müsse. Die wichtigsten Gründe dafür waren:

1. Der RU hatte seine über lange Zeit unbefragte Selbstverständlichkeit im Fächerkanon der Schule verloren, weil Religion immer mehr als Privatsache und in der Folge davon als gesellschaftlich unbedeutende Nebensache angesehen wurde. Man sah im konfessionellen RU zunehmend eine ungerechtfertigte Privilegierung der Kirchen in der öffentlichen Schule.

2. Gleichzeitig bereitete die konkrete Gestalt des RU Unbehagen. Seine verkündigungstheologische und insbesondere seine katechetische Zielsetzung sowie die neuscholastische Didaktik verfehlten vor allem bei denjenigen Schülern, die keine innere Bindung an den traditionellen Glauben und die Kirchen hatten und diese auch nicht wollten, zunehmend ihre Wirkung. Religionspädagogische Versuche zu einer gegenwartsbezogenen, problem- und lebensorientierten Umstrukturierung des RU, die sich an der Neuorientierung der Theologie im Umfeld des Konzils orientierten, setzten sich nur schwer durch.

Deshalb stand die Synode vor der Aufgabe, nachzuweisen, wie der RU auch in der gewandelten Gesellschaft als Schulfach für alle Schüler dringlich und notwendig sei, aufzuzeigen, wie dieser Unterricht auszusehen hat, und zu begründen, ob eine Mitwirkung der Kirche kräftemäßig verantwortet werden kann. Die Synode erfüllte diese Aufgabe mit dem endgültigen Synodenbeschluß „Der RU in der Schule" vom 22. November 1974. Er gilt als eines der wichtigsten und am meisten wirksamen Dokumente der Synode. Die von ihm ausgehende Ausstrahlung ist seit ungefähr zwanzig Jahren für das Verständnis und die Ausgestaltung des RU maßgeblich.

Religionsunterricht nach dem Verständnis der Synode

1. *Konfessioneller Religionsunterricht.* Nach Auffassung der Synode soll der RU an staatlichen Schulen entsprechend Artikel 7,3 des Grundgesetzes kirchlich mitverantwortet und konfessionell gestaltet werden. Das heißt, die Kirche soll in einem solchen RU nicht nur als Objekt behandelt werden, sondern sich in ihm

selbst in ihrem inneren Anspruch authentisch zur Sprache bringen (2.7.3). Sie fordert deshalb, daß Lehre, Lehrer und in der Regel auch Schüler in ihrer Konfessionalität übereinstimmen müssen (2.7.4).

Daß die Kirche sich mit ihrem inneren Anspruch, das heißt mit ihrem Anspruch auf Verbindlichkeit, in der Schule für alle zur Geltung bringen darf, setzt voraus, daß niemand dazu gezwungen wird, an diesem RU teilzunehmen bzw. ihn zu geben. Die Berechtigung zu solch einem kirchlich mitverantworteten und freiwillig besuchten RU beruht formal auf dem Grundrecht auf freie Religionsausübung, das freilich nicht zu Lasten gleicher oder vorrangiger Grundrechte anderer ausgeübt werden darf. Inhaltlich beruht sie darauf, daß eine konfessionell gebundene religiöse Erziehung schulisch sinnvoll und somit schultheoretisch und schulpraktisch begründet ist. Daraus ergibt sich, daß ein solcher schulischer RU ermöglicht bzw. nicht behindert werden darf, soweit seine Erteilung nicht einseitig zu Lasten derjenigen geht, die sich an einem solchen RU nicht beteiligen wollen, und soweit mit seiner Durchführung der Verwirklichung des schulischen Bildungs- und Erziehungsauftrags besser gedient wird als ohne ihn.

Tatsächlich ist ein solcher kirchlich mitverantworteter RU vor allem dann von gesamtgesellschaftlichem Interesse, wenn er zu einer Lebenshilfe geeignet ist, an der die Gesamtgesellschaft im Interesse des Gemeinwohls und der freien Selbstentfaltung der einzelnen interessiert ist, ohne daß sie selbst diese Lebenshilfe wegen der weltanschaulichen Neutralität des Staates in der erforderlichen Konkretheit und Verbindlichkeit genauso wirksam leisten kann. Das bedeutet: Soweit durch die Mitwirkung der Kirche im öffentlichen Bildungswesen Dienstleistungen erbracht werden können, die vom Staat ohne die Mitwirkung der Kirche nicht (genausogut) erbracht werden können und auf die er im Interesse des Gemeinwohls doch angewiesen ist, muß er den Kirchen Mitverantwortung ermöglichen, und die Kirchen müssen diese Mitverantwortung im Dienst des Gemeinwohls übernehmen, soweit das mit ihrem Selbstverständnis vereinbar ist und soweit sie dazu in der Lage sind.

Schultheoretisch ist demnach der RU vor allem in dem Ausmaß sinnvoll und erforderlich, wie in ihm die religiös-sittlichen Voraussetzungen für das staatliche Zusammenleben gefördert werden, auf die der Staat im Interesse des Gemeinwohls angewiesen ist und die er selbst mit seinen eigenen Kräften allein nicht gewährleisten kann. Ein solcher RU ist gerade in dieser epochalen Wendezeit nötig, in dem sich eine zukunftsorientierte Sinn- und Wertentwicklung als besonders vordringlich und gleichzeitig als äußerst schwierig erweist. Das heißt, schultheoretisch ist gerade gegenwärtig eine Allianz von Staat und Kirchen bei der Gestaltung des schulischen RU besonders wünschenswert, weil es angesichts des sich vollziehenden Epochenwechsels und der damit notwendigerweise einhergehenden Weiterentwicklung der herkömmlichen Sinn- und Wertvorstellungen darauf ankommt, daß die – auch in der Präambel des Grundgesetzes intendierte und for-

mulierte – Bindung der Gesamtgesellschaft an eine überstaatliche, letzte und absolute Instanz und an ein unbedingt verbindliches staatliches Recht nicht Schaden nimmt, sondern vielmehr im Rahmen des Möglichen gefestigt wird. Das heißt, der RU muß in dem Ausmaß religiöse, christliche und kirchliche Bindung bezwecken, wie die Schüler dazu im individuellen und im gesamtgesellschaftlichen Interesse bedürftig, fähig und willig sind.

Die Religionen sind aus ihrem Selbstverständnis von der religiösen Orientierungs- und Bindungsbedürftigkeit der Menschen überzeugt. Je weniger die Gesamtgesellschaft von dieser Ordnungs- und Bindungsbedürftigkeit überzeugt ist, desto weniger Interesse hat sie dementsprechend an einem konfessionell mitverantworteten RU im Rahmen der öffentlichen Schule, desto stärker werden dann je nachdem religiöse, christliche und kirchliche Bildung und Erziehung in den Bereich der von der Gesamtgesellschaft zu tolerierenden und zu integrierenden Gruppeninteressen zurückgedrängt. Sie werden dann immer mehr zur reinen Privatsache.

Die Kirchen müssen aber nicht nur im Gemeinwohlinteresse an diesem RU im Rahmen ihrer Möglichkeiten mitwirken, sondern gleichzeitig auch aus ihrem Eigeninteresse an einer angemessenen Verwirklichung der Religionsfreiheit, wenn sie überzeugt sind, daß eine schulische konfessionelle Erziehung besser geeignet ist, der Verwirklichung der Religionsfreiheit zu dienen, als der Verzicht auf solch einen Unterricht.

Dabei ist zu bedenken, daß das elterliche und abgeleitet davon das kirchliche Interesse an einer angemessenen Verwirklichung der Religionsfreiheit auch den Staat verpflichtet, der von den Eltern bzw. von den Schülern gewünschten schulischen religiösen Erziehung so weit Entfaltungsmöglichkeiten zu gewährleisten, wie das mit dem Gemeinwohl vereinbar ist. Tatsächlich verfolgt die Einrichtung des konfessionellen RU und des konfessionellen öffentlichen und privaten Schulwesens auch diesen Zweck.

So ist die bei uns bestehende Kooperation von Staat und Kirche bei der konfessionellen Erziehung bei gleichzeitiger deutlicher Unterscheidung des spezifischen Beitrags beider Seiten aus beiderseitigem Interesse entstanden. Sie hat sich bewährt und ist gegenüber der weitreichenden Trennung von Kirche und Staat wiederum im beiderseitigen Interesse vorzuziehen. Sie dient gleichermaßen dem Interesse von Staat und Kirche, wie sich sowohl an unserem Erziehungs- als auch an unserem Sozialwesen zeigt. Sie wirkt nämlich kontraproduktiven Spannungen zwischen Staat und Gesellschaft sowie zwischen unterschiedlichen weltanschaulichen Gruppierungen entgegen und trägt dazu bei, daß kirchlichem und weltlichem Extremismus sich abkapselnder fundamentalistischer und ideologischer Gruppierungen der Boden entzogen wird.

Konfessionsübergreifende Kooperation im RU bzw. Lockerung seiner konfessionellen Einbindung ist dementsprechend in dem Maß zu begrüßen, wie sie zur

Herbeiführung der Ziele des RU besser dient als der Verzicht auf sie. Die konkreten Voraussetzungen für solch eine zweckmäßige Kooperation hängen von mehreren Faktoren ab. Entscheidend für sie muß jedenfalls immer sein, ob mit dieser Kooperation der sittlich religiösen Beheimatung und Bindung der Schüler besser gedient wird als unter Verzicht auf sie. Deshalb wird die Entscheidung für sie unter Umständen dann unterschiedlich ausfallen, wenn die Voraussetzungen für sie anders sind.

2. *Korrelationsdidaktik*. Das Ziel dieses Unterrichts soll nach den Vorstellungen der Synode sein, die Schülerinnen und Schüler dazu zu befähigen, als Glied der Kirche in der Gesellschaft zu leben (2.5). Das heißt, sie sollen im Rahmen des Möglichen dahin geführt werden, daß sie sich mit der Gnade Gottes vernünftig und freiwillig auf einen kirchlich integrierenden Glaubensprozeß einlassen und daß sie sich möglichst aufgeklärt darum bemühen, ihr gesamtes religiöses und weltliches Leben aus dem kirchlichen Glauben zu gestalten.

Näherhin soll der RU dazu beitragen, die persönliche Identität der Schüler durch Auseinandersetzung mit dem Sinn von Religion im allgemeinen und des christlichen Glaubens im besonderen zu fördern, den Schülern eine hinreichende Kenntnis unseres kulturellen Erbes und unserer kulturellen Gegenwart zu vermitteln, soweit diese durch religiöse Traditionen, Praktiken und Überzeugungen mitgeprägt werden, und die Schüler zur kritischen und schöpferischen Mitwirkung an der menschenwürdigen Weiterentwicklung unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens und unserer Kultur zu befähigen.

Dieses Ziel soll didaktisch umgesetzt werden durch die sogenannte *Korrelationsdidaktik*. Die Synode prägte für sie die Kurzformel: „Der Glaube soll im Kontext des Lebens vollziehbar und das Leben soll im Licht des Glaubens verstehbar werden" (2.4.2). Sie ist aus theologischer Perspektive im wesentlichen der Versuch einer didaktischen Transformation der sogenannten anthropologischen Wende in der Theologie. Diese bahnte sich zunächst in der Théologie nouvelle an, im deutschen Sprachraum zunächst in den frühen Arbeiten von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner. Einen breiten Durchbruch fand sie schließlich insbesondere in der transzendentalen Theologie Rahners und neuerdings wieder verstärkt in der Theologie von Balthasars, und sie gewinnt in Absetzung von der essentialistischen Philosophie und auch Theologie des Mittelalters sowie von der Neuscholastik für das gesamte Verständnis der Theologie immer mehr Bedeutsamkeit. Im Unterschied zu dem mehr deduktiv geprägten Denkstil der Scholastik ist ihr Denkstil eher induktiv.

Diese anthropologisch gewendete Theologie ist der Versuch einer Aufarbeitung und Durchdringung der neuzeitlichen und speziell der existenz(ial)philosophischen Hinwendung zur Subjektstellung des Menschen in seiner Beziehung zur Wirklichkeit und speziell zu Gott. Sie bemüht sich, unter Berücksichtigung

der apriorischen Voraussetzungen und der existentialen Bestimmtheit des menschlichen Erkennens, Wollens und Handelns die heilsgeschichtliche Hinordnung des Menschen auf Gott im Prozeß der göttlichen Schöpfung und Offenbarung zu reflektieren, die heilsgeschichtliche Zuwendung Gottes zum Menschen im Prozeß der Schöpfung und Offenbarung sowie ihrer Vermittlung in der kulturellen und kirchlichen Überlieferung zu verstehen, und aus der Vermittlung dieser Überlieferung mit unserer existentiellen geschichtlichen Entfaltung und Situation den Sinn unserer Existenz im heilsgeschichtlichen Prozeß aus dem Glauben heraus zu deuten und zu verstehen und von da aus Orientierung für das Handeln in existentieller und heilsgeschichtlicher Perspektive zu finden.

Dieser kontextuell orientierten Theologie entspricht aus pädagogischer Perspektive das Konzept der kategorialen Bildung, das besonders auch von Wolfgang Klafki verfolgt wird. Ihm zufolge muß die Didaktik zwischen den Ansprüchen der objektiven Welt, dem materialen Anspruch der Sache und dem formalen Recht des Subjekts auf Selbstsein entsprechend seinen anthropologisch begründeten Bedürfnissen und Fähigkeiten vermitteln und dadurch kategoriale Bildung verwirklichen. Dabei geht es nicht um die bloße Reproduktion eines objektiven Bildungsideals, zum Beispiel des kirchlich institutionalisierten Christentums oder der staatlichen institutionalisierten Gesellschaft, sondern um die Befähigung der Schüler zu produktivem Umgang mit der Wirklichkeit.

Die nachsynodale Entwicklung

Diese Anforderungen der Synode an einen von der Kirche mitverantworteten und konfessionell gestalteten RU werden zunehmend mit der Begründung kritisiert und in Frage gestellt, die konfessionelle Beheimatung und Ansprechbarkeit sei bei zahlreichen Schülern und auch bei einer Anzahl von Lehrern zwischenzeitlich nicht mehr in dem Ausmaß vorhanden, wie der Synodenbeschluß annahm. Daraus ergibt sich:

1. Ein selbstlos an den Schülerbedürfnissen und -fähigkeiten orientierter und somit schülerzentrierter RU (man nennt das gegenwärtig gerne diakonischen RU) muß auf den Versuch einer ekklesialen Vereinnahmung der Schüler und somit auf Ekklesiozentrik verzichten; er darf demnach nicht mehr direkt die kirchliche Einbindung der Schüler zum Ziel haben. Er muß sich vielmehr auf die Lebenshilfe konzentrieren, die die Schüler zu einer ihren subjektiven Fähigkeiten und Bedürfnissen entsprechenden religionskundlichen Bildung und zu verantwortlicher Mitgestaltung der gesellschaftlichen Zukunft und zu einer elementaren religiösen Identitätsfindung konkret benötigen.

2. Die konfessionelle Orientierung des RU in der öffentlichen Schule muß neu bedacht werden. Dieser geht es zwar auch um individuelle Lebenshilfe, allerdings

im Rahmen des bildungstheoretischen Auftrags der Schule, demzufolge der Schüler zur aufgeklärten sowie zur kritischen und schöpferischen Mitwirkung an der gesamtgesellschaftlichen Zukunftsgestaltung befähigt werden soll. Dabei geht es angesichts unserer zunehmenden globalen Herausforderung vor allem um die Befähigung zur Teilnahme am sogenannten konziliaren Prozeß zur Bewahrung der Schöpfung vor einer ökologischen Katastrophe, zur Herbeiführung von weltweiter Gerechtigkeit für die sozial benachteiligten Völker und die diskriminierten Minderheiten mittels der Zurückführung der Gewalt durch Einsatz für einen umfassenden Frieden in weltweiter Koexistenz, Koordination und Kooperation. Damit stellt sich die Frage, ob dieser Unterricht angesichts der abnehmenden konfessionellen Einbindung der Schüler überhaupt noch konfessionell gestaltet werden muß.

Dahinter steht, daß die Individualisierung und Säkularisierung unserer Gesellschaft und damit auch der Schüler – etwa seit dem Umbruchsjahr 1968 – zunehmend schnell fortgeschritten sind. So ist die Situation der Schüler insgesamt viel differenzierter geworden. Der Anteil der Schüler, die religiös weniger sozialisiert oder kirchenfremd sind, hat erheblich zugenommen. Gleichzeitig gibt es mehr Schüler, die sich als Suchende bzw. Angefochtene oder auch als ungläubig betrachten (1.4 und 2.5.1). Dazu kommen immer mehr Schüler, die religiös überhaupt nicht sensibilisiert und indifferent sind. Eine beachtliche Gruppe von Schülern hat eine weitgehend hedonistische bzw. konsumistische Einstellung. Dazu kommen verschiedene andere Einstellungs- und Verhaltensmuster von Kindern und Jugendlichen, die alle darauf hinweisen bzw. dazu beitragen, daß man nicht mehr davon ausgehen kann, diese Schüler seien in einer christlichen Konfession beheimatet.

Darüber sollte allerdings nicht übersehen werden, daß nach wie vor zahlreiche Schüler kirchlich gebunden bzw. konfessionell ansprechbar sind. Ein Indikator dafür ist, daß die Verwaltung des Erzbistums Freiburg jüngst bekanntgeben konnte: Von über 293 000 katholischen Schülern im Bereich des Erzbistums Freiburg nahmen im Schuljahr 1992/93 etwa 95 Prozent am RU teil, 3,4 Prozent (9900) haben sich abgemeldet. Die Höchstzahl der Abmeldungen hatten die Berufsschulen (29,3 Prozent); es folgten die Gymnasien/Gesamtschulen (5,2 Prozent). Ein weiterer wichtiger Indikator für die kirchliche Einbindung einer beachtlichen Anzahl von Kindern und Jugendlichen sind die praktischen Erfahrungen in der Familien-, Schul-, Gemeinde- und Verbandsarbeit. Man muß unter diesen Umständen regional und lokal in einem recht unterschiedlichen Ausmaß mit einer konfessionellen Entfremdung der Jugend rechnen.

Tatsächlich führten die Veränderungen im gesellschaftlichen Bewußtsein und ihre Auswirkungen auf das konfessionelle Bewußtsein im allgemeinen und auf die konfessionelle Beheimatung einer großen Anzahl von Schülern im besonderen jedenfalls dazu, daß die Bedeutung der konfessionellen Orientierung des RU

immer fragwürdiger wurde. Infolgedessen wird bei der Gestaltung des RU von der Trias der konfessionellen Einheit von Lehre, Lehrern und Schülern teilweise nicht mehr so ausgegangen, wie es der Synodenbeschluß noch forderte. Das zeigt sich u. a. daran, daß insbesondere in Grund-, Sonder- und Berufsschulen sowie in den Oberstufen der Gymnasien und vor allem in den neuen Bundesländern im schulischen RU immer mehr Schüler konfessionsübergreifend bzw. konfessionsunabhängig angesprochen werden.

Der gegenwärtige Stand der Diskussion

Angesichts dieser Entwicklung war es naheliegend, daß die bischöfliche Kommission für Bildung und Erziehung Mitte März 1993 ein hochkarätig besetztes Symposion „RU zwanzig Jahre nach dem Synodenbeschluß" abhielt. Es ist jetzt als Arbeitshilfe 111 des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz dokumentiert, die dem Vernehmen nach aber nicht die kontroverse Diskussion deutlich wiedergibt, die bei dem Symposion stattfand.

1. *Diakonischer Religionsunterricht als Fortschreibung der Korrelationsdidaktik.* Im Zusammenhang mit der zunehmenden kirchlichen Entfremdung zahlreicher Schüler wurde vor allem nachdrücklich darüber diskutiert, wie künftig mit der Forderung der Synode umzugehen sei, die Schüler dazu zu befähigen, als Glied der Kirche in der Gesellschaft zu leben (2.5). Als eindeutiges Ergebnis dieser Diskussion ist festzuhalten, daß eine Rückkehr zu einer verkündigungstheologisch orientierten Katechese nicht als Heilmittel zur Überwindung kirchlicher Entfremdung anzusehen ist. Man forderte vielmehr überwiegend eine – auf den zwischenzeitlich vertieften bzw. weiter verbreiteten theologischen und religionspädagogischen Erkenntnissen aufbauende – Fortschreibung der synodalen Korrelationsdidaktik oder teilweise wohl sogar eine Ablösung dieser Korrelationsdidaktik durch einen didaktisch anders konzipierten diakonischen RU.

Für die Forderung nach der Fortschreibung der Korrelationsdidaktik war vor allem das vertiefte und weitverbreitete theologische Bewußtsein maßgeblich, daß angesichts des rasanten gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchs, den wir in oft atemberaubender Weise erleben, eine glaubwürdige Vermittlung des Glaubens in die Gegenwart eine sehr beschleunigte, weitreichende und komplexe Fortschreibung der Glaubenstradition erforderlich macht. Die vielen neuen Probleme und Fragen, die die Gegenwart aufwirft, können nämlich mit Antworten, die die Tradition auf die Probleme von gestern fand, nicht angemessen beantwortet werden.

Aufgrund dessen hat sich auch in der Kirche noch deutlicher, als es im Synodenbeschluß bereits der Fall ist, die Einsicht durchgesetzt, daß der Glaube in

Lehre und Bekenntnis immer nur im Fragment zur Geltung kommt. Erich Feifel zieht daraus für den RU die Konsequenz:

„Wenn (freilich) die erfahrungsbezogene und lebensbegleitende Dimension des RU nicht nur weiter Geltung behalten, sondern verantwortbar weiter entwickelt werden soll, dann muß der RU einen Zugang zum Glauben ermöglichen, der altersspezifisch jeweils das Ganze im Fragment zur Geltung bringt. Glaube ist deshalb fragmentarisch, weil er von Menschen geglaubt wird, die diesen Glauben im Horizont ihrer Erfahrungen – und nicht jenseits davon – leben. Er ist ganzer Glaube im Hinblick auf sein Ziel: Gott, der Vater aller. Und er ist ganzer Glaube, weil er den ganzen Menschen einfordert. Fragmentarisch aber ist der Glaube, weil er lebensbegleitend in ein je volleres Verständnis überführt werden will. Er ist nie abgeschlossen und bedarf zeitlebens des Wachstums im konkreten Lebensraum" (Arbeitshilfe 111, 91).

Die von verschiedenen Seiten immer wieder erhobene Forderung, daß im RU das gesamte Glaubensgut unverkürzt und im Einklang mit dem kirchlichen Lehramt weitergegeben werden müsse, erweist sich angesichts dieser Situation für viele Religionspädagogen als immer fragwürdiger. Sie sehen sich vielmehr verstärkt vor die Herausforderung gestellt, den Schülern zu vermitteln, wie das objektivierte fragmentarische Glaubensverständnis – das, was geglaubt wird – auf den Glauben als Ganzes – der, dem geglaubt wird – ausgerichtet ist.

Angesichts der Glaubens- und Kirchenferne der Schüler wurde in diesem Zusammenhang sehr nachdrücklich betont, daß der RU wesentlich verstärkt eine diakonische Orientierung erhalten müsse. Unter diesem Stichwort will man zumindest gegen mögliche bzw. tatsächliche Fehlentwicklungen des RU Stellung nehmen, die dann entstehen, wenn der RU nicht hinreichend schülerzentriert ist, wenn er also nicht so gestaltet wird, daß er selbstlos ganz darauf ausgerichtet ist, der religiösen Entfaltung der Schüler nach ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen zu dienen. Das geschieht, wenn der RU zur Proselytenmacherei dadurch mißbraucht wird, daß er nicht die freie religiöse Selbstbestimmung der Schüler fördert, sondern so gestaltet wird, daß er in manipulativer Weise eine ekklesiale Vereinnahmung der Schüler versucht.

Gleichzeitig möchte man sich mit diesem Stichwort vom diakonischen RU gegen Mißverständnisse bzw. Unzulänglichkeiten der Korrelationsdidaktik abgrenzen. Man möchte verhindern, daß religiös (noch) nicht aufgeschlossene Schüler in einer sie überfordernden und deshalb sie an der Entfaltung einer befreienden Gläubigkeit behindernden Weise mit katechetischen Aussagen und moralischen Forderungen indoktriniert werden. Man will sich damit von der von restaurativen Kräften immer wieder erhobenen Forderung abgrenzen, daß im RU wieder verstärkt das traditionelle Glaubensgut einschließlich der herkömmlichen Sittenlehre unverkürzt und in völliger Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt weitergegeben werden müsse, wie es zum Beispiel neuerdings im Katechismus der katholischen Kirche in extenso dargestellt wurde. Man befürchtet nämlich, daß dadurch viele Schüler an der ihnen möglichen Entfaltung echter Gläubigkeit eher gehindert statt in ihr gefördert werden. Dann besteht nämlich

die Gefahr, daß die Schüler in theologisch unzulässiger Weise auf ein scheinbar feststehendes und scheinbar nicht weiter interpretationsbedürftiges Glaubensverständnis festgelegt werden sollen. Sofern die Schüler dieser Indoktrination erliegen, würde dann die weitere Gefahr entstehen, daß sie sich in einer fundamentalistischen Einstellung von anderen polemisch abgrenzen und die eigenen konfessionellen Anschauungen in unzulässiger Weise verabsolutieren. Ihre Religiosität würde so totalitäre Züge annehmen und ihre Konfession degenerieren.

Deshalb sollten entsprechend den neueren religionspädagogischen Einsichten über die Stufen des Lernprozesses Glaubensstufen konsequenter Lebensstufen zugeordnet und kategorial miteinander vermittelt werden. Dazu ist es nötig, die biografisch-lebensgeschichtlichen Erfahrungen zu beachten und den RU – soweit nötig – in den Dienst der religiösen Alphabetisierung der Schüler zu stellen. Dadurch sollen die Schüler in die Lage versetzt werden, eine religiöse Erfahrungsfähigkeit und Erfahrungskompetenz zu gewinnen, die es ihnen ermöglicht, im Licht des bleibenden Geheimnisses des sich uns zuwendenden Gottes Leben, Wahrheit und Sinn zu vernehmen und zu empfangen.

Dazu wird es näherhin unter anderem als besonders nötig angesehen, im RU Religion in einer Weise zur Sprache zu bringen, durch die das expressive Potential und die „Fragehaltigkeit" religiöser Zentralbegriffe besser zum Tragen kommt. So sollen die Schüler dazu befähigt werden, den religiösen, über sich selbst hinausweisenden Gehalt von Symbolen und Metaphern in erhellender Weise zu erfassen. Es ist auf ein Mißverständnis der Korrelationsdidaktik oder auf ihre falsche Anwendung zurückzuführen, wenn befürchtet wird, daß sie bei der Wahrnehmung dieser Aufgabe im Alltag scheitern könnte, wenn es bei ihr gar nicht zu den Fragen kommt, in denen Gott alltägliche Selbstgewißheiten anfragt und heilsam in Frage stellt. Korreliert wird nämlich nach dem Selbstverständnis der Korrelationsdidaktik mit dem sich uns zuwendenden Gott, der auch noch in dieser Zuwendung geheimnisvoll bleibt und unser Begreifen übersteigt. Genau diese Auseinandersetzung mit Gott, deren Unterbleiben befürchtet wird, ist mit der Aussage gemeint, daß im Glauben, zu dem das Korrelieren einen Zugang erschließen will, subjektabhängig – zum Beispiel altersspezifisch, aber auch problemspezifisch – jeweils das Ganze im Fragment zur Geltung kommt. Die Forderung nach Fortschreibung der Korrelationsdidaktik, die mit dem Ruf nach einem diakonischen RU oft angesprochen wird, meint demnach nichts anderes, als daß das eigentliche Anliegen dieser oft mißverstandenen und überforderten Didaktik aufgegriffen und in differenzierter Weise als lebensbegleitender RU weiterentwickelt werden soll, der „Lebenshilfe aus den Impulsen des christlichen Glaubens" ist (so der Deutsche Katecheten-Verein und J. Werbick: Arbeitshilfe 111,48).

2. *Ein die Korrelationsdidaktik ablösender diakonischer Religionsunterricht.* Umstrittener wird die diakonische Ausrichtung des RU allerdings in dem Maß,

wie dieser Unterricht nicht mehr primär als ein Unterricht verstanden wird, in dem den Schülern Hilfe zur Findung ihrer religiösen Identität geleistet werden soll, sondern dieser Zielsetzung gegenüber die Vermittlung religionskundlicher Kenntnisse und sozialer Kompetenz in den Vordergrund tritt, vor allem zur Entfaltung der Fähigkeit zu kommunikativer Auseinandersetzung mit den globalen Zukunftsaufgaben, wie sie gerade auch nach der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas erfolgen soll. Je stärker nämlich die Zielsetzung der Hilfe bei der religiösen Identitätsfindung zurücktritt, desto weniger braucht dieser RU als konfessionell mitverantworteter für ihn freiwillig gebende Lehrer und freiwillig an ihm teilnehmende Schüler gestaltet zu werden, desto mehr müssen die Schüler aber auf schulische Hilfe bei ihrer religiösen Selbstfindung verzichten. Das bedeutet aber, daß die Schule um so weniger ihre dem gesamtgesellschaftlichen Interesse dienende Verantwortung für diese Hilfe wahrnehmen würde.

Problematisch ist weiter vor allem, wenn die Konfessionen oder Glaubensgemeinschaften, die für die Gestaltung des RU mitverantwortlich sind und zu deren RU sich die Schüler bzw. deren Eltern entschieden haben, sich in diesem RU mit ihrem inneren Anspruch nicht mehr genügend authentisch zur Sprache bringen können. Dann wird nämlich das Ziel der Hilfe zur Findung religiöser Identität und ihr didaktischer Gehalt immer vager und so desto anfälliger für versteckte ideologische Indoktrination im Namen einer vagabundierenden, vielleicht sogar verrotteten, jedenfalls einer schwer faßbaren Religiosität. Für die Hilfe bei der religiösen Identitätsfindung dieser Art müssen immer mehr die einzelnen Lehrer ganz individuelle Verantwortung übernehmen; ebenso könnte sich mit diesem Unterricht die Gesamtheit der teilnehmenden Schüler immer weniger identifizieren.

Fragwürdig wird das Konzept des diakonischen RU demnach desto mehr, je weniger er als differenzierende und erweiterte Fortschreibung des als korrelationsdidaktisch konzipierten und eindeutig konfessionell mitverantworteten RU verstanden wird und je mehr dieser Unterricht die Korrelationsdidaktik und die eindeutige kirchliche Verantwortlichkeit aus dem RU verdrängen will. Je mehr dieser Unterricht sich als diakonischer Dienst versteht, der nach Möglichkeit alle Schüler gleichermaßen ansprechen und zu dessen Inanspruchnahme verpflichten will, desto mehr müßte er fairerweise in dem Maß auf eine bestimmte konfessionelle Orientierung verzichten, wie diese konfessionelle Orientierung nicht von allen an diesem Unterricht Beteiligten bejaht wird. Das heißt, je stärker der RU für eine heterogene Lehrer- und Schülerschaft konzipiert wird, desto allgemeiner muß er in der religionspädagogischen Zielsetzung und desto blasser und unverbindlicher muß er in konfessioneller Hinsicht werden.

Wer solch einen Unterricht als den angemessenen RU für die öffentliche Schule in der nachchristlichen Gesellschaft anstrebt, sollte bedenken, daß diese Gesellschaft – ob sie nun als schon bestehend oder erst als bevorstehend angese-

hen wird – keinesfalls als eine weitreichend areligiöse gedeutet werden sollte. Sie wird allenfalls eine mit einer sehr pluralen und oft wenig geformten und vagabundierenden Religiosität sein. Die Hinordnung auf Religion ist nämlich ein Existential des Menschen, mit dem er in unterschiedlichen individuellen und sozialen Kontexten nur unterschiedlich umgeht. Und sie ist ein Existential, das den Menschen dazu nötigt, zu ihm frei Stellung zu nehmen und es produktiv zu gestalten.

Deshalb werden auch in Zukunft gerade die religiös besonders ansprechbaren und konfessionell gebundenen Schüler aus einem RU für alle innerlich und – soweit sie können – äußerlich auswandern, wie die bisherigen Erfahrungen im In- und Ausland deutlich zeigen. Ebenso werden aber auch die religiös wenig ansprechbaren Schüler gerade in einem solchen RU nach den bisherigen Erfahrungen und voraussichtlich auch in Zukunft wenig Hilfe bei der Entfaltung einer religiösen Identität finden. Der in der Hinsicht sehr allgemein oder sehr plural auf religiöse Selbstfindung hingeordnete Unterricht ist nämlich in aller Regel für viele Schüler wenig geeignet, die Hinordnung auf eine lebendige und hinreichend geformte Religiosität konkret zu fördern. Es erscheint somit als sehr fragwürdig, von diesem Unterricht hinsichtlich der religiösen Identitätsfindung mehr oder genausoviel zu erwarten wie vom konfessionell gebundenen RU. Dieser Unterricht hat nämlich von sich aus eine Dynamik, die Schüler – im Hinblick auf die Notwendigkeit, sich auf die den Religionen innewohnenden Ansprüche und Verbindlichkeiten entscheiden zu müssen – entweder zu unterfordern oder bei zunehmender Konfrontation mit dem religiösen Pluralismus zu überfordern.

Schließlich muß man auch zur Kenntnis nehmen, daß einzelne Religionslehrer diesen RU zu unverantwortlicher religiöser Manipulation eher mißbrauchen können als konfessionell eingebundene Religionslehrer, weil religiöse Manipulation bei dieser Art diakonischen RU schwerer als solche bestimmbar und kontrollierbar ist als im hinreichend eindeutig konfessionellen RU, der umgekehrt eher der Gefahr einer unzulässigen konfessionellen Vereinnahmung ausgesetzt ist. Angesichts des weitverbreiteten Verantwortungsbewußtseins der Lehrer ist diese Gefahr der religiösen Manipulation durch religiöse Unterweisung allerdings wohl nicht allzu groß einzuschätzen.

Trotz der Fragen, die der anders als der korrelationsdidaktisch verstandene diakonische RU aufwirft, wurde auf dem Symposion der Kommission für Bildung und Erziehung der Deutschen Bischofskonferenz die Berechtigung der kirchlichen Mitverantwortung für den RU an öffentlichen Schulen nicht in Frage gestellt. Man hielt an ihr vielmehr einhellig oder doch wenigstens in großer Mehrzahl fest und verlangte nur, die nicht realisierten juridischen Möglichkeiten der Auslegung von GG 7.3 zu überprüfen, die eine Legalisierung praktizierter Formen der ökumenischen Kooperation im RU gestatten.

Der bei dem Symposion in geballter Form vorhandene religionspädagogische Sachverstand wurde aber nicht dazu genutzt, bildungstheoretisch und bildungs-

praktisch direkt und prinzipiell zu erörtern, warum der RU an den öffentlichen Schulen noch als konfessioneller Unterricht auf freiwilliger Basis entsprechend GG 7.3 fortgesetzt und nicht durch einen konfessionsunabhängigen, für alle Schüler verpflichtenden RU ersetzt werden soll. Das ist nicht nur angesichts der Situation vor allem in den neuen Bundesländern erstaunlich, sondern auch aus dem Grund, daß nachdrücklich eine (verstärkt) diakonische Ausrichtung des schulischen RU und eine deutliche Aufwertung und Ausweitung des kirchlichen RU in den Gemeinden gefordert wurde. Wenn diese Erörterung nicht nachgeholt und nicht auf hinreichend breiter Ebene geführt wird, ist wohl mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß die Entkonfessionalisierung des RU an den öffentlichen Schulen weiter fortschreitet und daß der konfessionell gestaltete RU zunehmend in den Bereich ausschließlich kirchlicher Verantwortung gelegt wird, ohne daß die Auswirkungen dieser Entwicklung sowohl für das öffentliche Schulwesen als auch für das kirchliche Bildungswesen hinreichend bedacht werden. Der RU könnte unter diesen Umständen in absehbarer Zeit tatsächlich an einem Scheideweg stehen. Werden dann für die Entscheidung über den vorzuziehenden Weg die Fähigkeit und der Wille ausschlaggebend sein, den Schülern in selbstloser Weise zu helfen, daß sie in verantwortlicher Weise ihre eigene religiöse Identität entfalten?

Ottmar Fuchs

Gottesdienstübertragungen im Fernsehen

Verschiedentlich hat sich Johann Baptist Metz in der letzten Zeit zum „religiösen Kult im Fernsehen" geäußert[1]. Ich beziehe selbst eine, wenn nötig auch heftige medienkritische Position[2], doch habe ich in den verschiedenen Auseinandersetzungen insbesondere der 80er Jahre gründlich gelernt: Die „Medien" oder das „Fernsehen" sind höchst komplexe soziale und institutionelle Gebilde, in denen viele Menschen tätig sind, die meisten von ihnen mit hochqualifizierten Kompetenzen und zum größeren Teil auch mit eigenen inhaltlichen Optionen und ethischen Vorstellungen. Ebenso komplex ist der Begriff der „Zuschauer" oder des „Publikums", von der Wirkungsproblematik und der schwierigen Wirkungsforschung ganz zu schweigen. Auch gibt es sicher eine Art von Liturgie im Fernsehen, die mich alles andere als begeistert, vor allem in der Kategorie besonders festlicher Anlaßgottesdienste, die leicht zum Medienspektakel verkommen. Ähnliche Bedenken gelten gegenüber Retortenmessen, die in Fernsehstudios lediglich für das Fernsehpublikum produziert werden, möglicherweise noch „aus der Dose" als Videos vermarktet[3].

Bezüglich zeitgleicher Gottesdienstübertragungen jedoch, die normale Sonntagsgottesdienste aus real existierenden Gemeinden über den Bildschirm bringen (und auf solche Gottesdienstübertragungen soll sich die Diskussion dieses Beitrags beschränken), kann nicht mit der gleichen vernichtenden Kritik reagiert werden. Man muß auch hier profilierter differenzieren, als Metz es sich in seinem Rundumschlag leistet, der übrigens so tut, als hätte es insbesondere in der praktischen Theologie (Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie) vornehmlich Mitte der 80er Jahre nicht bereits eine heftige Diskussion mit diversen Publikationen gegeben. Wie dem auch sei: Anlaß genug, wieder mal genauer hinzuschauen.

Meine Kritik an Metz ist nicht nur inhaltlich motiviert, sondern bezieht sich auch auf seine Methode. Ich will den Vorwurf gleich vorweg formulieren: Ich bin erschrocken über die Subjektvergessenheit eines Theologen, dem ich während meines Theologiestudiums Anfang der 70er Jahre die ersten Gehversuche in einer Theologie verdanke, die sich am (insbesondere leidenden) Subjekt orientiert, insofern auch und gerade die systematische Theologie die Erfahrungen der Menschen zum Ausgangspunkt ihrer konzeptionellen Überlegungen macht[4]. Ich habe den Eindruck: Da werden durchaus eindrucksvoll formulierte Positionen derart deduktionistisch auf die Realität bezogen, daß die betroffenen Subjekte nichts zu melden haben, weder die Zuschauer noch die Fachleute in den Medien[5]. Ein sol-

ches Verhalten bekämpfe ich bei den reaktionären Teilen der Kirche eigentlich als Dogmatismus und Integralismus. Ideologiekritik wird selbst zur Ideologie, wo sie sich nicht auf die Fugen und Unterschiede in der Realität bezieht. Denn auch auf diese Weise wird die Praxis für die Theorie instrumentalisiert.

Sollte tatsächlich zutreffen, was P. Suess kürzlich in einer Kritik der blinden Erfahrungsfelder der „politischen Theologie" geschrieben hat: „Aufgrund der Erfahrungsarmut im Umgang mit den Anderen, die sich im Erkennungs- und Erinnerungsversuch zeigt, können diese weder durch die diachronische Beschwörung noch durch die systematische Ausleuchtung auf den Bildschirm unseres Bewußtseins gebracht werden."[6] So müßte sich jede Theologie mit angeblich universalem Anspruch erst durch das Hinhören auf die Worte der Betroffenen zügeln und über ihre eigene Partialität sowie über ihre defizitäre Beziehung zu anderen Partialitäten (hier zu den Erfahrungen von Menschen im Medienbereich) sowie über ihr eigenes Bild (das sie sich von den anderen macht) aufklären lassen.

Nur an einer Stelle kommt bei Metz eine Betroffene zu Wort: „Von meiner Mutter habe ich dies gelernt: Es gehört zum Altwerden im Glauben, daß man annehmen lernt, nicht mehr ‚dabeisein' zu können, daß man auf das kultische Miteinander verzichten lernt."[7] Diese biographische Erinnerung beeindruckt sehr als Zeugnis einer bestimmten tiefen Spiritualität des Altwerdens. Sie kann aber nur als singuläre Illustration (auch nicht als empirischer Beleg) für eine Selbsteinschränkung gelten, deren Generalisierung in größeren Zusammenhängen höchst gefährlich ist. Denn die Tatsache, daß ältere Menschen (gilt dies auch für behinderte Menschen?) nicht mehr „dabeisein" können und zu Partizipationseinbußen gezwungen werden, ungeschützt zu rechtfertigen, unterstützt genau jene Mentalitäten und Tendenzen, welche die älteren Generationen progressiv aus den ausschlaggebenden gesellschaftlichen Arbeits-, Lebens- und Entscheidungsbereichen ausgliedern. Außerdem kann ein solcher Verzicht am Dabeisein nicht verordnet werden, sondern muß der Entscheidung der betreffenden Menschen selbst überlassen bleiben. Auch wollen „wenigstens" beim Kult – und wenn auch nur über das Fernsehen – nicht wenige dabeisein, um von da aus besser darauf verzichten zu können, was ihnen die Funktionsverluste im Alter ohnehin schon vorenthalten.

Wer sind die Zuschauer?

Im Anschluß von Karl Rahner schreibt Metz, daß die Feier der Eucharistie „ein bevorzugter Gegenstand jener metaphysischen Scham (sei), die es verbietet, dieses Ereignis einer beliebig gestreuten und unbeteiligten Öffentlichkeit zugänglich zu machen"[8]. Dieser Satz mag auf alles andere zutreffen, nur nicht auf das Publikum von Meßübertragungen. Denn hier handelt es sich um eine relativ homogene Zuschauergruppe, für die besonders zwei Merkmale signifikant sind: fortgeschrit-

tenes Alter und hohe kirchliche Identifikation[9]. Es handelt sich also um ältere bzw. kranke und stark behinderte Menschen, die zu einem hohen Prozentsatz zur Kirche gehen würden, wenn es ihnen denn möglich wäre. Diese Sendungen werden also gerade nicht von einer „beliebig gestreuten und unbeteiligten Öffentlichkeit" abgerufen, sondern selektieren ihrerseits eine unbeliebige und höchst beteiligte Öffentlichkeit vorübergehend oder dauerhaft verhinderter, also potentieller Kirchenbesucher. Umgekehrt nimmt diese Gruppe nicht deswegen am Fernsehgottesdienst teil, weil sie nicht zur Gottesdienstgemeinde gehen will, sondern: sie würden dorthin gehen, wenn sie könnten. Durch Gottesdienstübertragungen wird also „der reguläre Kirchenbesuch ... nicht in Mitleidenschaft gezogen"[10].

Hier zeigt sich einmal mehr, wie ausschlaggebend die genauere Wahrnehmung der Wirklichkeit ist, auf die man theologische Aussagen bezieht, damit letztere nicht die unterschiedsreichen Erfahrungen unterschiedslos unter sich begraben. Wenn sich also weder Außenstehende noch distanzierte Christen in einer größeren Anzahl bei den Gottesdienstübertragungen zuschalten, dann handelt es sich um eine Personengruppe, die eine andere ekklesiologische Bewertung verdient. Hier ist eben nicht das Medium die Botschaft, sondern eine schon bestehende Botschaftsbeziehung bemächtigt sich des Mediums. Die Betreffenden feiern den Gottesdienst, als ob sie direkt dabei wären. Und sie können dies, weil viele von ihnen früher dabei waren und sehr wohl, ihre biographische Erinnerung einbringend, darum wissen, was hier am Geheimnis der Kirche geschieht.

Dies ist um so mehr der Fall, als sich die Verantwortlichen des Fernsehens tatsächlich als „Vermittler" sehen, die den Gottesdienst einer Gemeinde „durch die Wahl geeigneter Mittel möglichst unverfälscht" übertragen. „Konkret heißt das: Die Gemeinde ist Ausgangspartner, sie bestimmt Inhalt und Gestaltungselemente." Strenggenommen handelt es sich also nicht um eine Sendung des Fernsehens, sondern um eine Übertragung im Fernsehen[11].

Diese spezifische Zielgruppe stellt sozusagen eine eigenständige „Subkultur" in der herrschenden Gesamtkultur des Fernsehens dar und betreibt damit die Wirkung einer Intervention. G. Baum weist auf solche realen und bereits realisierten Möglichkeiten der Intervention hin, indem er gerade nicht von einer monolithischen Sicht der Medienkultur ausgeht, sondern darin, wie in der Gesamtkultur auch, kontrastive „Schichten und Trends" unterscheidet. „Hier eröffnet sich die Möglichkeit zur Intervention. Denn ein Kommunikator – z.B. ein Christ –, der einen Blick auf die Dinge hat, der dem kulturellen Zeitgeist widerspricht, kann sehr wohl eine Position einnehmen, in der er die Entscheidungen über Medienpolitik, Programme und Inhalte beeinflußt."[12] Und ich möchte hinzufügen: in der er seine eigene Rezeption gestaltet. Dann formuliert G. Baum einige Sätze, die fast als kritische Erwiderung auf den Beitrag von Metz im gleichen Heft zu lesen sind: „Radikale Christen neigen zu der Behauptung, daß die Geschichten und die Symbole zur heutigen Kultur ausnahmslos von der Ideologie der Herrschaft ge-

prägt seien ... ich möchte dagegenhalten, daß die Radikalen einer solch verallgemeinernden Verurteilung widerstehen sollten. Hier wird die liberal-christliche Perspektive wichtig: Gott ist immer schon gegenwärtig und wirksam unter den Menschen, selbst bevor das Wort der Kirche sie erreicht." [13]

Letztlich geht es um eine theologisch vertretbare Beziehung zu einer vorhandenen Praxis und Erfahrungswirklichkeit. Selbst wenn man es wollte, kann man nicht mehr die kirchlichen Entscheidungen der 50er und 60er Jahre beschmollen, die damals gegen den Einspruch berühmter Theologen (Rahner, Guardini, Münster, auch Pieper) die Fernsehübertragungen von Gottesdiensten förderten. Die Praxis dieser Übertragungen ist nun einmal eine „vorgegebene Tatsache" [14], der man nicht mehr mit dem Anspruch des Kahlschlags begegnen kann: Was angeblich theologisch nicht hätte entstehen dürfen, darf auch Jahrzehnte danach nicht sein! Dabei geht es nicht um die platte Akzeptanz der Normativität des Faktischen, aber doch sehr wohl um die Norm, sich auf das Faktische zu beziehen und entsprechend zu intervenieren (etwa im Kampf gegen kapitalistische Vermarktung und Instrumentalisierung für spektakuläre Unterhaltungszwecke).

Bei aller strukturellen Problematik gilt auch im Medienbereich der Satz: Was nicht angenommen wird, wird auch nicht für die heilende und kritische Botschaft des Evangeliums zugänglich. Gerade an der Art und Weise, wie Gott mit der gefallenen Schöpfung und den sündigen Menschen umgeht, wie er sich nicht zurückzieht, sondern zum Gegensätzlichen seiner selbst immer wieder Beziehung aufnimmt, kann analog in etwa abgelesen werden, wie sehr wir Christen uns in dieser Welt keine defätistischen Einstellungen hinsichtlich der „Umwelt" (besser: Inwelt) leisten können. Schließlich handelt es sich bei denen, die Gottesdienstübertragungen mitfeiern, um eine Frömmigkeit, die sich aus der gläubigen Mitdabeisehnsucht des Volkes herausgebildet hat. Mit dieser Volksfrömmigkeit, die sicher auch ihre Ambivalenzen hat, ist wohl genauso respektvoll umzugehen wie lateinamerikanische Theologen es (oft erst im nachhinein) bezüglich des Volkes gelernt haben, das in den Basisgemeinden seine nicht nur christliche, sondern auch kulturelle Kraft behauptete [15].

Teilnahme

Die Frage, welche theologische Qualität der persönlich mitfeiernden Teilnahme mittels des Mediums der Meßübertragung zukommt, hat man bereits vor Jahren in mehreren Publikationen diskutiert [16]. Die ganzheitliche Selbsterfahrung der Teilnehmenden wird in der Regel die sein, daß sie „irgendwie" eine Messe mitgefeiert haben. Sakramententheologisch wird eine solche Teilnahme (die immerhin mit dem Recht auf und der Pflicht zur Eucharistie am Sonntag zu tun hat) wohl in Analogie dazu zu entwickeln sein, was man früher „geistige Kommunion"

nannte, wenn man nicht zur Kommunion ging[17]. Wenn man nun der Annahme zustimmt, daß der im Sakrament gegenwärtige Christus mit dieser angedeuteten Selbsterfahrung der Betenden etwas zu tun hat, indem er sich auch auf deren Teilnahme bezieht, dann entsteht eine „Korrelation zwischen der gottesdienstlichen Gemeinde und den Fernsehzuschauern, die geistig-geistlich dabei sind und nicht nur einer illusorischen Annahme erliegen, sondern so in das Gnadenwirken Gottes real einbezogen werden" [18].

Mit M. Böhnke darf man vielleicht mit aller Vorsicht sogar vermuten, daß es von der Innendynamik der Eucharistiefeier heraus so etwas gibt wie eine Tendenz zur ansatzhaft sakramentalen Teilhabe[19]. Und diese geistliche Teilnahme und Teilhabe ist viel, vor allem wenn man sie mit der Vorstellung der Kirche als mystischen Leib Christi verbindet und von daher die Heilswirksamkeit von Sakramenten auch dann entwirft, wenn die eigentliche sakramentale Teilnahme defizitär sein sollte[20]: „ecclesia supplet!" Hier wäre auch verstärkt darüber nachzudenken, inwiefern nicht die theologische Vorstellung von der Eucharistiefeier als Sakrament der Einheit auch für das Verhältnis von lokaler Gottesdienstgemeinde (die sich für die Übertragung zur Verfügung stellt) und „Zuschauergemeinde" zu entfalten wäre.

Immerhin hat die Gegenwart Christi in der Eucharistiefeier eine herausragend gemeinschaftsstiftende Qualität, auch über die Grenzen von Teilnahmedefiziten hinaus. Letztere gibt es nicht zuletzt auch in der Gottesdienstgemeinde: Wenn jemand in einem vollbesetzten Dom hinter einer Säule zu stehen kommt, sieht er nichts; manche hören auch nicht gut. Sie alle gehören zur Gemeinde. Auch ist die Erfahrung der Gottesdienstgemeinschaft als solcher oft nicht sehr ausgeprägt. Viele Gottesdienstbesucher kennen sich genausowenig wie die Zuschauer eines im Fernsehen übertragenen Gottesdienstes. Diese Bemerkungen sollen jetzt nicht die qualitativen Unterschiede in der Eucharistieteilnahme zwischen Gottesdienstgemeinde und Zuschauer verwischen, sondern nur andeuten, daß in keinem Fall von perfektionistischen Vorstellungen auszugehen ist. Vieles, was im Zusammenhang der Gottesdienstübertragungen zu diskutieren ist, ist bereits ein Problem der feiernden Gemeinde selbst[21].

Selbstverständlich hat das Fernsehen als solches keine gnadentheologische Wirkung, sondern nur die jeweils gefeierte heilige Messe. Es ermöglicht aber die Beziehung zu diesem Geschehen. Es gibt gestufte Teilnahmemöglichkeiten, die innerhalb der qualifizierten Teilnahme am Sakrament bleiben. Ich bin mir nicht sicher (und in diesen Fragen hätte die systematische Theologie weiterzuforschen), ob sich die Fernsehteilnahme noch innerhalb dieses Radius befindet oder nur in dessen Einzugsbereich. Immerhin will ich wenigstens die Frage gestellt haben: Hat eine Fernsehteilnahme, in der vom Selbstbewußtsein der Betreffenden her am Sakrament teilgenommen wird, nicht auch einen objektiven Widerpart im sakramentalen Geschehen selbst? Ist eine solche Teilnahme nicht ähnlich zu beur-

teilen wie die Mitfeier einer Messe in einem Nachbarsaal, weil die Kirche überfüllt ist, von dem aus nichts zu sehen ist, sondern nur über den elektronischen Hörtransfer Entsprechendes zu vernehmen ist? Mit dem Unterschied, daß zwar die Entfernung bei Fernsehübertragungen größer ist, aber man in der Übertragung wenigstens hört und sieht? Dann könnte man die technische Vermittlung als Radiuserweiterung der Teilnahme an der Eucharistiefeier denken, wenn auch in einem abgestuften Grad der qualifizierten Teilnahme.

Solche Abstufungen sind immer dann gegeben, wenn eine tatsächlich „physische" Kommunikation sowohl mit den mitfeiernden Menschen wie auch in der Kommunion mit Christus nicht möglich ist bzw. nicht realisiert wird. Beides kann aber auch bei Gläubigen der Fall sein, die in der Gottesdienstgemeinde mitfeiern. Denn das Alleinsein der Fernsehrezipienten kann nicht für sich allein dagegen ins Feld geführt werden, weil auch viele Gottesdienstbesucher eigentlich „allein" auf die Eucharistie konzentriert sind und weniger Gemeinschaftserfahrung als Gotteserfahrung suchen. Vielleicht ist das entscheidendere Kriterium doch prinzipiell in der Teilnahme am Mahl, also an der Kommunion, festzumachen. Dann ist es eher ein qualitativer Unterschied, ob man am eucharistischen Mahl teilnimmt (und damit im gemeinsamen Hingehen zum Tisch des Herrn auch ansatzhaft Gemeinschaft mit anderen erlebt) oder ob man, sei es in der Gottesdienstgemeinde, sei es in der Fernsehgemeinde, nicht kommunizierend teilnimmt, als die Alternative zwischen letzteren beiden.

Im vielfältigen Medienverbund

Metz äußert den Verdacht, daß die Elektronik der Eucharistieübertragungen „immer mehr ersetzen soll, was gerade gegenüber Alten und Kranken an persönlicher Begegnung und Kommunikation pastoral gefordert wäre" [22]. Hinsichtlich dieses Verdachts kann man Metz einigermaßen beruhigen, jedenfalls was die hier diskutierten sonntäglichen Gottesdienstübertragungen anbelangt. Einmal durch die Information, daß die reale Zielgruppe selbst die Übertragungen nicht etwa in diesem Sinn nach eigenem Belieben ersatzweise gebraucht. Sie nutzen dieses Angebot nicht deswegen, weil es ein Ersatz für die direkte Teilnahme wäre, sondern weil ihnen diese direkte Teilnahme aus Gründen, die nicht in ihrer Beliebigkeit stehen, nicht (mehr) möglich ist. Die Beteiligten würden wohl nicht vom Ersatz sprechen, sondern von der Ermöglichung einer doch wenigstens indirekten Teilnahme an der übertragenen Eucharistiefeier.

Zum anderen sind Mitfeier von Fernsehgottesdiensten und persönliche Alten- und Krankenbesuche bei weitem nicht so alternativ, wie Metz es unterstellt. Geradezu das Gegenteil ist der Fall, indem es nämlich eine komplementäre gegenseitige Herausforderung der beiden Bereiche gibt. Wer Gottesdienste im Fernsehen

mitfeiert, bleibt um so mehr offen für die Kommunionbesuche des Pfarrers bzw. haupt- und nebenamtlicher Mitarbeiter in der Pastoral. Umgekehrt können die übertragenen Gottesdienste bedeutend öfter wahrgenommen werden, als solche Kommunionbesuche möglich sind (in der Regel wohl nur alle vier bis sechs Wochen, und dazu meist nicht gerade an Sonntagen).

Außerdem gibt es schon seit 1977 bei den ZDF-Übertragungen einen intensiv genutzten Telefon- und Briefdienst der Zuschauer (immerhin 300 000–350 000 je Übertragung) mit entsprechenden Bezugspersonen in der Gemeinde, wo die Meßfeier stattfindet und inhaltlich ausgestaltet wird. Dieses „pastorale Begleitprogramm" ist im europäischen Vergleich relativ einmalig und führt zu einem regen Austausch zwischen Ortsgemeinde und „Fernsehgemeinde" [23].

So erweist sich die Öffnung der Ortsgemeinde zur Zuschauergemeinde auch für erstere als eine Bereicherung ihrer christlichen Identität: durch die Sensibilität für die Probleme alter und kranker Menschen, durch die Erfahrung der Dankbarkeit über die brieflichen und telefonischen Rückmeldungen der Zuschauer, überhaupt durch die Mobilisierung der Mitarbeiter für die Gestaltung des Gottesdienstes, nicht selten auch für die Besuchsdienstgruppen und Kommunionhelferkreise [24] Zwischen der Ortsgemeinde und der Fernsehgemeinde besteht damit ein „solidarisches, den Glauben bestärkendes Verhältnis". Darin vollzieht sich auch ein Stück ihres universalkirchlichen diakonischen Bezugs [25].

Wenn man bedenkt, daß für Karl Rahner die Arkandisziplin vor allem dem Schutz personaler Akte dient, dann geht es hier weniger um eine Geheimhaltung als „um allgemeine Ehrfurcht, Achtung und Scham vor menschlichen Grundvollzügen, zu denen der religiöse Akt gehört" [26]. Aus der Perspektive dieses Grundanliegens ergeben sich keine allzu großen Argumente mehr gegen die hier angedeutete Praxis der Übertragung und der Rezeption von Gottesdiensten im Fernsehen innerhalb eines Verbunds zwischen subkultureller Massenkommunikation und personalen Beziehungsinvestitionen.

Nur „technische Reproduktion"?

Ganz zu Recht parallelisiert Metz die Welt der Kunst mit der Welt des Kults. Beide stehen zur Welt des Alltäglichen in beträchtlicher Spannung. Diese Analogie ermöglicht nun auch die Anwendung kunsttheoretischer Einsichten auf die Liturgie. Metz bezieht diese von Walter Benjamins Kunstwerkthese [27]. So faszinierend und in vieler Hinsicht zutreffend dieser Zugang ist, so kritisch muß er jedoch auch in mancher Begrenzung und in einigen Anteilen beleuchtet werden. Einmal ist die zeitbezogene Intention zu beachten, aus der heraus Benjamin nachdenkt: Sie ist massiv gegen den Faschismus gerichtet und seine Art und Weise, die technische Reproduzierbarkeit der Kunst (insbesondere in Fotografie und Film)

zur gleichschaltenden Reproduktion der Massen einzusetzen. Von diesem zeitgenössischen Zusammenhang her vermag Benjamin verständlicherweise eines wenig zu sehen: daß die Vervielfältigung der Kunst auch demokratisierenden Effekt haben kann und die Kunstrezeption von der Aura des Elitären befreit.

Man muß also genauer auf die „sozialen Bedingungen" in der Rezeption von Kunstwerken schauen, um die Ambivalenz der Reproduktion von Kunstwerken differenzierter beurteilen zu können. Auch hier läßt sich der Vorwurf nicht ersparen, daß Metz die Kunsttheorie Benjamins zuwenig mit der diesbezüglichen vielschichtigen Gegenwart in Verbindung bringt und darin, jeweils bezogen auf unterschiedliche und gegensätzliche gesellschaftliche Bereiche, weiterentfaltet. Kaum jemand wird heute wohl bestreiten, daß auch Filmproduktionen antifaschistischen, emanzipatorischen und gesellschaftskritischen Wert haben können. Ich denke nur ganz assoziativ an Margarethe von Trottas „Rosa Luxemburg" und Spielbergs „Schindlers Liste", denen man nicht leicht die Wirkung absprechen kann, für viele Rezipienten zur „gefährlichen Erinnerung" geworden zu sein.

So einfach kann man also Benjamins These, daß die Reproduktion an die Stelle der Tradition trete und Authentizität verhindere, nicht generalisieren. Das Postulat der „leibhaftigen Partizipation"[28] kommt spätestens in der Begegnung mit der Vergangenheit an seine Grenzen. Die Erinnerung ist immer angewiesen auf eine vervielfältigte Rezeption des Einmaligen in Texten (Bücher) und Bildern. Gerade das einmalige „Hier und Jetzt" geschichtlicher Ereignisse (wie von Kunstwerken aus Vergangenheit und Gegenwart, die durch Kunstbände und Ausstellungskataloge, aber auch durch Fernsehsendungen wie „Reisewege zur Kunst" und „Hundert bzw. tausend Meisterwerke" einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden) bliebe sonst vergessen oder dem Expertentum überlassen.

Daraus folgt ein weiterer Einwand: Nicht jede, auch nicht jede technische Reproduktion muß Warencharakter haben. Ich denke an die Fotografie meines verstorbenen Vaters auf dem Schreibtisch, aber auch an Heiligenbilder in der Volksfrömmigkeit. Hier handelt es sich nicht um verdinglichende Instrumentalisierungen von Menschen, sondern um die Aktivierung von Erinnerung und interpersonaler Beziehung, die anläßlich des Bildmediums ermöglicht werden. Hier herrscht also nicht die Haltung des „Testens" vor[29], sondern dahinter steht die Intention zur intersubjektiven Begegnung und zum Vertrauen (wie analog dazu gläubige Menschen über das Medium der Gottesdienstübertragung nicht etwa Christus „testen", sondern ihm begegnen wollen). Ganz positiv gilt dann der Satz Benjamins: „Und indem sie (die Reproduktionstechnik) der Reproduktion erlaubt, dem Aufnehmenden in seiner jeweiligen Situation entgegenzukommen, aktualisiert sie das Reproduzierte."[30]

In dem angedeuteten Zusammenhang wird allerdings nicht die Einmaligkeit einer Beziehung oder Erinnerung zerstört (indem das Bild die Tradition aufsaugt und Fetischcharakter annimmt), sondern der Bildbezug wird zum Ausgangs-

punkt einer nunmehr für viele möglichen Beziehungen zu der im Bild repräsentierten Einmaligkeit von Ereignissen und Menschen (in Tradition und Gegenwart). Diese Begegnung konstituiert für sich wieder eine einmalige Erfahrung im „Hier und Jetzt" der Rezipienten. So gibt es sehr wohl eine technische Reproduktion, die die Einmaligkeit von Ereignissen nicht auffrißt, sondern rettet und dadurch zur Quelle neuer Einmaligkeitserfahrungen wird. Man muß schon diese Erfahrungen befragen, bevor man meint, mit einer Kunsttheorie alles erfassen und über die real existierende Vielschichtigkeit darüberwischen zu können.

Arkandisziplin?

Im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer und Karl Rahner bemüht Metz das Stichwort der „Arkandisziplin" für seine Argumentation, die Eucharistiefeier nicht ungeschützt jeder beliebigen Rezeption in der Öffentlichkeit auszusetzen, sondern als liturgischen Vollzug im Innenbereich der Kirche zu lokalisieren und eine „metaphysische Scham" gegenüber ihrer zur Zurschaustellung zu entwickeln. Er selbst stellt die ausschlaggebende Frage, „welche Öffentlichkeit denn gemeint sei"[31]. Ich habe oben bereits ausgeführt, daß es sich dabei um eine höchst begrenzte, weitgehend kirchliche Öffentlichkeit selber handelt, die sich zu Gottesdienstübertragungen zuschaltet. Hinsichtlich dieser kirchlich domestizierten Öffentlichkeit greift also diese Argumentation kaum.

Selbst wenn sich Außenstehende und „Ungläubige" zuschalten sollten, darf man dies wohl kaum anders beurteilen als wenn, was immer wieder geschieht, sich „Fremde" in unsere Gottesdienste hineinverirren und dort möglicherweise interessante Erfahrungen machen. Auch hier wird man an den Kirchentüren nicht aussortieren können und wollen. Immerhin hat auf diese Weise Paul Claudel sein Bekehrungserlebnis gehabt. Man wird überhaupt zunehmend damit rechnen dürfen, daß kirchlich nicht sozialisierte Menschen mit um so mehr Neugierde in unsere Gottesdienste geraten, wobei nicht die Erwartung und Hoffnung einfach von der Hand zu weisen sind, daß sie in der Wahrnehmung des für sie Unverständlichen dennoch (oder trotzdem) bestimmte Erfahrungen machen. Es muß nicht sein, daß nichtgläubige Menschen die kirchliche Liturgie nur zu ihrer eigenen Belustigung, zum Spott oder zu irgendeinem anderen profanisierenden Unterhaltungsmißbrauch aufnehmen wollten.

Das Geheimnis als solches kann sich durchaus mittels seiner Kommunikationsbarriere in dialektischer Weise „für den Kommunikator als Stimulanz zur Kommunikation" erweisen[32]. Jedenfalls geschieht wohl nicht nichts, wenn die Eucharistiefeier Fremden als Geheimnis aufscheint. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, daß gerade ein Geheimnis davon lebt, als solches entintimisiert und entprivatisiert zu werden[33]. Das Publikwerden bedeutet dann nicht die De-

struktion des Geheimnisses, sondern kann auch ein Reflex auf seine Attraktivität sein. Ein Mysterium ist kein zugängliches Mysterium, wenn es nicht als solches offenbart wurde. Übrigens: Wer nach der Arkandisziplin ruft, muß zugleich die Frage nach der Macht gestellt sein lassen: Wer hütet die Geheimnisse? Die in der Geschichte der Religionen evidente Tendenz, daß sich für diese Funktion bestimmte Eliteherrschaften und Klerusschichten herausbilden, muß zumindest als Gefahr berücksichtigt werden[34].

Von seiten der Kirchengeschichte wäre sicher noch einiges hinsichtlich der Arkandisziplin zu präzisieren (abgesehen einmal davon, worauf sie sich überhaupt bezieht): Handelt es sich wohl eher um eine erst im 4. und frühen 5. Jahrhundert stellenweise zur Geltung kommende Praxis oder auch nur Mentalität, die eben diese Praxis dann in die früheren Jahrhunderte hineinprojiziert hat? Und wenn es sie früher gab, dürfte sie wohl weitgehend auf den Osten beschränkt gewesen sein. Es trifft also wohl nicht zu, wie Metz schreibt, daß die Arkandisziplin ab dem 5. Jahrhundert verschwand, „als es gewissermaßen keine Helden ... mehr gab“[35]. Eher ist das Gegenteil der Fall: Die Arkandisziplin „erreicht erst im 4. und frühen 5. Jahrhundert ihre eigentliche Geltung“[36]. Und: „Es ist nicht zu bestreiten, daß hier Einflüsse aus dem Bereich des nichtchristlichen Mysterienverständnisses wirksam geworden sind, sie konnten aber von der Kirche um so unbedenklicher zugelassen werden, je mehr diese Mysterien selbst an wirklicher Geltung verloren hatten.“[37]

Abgesehen also von diesen Ungeklärtheiten möchte ich zusätzlich zu bedenken geben: Auch ich tendiere der Meinung von Metz zu, die Eucharistiefeier prinzipiell als Zentrum des kirchlichen Selbstvollzugs zu verstehen und im Innenbereich der Gemeinde zu belassen: gegen ihre spektakuläre Zurschaustellung vor aller Welt (im Zusammenhang ganz bestimmter Großfeiern und musikalischer oder kirchenrepräsentativer Vermarktungen). Die Übertragungen von sonntäglichen Gottesdienstfeiern werden von diesem Anliegen nicht berührt. Allerdings bin ich mir auch wieder nicht ganz so sicher und sehe dieses Anliegen doch auch in der dialektischen Durchbrechung durch das, wofür die Feier des letzten Abendmahls steht, nämlich für all die Mähler, die Jesus bis zu diesem letzten Mahl nicht nur mit seinen Jüngern, sondern mit vielen anderen in höchst entgrenzender Weise gehalten hat: buchstäblich mit allen möglichen Menschen, von den Mächtigen und Reichen bis zu den Armen, von den Gegnern bis zu den Jüngern, von den Sündern bis zu den Frommen.

Sicher ist die Eucharistiefeier nicht nur die Memoria dieser unbegrenzten Öffnung Jesu den Menschen gegenüber, sondern auch im Anschluß an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern die spezifische Erinnerung an Tod und Auferstehung Christi und damit das zentrale Geheimnis im Leben der Kirche und der Gläubigen. Doch kann man die Mähler Jesu vom Abendmahl genausowenig wegtrennen wie den Jesus der Evangelien vom auferstandenen Herrn. Wir werden

wohl diese Spannung aushalten dürfen und je von den spezifischen Erfahrungskontexten her einmal mehr das eine oder das andere wagen, durchaus mit dem Bewußtsein, daß dann das jeweils andere oder eine zu kurz kommt. Eine idealisierende Gesamtlösung gibt es in der Wirklichkeit nicht. Damit sind wir wieder beim Ausgangspunkt angelangt, nämlich daß wir es so oder so mit konkreten Menschen und Situationen zu tun haben.

ANMERKUNGEN

[1] J. B. Metz, Die elektronische Falle. Theol. Bem. z. rel. Kult im Fernsehen, in: Conc 9 (1993) 503–506; Teile auch in Publik-Forum 23 (1994) 6, 51.

[2] O. Fuchs, Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christl. Medienpolitik (Münster 1989).

[3] H. Rolfes, Die Messe im FS als Medienspektakel u. Geschäft, in d. Zs. 211 (1993) 331–342.

[4] J. B. Metz, Glaube in Geschichte u. Ges. (Main [3]1980) 57–70, 120–135; O. John, Die Bedeutung v. Rationalisierungsprozessen f. eine Theol. d. Arbeit, in: Wege zum Menschen 23 (1991) 145.

[5] W. Fischer, Mit tiefer Andacht, in: Publik-Forum 23 (1984) 6, 50f.

[6] P. Suess in einem unveröffentl. Ms. [7] Metz (A. 1). [8] Ebd. 504.

[9] W. Fischer, Zum Verhältnis v. feiernder Gemeinde u. Zuschauergem. am Bildschirm, in: ComSoc 20 (1987) 126 (repräs. Umfr. über d. Nutzung rel. Sendungen 1981). Auch neuere Forschungen bestätigen dies: E. Bieger, W. Fischer, Die mediale Vermittlung v. Gottesdiensten aus d. Sicht f. FSpraxis, in: LJ 36 (1986) 155-157.

[10] H. Rakowski, Lit.ber. z. Thema „Gottesdienstübertragungen im FS", in: ComSoc 20 (1987) 259–265.

[11] W. Fischer, FSgottesdienst oder Gottesdienstübertragung? Die Rolle d. Verantwortl. f. GDsendungen, ebd. 18 (1985) 4f., 2; H. E. Thomé, Gottesdienst frei Haus? FSübertragungen v. Gottesdiensten (Göttingen 1991) 275.

[12] G. Baum, Kirche u. Massenmedien, in: Conc 29 (1993) 510f.

[13] Zur Gegenw. v. Geschichten im Horizont des „Reiches Gottes" in den Medien: O. Fuchs, Kirchl. Umgang mit d. Medien, ebd. 29 (1993) 518–524. [14] T. Lentes, Liturgie u. GDübertr. im FS, in: ComSoc 20 (1987) 214.

[15] F. Weber, Freiräume d. Inkulturation, in: ThPQ 47 (1993) 263–274. [16] Rakowski (A. 10). [17] Ebd. 263.

[18] M. Böhnke, Welche Art v. Teilnahme ist einem Zuschauer einer FSübertragung v. Gottesdiensten möglich?, in: LJ 37 (1987) 10f.; Sekr. d. DBK, Leitlinien f. d. Übertragung v. gottesdienstl. Feiern (Bonn 1989) 15–19.

[19] Böhnke, ebd. 14, 16 (im Gegens. zu H. B. Meyer, der lediglich von einem durch d. Übertragung veranlaßten rel. Akt spricht, der auch durch einen anderen Anlaß hätte entstehen können und nichts mit dem gottesdienstl. Geschehen als solchem und seiner Gnadenwirkung zu tun hat, in: ZKTh 107, 1985, 415–428, 432, 438.

[20] A. Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas und nach Pius XII. (Wien 1950) 253–256; vgl. meine Anwendung auf d. Ordo, in: Ämter für eine Kirche d. Zukunft (Münster 1993) 115–120.

[21] Böhnke (A. 18). [22] Metz (A. 1) 505.

[23] Fischer (A. 9) 125ff.; ders., Meßfeiern im ZDF, in: ComSoc 19 (1986) 150f.; H. Rakowski, GDübertragungen im FS. Anregungen f. d. Past. m. Alten u. Kranken, in: Diak 17 (1986) 59–62.

[24] Fischer (A. 9) 127; E. Bauer, Unsere Sonntagsmesse im FS, in: LJ 36 (1986) 164–169.

[25] Fischer, ebd. 126; Rakowski (A. 10) 260ff.

[26] Ebd. 251; K. Rahner, Die Messe und das FS, in: Apparatur u. Glaube. Überlegungen z. FSübertragungen der hl. Messe, hg. v. R. Guardini, H. Kahlefeld (Würzburg 1955) 38ff.

[27] J. B. Metz, Kirchl. Kommunikationskultur. Überlegungen zur Kirche in d. Welt d. Massenmedien, in: ComSoc 24 (1991) 256; W. Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner techn. Reproduzierbarkeit, in: ders., Illuminationen (Frankfurt 1977) 136–169.

[28] Metz (A. 27) 257. [29] Benjamin (A. 27) 151. [30] Ebd. 141. [31] Metz (A. 1).

[32] J. Westerbarkey, Wer glaubt, der wird selig. Profane Aspekte rel. Arkana, in: ComSoc 20 (1987) 186.

[33] M. Schmidt-Degenhard, Programmatische Stichworte zum Selbstverständnis d. Kirchenfunkarb. in: ComSoc 15 (1982). [34] Westerbarkey (A. 32) 192f. [35] Metz (A. 27) 255.

[36] K. Baus, in: HKG I, 324. [37] K. Baus, E. Ewig, ebd. II, I, 306.

UMSCHAU

Theologiegeschichtliche Frauenforschung

Seit einer Reihe von Jahren ist die Frage nach der Stimme der Frauen in der christlichen Tradition in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses gerückt, und die theologiegeschichtliche Frauenforschung wird immer mehr als Grundlage einer soliden Feministischen Theologie erkannt und gefordert. Allmählich ist aufgrund dieser Forschungsarbeit deutlich geworden, daß es sich bei den schreibenden Frauen des Mittelalters und der frühen Neuzeit um eine in manchen Punkten von der offiziellen (männlichen) Lehrtradition abweichende und eigenständige Tradition handelt, die die Bibel auf ihre Weise auslegt und sich zum Beispiel im Eva-Bild und ebenso in der Mariologie durch bedeutsame Nuancen vom Hauptstrom der Überlieferung abhebt. Weil seit Beginn des Mittelalters in Latein und in den Muttersprachen genügend Schriften von Frauen überliefert sind (wenn auch größtenteils noch nicht in kritischen Ausgaben und adäquaten Übersetzungen aufbereitet), ist für diese Epochen die Eruierung der Frauentradition relativ einfach.

Ganz anders verhält es sich mit der vorhergehenden Zeit, aus der nur wenige Texte von Frauen überlebt haben. Das Buch von Anne Jensen „Gottes selbstbewußte Töchter“ [1] füllt hier eine empfindliche Lücke. Die in der Spätantike mit ihren vielfältigen religiösen Strömungen angesiedelte junge Christenheit wird untersucht, in ihren Verflechtungen mit Hellenismus und Judentum.

Über die möglichst vollständige Beantwortung der Frage nach der Frauenemanzipation hinaus bemüht sich die Autorin um eine ökumenische Sicht des frühen Christentums, die Begriffe wie Orthodoxie und Häresie in Klammern setzt, um statt dessen von „Großkirche“ und anderen „christlichen Konfessionen“ zu sprechen, zumal, wie gut belegt ist, man nach heutigem Forschungsstand zum Beispiel vom Nestorianismus nicht mehr als Häresie sprechen kann. In diesem „christlichen Pluralismus“ der frühen kirchlichen Gruppen werden sowohl die Frauengestalten als auch – soweit aus polemischen Gegenschriften eruierbar – ihre Lehren rekonstruiert.

Voraussetzung zum Verständnis der Arbeit ist einmal die „Hermeneutik des Verdachts“ (P. Ricoeur) und zum andern die für die Rekonstruktion ursprünglicher Zustände wichtige „Hermeneutik des Sichtbarmachens von Marginalisiertem“ (Elisabeth Schüssler-Fiorenza, von der sich jedoch Anne Jensen um Nuancen unterscheidet). Vom Forschungsschwerpunkt der Rezensentin in der mittelalterlichen Frauenforschung aus gesehen, zeigt diese Habilitationsschrift wichtige Vorgegebenheiten und somit Kontinuitäten weiblicher Spiritualität.

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den Darstellungen von Frauen in den vier Kirchengeschichten von Eusebios v. Caesarea († 339), Sokrates († nach 439), Sozomenos († um 450) und Theodoret († um 466), zwei Bischöfen (Eusebios, Theodoret) und zwei Laien. „Eusebios erwähnt in seiner Kirchengeschichte mehr Frauen als die drei anderen Kirchengeschichten zusammen“ (48). Viele der Frauen, die als in der Verkündigung und karitativen Diensten tätig oder als Martyrinnen genannt sind, bleiben aber anonym.

Neben den vier frühen Kirchengeschichten sind jeweils die Kirchenordnungen und die inhaltlich entsprechenden Kirchenvätertraktate und Briefe mitbehandelt worden, denn dieses „Begleitmaterial“ (z. B. Hippolyts „Apostolische Tradition“, die „Didaskalia“, das „Paradies“ des Palladios) hilft, die zunehmende Marginalisierung von Frauen und ihren Ämtern in der Kirchengeschichte zu belegen. Eine mühsame Kärrnerinnenarbeit ist gerade in diesem ersten Teil der Arbeit geleistet worden. Das methodische Prinzip einer explizit „feministischen“ gegenüber der bisherigen implizit „viristischen“ Darstellungsweise hat seine volle Berechtigung. Statt

von „Heiden" von „Völkern" oder „Griechen" zu sprechen, findet seine Rechtfertigung im Neuen Testament. Wichtig ist auch die Feststellung, daß die „Rechtgläubigen" keineswegs immer in der Mehrzahl waren und manches „Schisma" sich aus dem Wunsch erklärt, lokale Traditionen gegen überregionale Vereinheitlichung zu bewahren.

Für die frühchristliche Anthropologie sind die drei Modelle, die A. Jensen (110) unterscheidet, äußerst aufschlußreich: das Transzendierungsmodell (himmlische Geschlechtslosigkeit), das ambivalente Assimilierungsmodell (Frau muß „Mann werden", zunächst auch zur Egalität führend, dann aber zu 3 neigend), 3. das Unterordnungsmodell, das aber in der frühen Zeit selten herangezogen wird. Ein Kapitel über die kirchlichen Ämter der Frauen, auf das man gespannt sein darf, in dem sowohl die Theorie der Kirchenordnungen als auch die Praxis behandelt wird, beschließt den ersten Teil.

In diesem wie auch in den folgenden Teilen werden gängige Auffassungen wie die von der Frauenbefreiung durch das frühe Christentum modifiziert bis korrigiert, wobei auf die rechtliche (wenngleich nicht politische) Emanzipation der Römerin höheren Standes in bezug auf Lebensgestaltung und Vermögensverwaltung hingewiesen wird, während die auch im Christentum weiter bestehenbleibende Institution der Sklaverei vom christlichen Geist gemildert wurde. Nur die Gruppe der Therapeut/inn/en wird als eine solche gekennzeichnet, die Sklaverei ablehnte.

Der zweite Teil der Arbeit beruft sich auf Material über das Martyrium von Frauen und damit auf die bisher schon am meisten bekannten spätantiken Quellen, in denen das weibliche Geschlecht eine erhebliche Rolle spielt. Aber auch hier gelingt es der Autorin, auf Wichtiges aufmerksam zu machen: Die kreuzförmig aufgehängte Martyrin Blandina aus der Martyrergruppe von Lyon wird von ihren Gefährt/inn/en als Christus repräsentierende erkannt, was sie zum eigenen Durchhalten ermutigt (198). Entgegen heutigen kirchlichen Verlautbarungen hindert also das weibliche Geschlecht für das Empfinden der frühen Christen eine Person nicht daran, Christus zu repräsentieren.

Meisterwerke an Rekonstruktionskunst bieten der dritte und der vierte Teil der Arbeit, wo in gut begründeten und logisch nachvollziehbaren Hypothesen die mutmaßliche Lehre von Frauen im „Montanismus" und in der bisher unter dem Namen Apelles bekannten Form der Gnosis rekonstruiert wird. Gerade hier sind die jedem Teil der Arbeit vorausgeschickten Berichte über die bisherige Forschung von besonderer Brisanz. Auf Mißverständnisse und Fehlübersetzungen moderner Autoren wird kontinuierlich aufmerksam gemacht, ebenso wie auf die unkritische Haltung, das in polemischen Schriften den „Häretikern" Angelastete für bare Münze zu nehmen.

Anne Jensens Vorurteilskritik richtet sich hier besonders gegen die angebliche „Anziehungskraft der Häresiarchen für weibliche Anhängerschaft", was berichtigt wird: Das auch auf „Häresien" angewandte patriarchalische Prinzip führte zum falschen Bild des männlichen Häresiarchen, während sich das Verhältnis von diesem zu einer „weiblichen Anhängerschaft" als umgekehrt erweist: Die Männer waren Anhänger und Multiplikatoren der von ihnen verehrten Prophetinnen. Die Logien der bei ihren Gegnern überlieferten Prophetinnen Priska und Maximilla der phrygischen Bewegung „Neue Prophetie" (bisher: Montanismus) werden, nachdem deren Nähe zu Irenäus und der Martyrergruppe von Lyon aufgezeigt ist, genau analysiert. Dabei kommen auch wesentliche Variationen des Verständnisses von Offenbarung zur Sprache.

Der überlieferte Spruch Maximillas (307) sieht den späteren Selbststilisierungen von Frauen, zum Beispiel Hildegards v. Bingen, äußerst ähnlich und drückt ein den eigenen Willen, sich der Schwere des Auftrags zu entziehen, überwältigendes Auftragsbewußtsein aus. Ähnliches gilt aber auch für einen Spruch Montans. Ich sehe hier die Wurzeln weiblichen Schreibens im Mittelalter. Auch die Vorstellung von Christus als Inkarnation der Sophia (daher in weiblicher Gestalt) bei Priska (oder Quintilla) findet ihre Entsprechungen im 12. Jahrhundert bei Elisabeth v. Schönau und Hildegard v. Bingen. Eine positive Eva-Deutung und weibliche Ämter nehmen Inhalte der mittelalterlichen Frauentraditionen sowie Utopien im Gefolge des Joachim v. Fiore und seiner Bewegung vorweg.

Meisterhaft gelingt Anne Jensen im vierten Teil die Rekonstruktion der Lehre der Philumene, einer Prophetin in einer zu Markion im Gegensatz stehenden Form der Gnosis, die sich um die Vereinbarung von griechischem und biblischem Denken bemüht und zu einer bedeutsamen eschatologischen Alternative gelangt: Entgegen allen Vorstellungen von gnostischer Materieverachtung hat Christus einen materiellen (und nicht Schein-)Leib, in dem er auch aufersteht, den er aber vor der „Himmelfahrt" an die kosmischen Elemente zurückgibt. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen ist also hier anders als durch eine Projizierung auf Materie und Leiblichkeit zu lösen versucht.

Im Gegensatz zur späteren Scholastik und zu Descartes, die den Geist bzw. die Geistseele als von der Geschlechterdifferenz unberührt ansahen, geht diese nach der Konzeption der Philumene (416) von der Seele aus und greift auf den Leib über. Im Gegensatz auch zu neuplatonischen Modellen (Johannes Scotus Eriugena u. a.) hebt hier also die eschatologische Vergeistigung die Geschlechterdifferenz nicht auf. Das hermeneutische Prinzip, dem Anne Jensen im letzten Teil ihrer Arbeit folgt, ist durch die Frage bestimmt: Wie hören Griechen die christliche Botschaft, und wie können sie sie in ihr Denken integrieren? *Elisabeth Gössmann*

[1] Anne Jensen: Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum. Freiburg: Herder 1992. 508 S.

Autobiographisches von Louis Althusser

Als in Deutschland, nach 1968, zwei Publikationen von Louis Althusser erschienen, waren diese beiden – „Für Marx" und „Das Kapital lesen" – Pflichtlektüre für alle Studenten und Intellektuellen, die glaubten, der Marxismus könne der Menschheit das Heil bringen, denen aber Zweifel gekommen waren, weil der Einmarsch der Sowjets in die Tschechoslowakei 1968 sie zutiefst verunsichert hatte. Das Vertrauen in den dogmatischen Parteikommunismus, der nach wie vor unerschütterlich verkündete, er habe die Wahrheit gepachtet, weil die Partei eben immer recht habe, war durch dieses Ereignis untergraben.

Diese Zweifel waren auch Louis Althusser widerfahren, und da er selbst nicht unbedingt einer der Mutigsten war, sah er für sich damals keine andere Möglichkeit des politischen Eingreifens in der Kommunistischen Partei, als mit seinen Publikationen den Weg des „Wagnisses einer theoretischen Opposition" zu gehen. Einen Parteiausschluß wollte er so möglichst vermeiden. Dies, die intellektuelle Brillanz, der virtuose Umgang mit Ideen und Ideologieversatzstücken, machten die Faszination aus, die von seinen Werken auf junge Intellektuelle auch in unserem Land ausging. Für katholische Intellektuelle mochte dazukommen, daß die Kirche wohl die Gläubigen an die soziale Frage herangeführt hatte, wie Althusser polemisch meinte, aber sie nicht zuletzt deswegen in die Arme des Marxismus geführt habe, weil die Soziallehre der Kirche nur „lächerliche Heilmittel" anzubieten habe. Althussers persönliche geistige Entwicklung ist damit wohl auch zu einem Teil beschrieben. Das Instrumentarium, das die katholische Soziallehre anbot, hatte sich in der Tat nicht als sehr brauchbar und effizient für politische Veränderungen erwiesen. Das lag daran, daß die katholischen Sozialethiker sich zu sehr der Exegese der Sozialenzykliken widmeten und weniger die politischen Konsequenzen bzw. die Schlußfolgerungen für das politische Handeln aufzeigten. Althusser rühmte sich nun, ein gewandeltes Konzept marxistischen Denkens vorzulegen, das diesen sozialen Fragen und Herausforderungen unserer Zeit gerecht werden könne. Kommunistische Revolutionen hätten auch gezeigt, daß der Marxismus Grundlage für effizientes und erfolgreiches Handeln sein könne.

Althussers Lebensweg war über eine katholische Jugendgruppe und die katholische Studentenbewegung – mit Begleitern wie seinem Philosophielehrer Jean Guitton, einem Freund Papst Pauls VI., und einem seiner besten Freunde Pater Breton, in die kommunistische Partei eingemündet. Louis Althusser legt nun die Stationen seines Lebenswegs in zwei autobiographischen Texten „Die Zukunft hat Zeit" und „Die Tatsachen"

vor[1]. Der gewichtigere beider Texte ist ohne Zweifel „Die Zukunft hat Zeit", 1985 entstanden. Provoziert wurde die Erstellung dieses Textes durch den Mord, den er an seiner Gattin Helene 1980 begangen hatte. Er war als rechtfertigende Darstellung seiner Lebensentwicklung gedacht, die zu diesem Mord führte.

Der Text beginnt mit einer melodramatischen Darstellung des Bildes seiner von ihm erwürgten Frau Helene: Groschenromanstil. Dieser Auftaktszene folgt die Klage, daß er durch die Einstellung des gegen ihn angestrengten Gerichtsverfahrens in die Gruppe der Unzurechnungsfähigen eingereiht worden sei. Dadurch sei ihm das Recht und die Chance genommen worden, alles in einem gerichtlichen Verfahren offenzulegen. Er hält es für eine Rechtfertigung entscheidend, daß sein Lebenslauf, der zu diesem Mord hingeführt habe, öffentlich dargestellt und damit öffentlich gemacht werden kann.

Ein eigenartiges Moment seiner Persönlichkeit offenbart sich hier. Erschreckend die Unfähigkeit zu Scham und Reue, die Sünde und Schuld umgeben und einhüllen sollten. In selbstgefälliger Egozentrik zelebriert er literarisch dieses Schauerstück. Es tut ihm nur leid, daß dieses Schauerstück nicht öffentlich aufgeführt werden konnte. Der dramatische Knoten hätte so schön geschürzt und die Entwicklung zur Katastrophe so einsichtig entwickelt werden können. Von Schuld und Sünde würde allerdings in diesem Stück nicht geredet. Seiner verteidigenden Feststellung: „natürlich wird man glauben, daß ich nur mich ins Spiel bringe" wird man leider nur zustimmen können. Sowohl die erzählten Belege der „Todesdrohungen", die er in seiner Kindheit erfahren haben will, wie die an den Haaren herbeigezogenen sexuellen Obsessionen seiner Kinder- und Jugendzeit legen den Verdacht nahe, daß dies alles nur zur Entlastung und Entschuldung seiner Person dienen soll. Die Verteufelung der Familie, die als Brutstätte von persönlichen Fehlentwicklungen ausgemacht wird, ist ein solches Versatzstück des Entschuldungsverfahrens. Einigermaßen verwundert, daß die Vertreter der katholischen Kirche, die ihm im Lauf seines Lebens begegnet sind, eigentlich alle recht gut wegkommen. Aus ihren Reihen rekrutieren sich sogar einige seiner besten Freunde.

Die Brüchigkeit seiner Existenz kann an seiner geistigen Entwicklung abgelesen werden. Er konnte mit philosophischen Ideen, philosophischen Einfällen anderer umgehen und damit hantieren wie ein Jongleur. Er übernahm leicht und spielerisch über intuitives Erfassen aus Bruchstücken – allzuviel las er nicht – philosophische Erkenntnisse in einem „einfachen Ergreifen", wie Thomas von Aquin dies als Möglichkeit geistiger Erkenntnis sieht. Dieses leichte und spielerische Hantieren mit Ideen und Erkenntnissen verleitet dazu, diese zu instrumentalisieren, das heißt zu ge-, aber auch zu mißbrauchen. Althussers Anschauung von Philosophie, die er als Klassenkampf in der Theorie klassifizierte, kam dieser instrumentalisierenden Nutzung von Ideen sehr entgegen. Daß dieser Grundansatz, bei dem bezeichnenderweise „Demogagien des Erlebten und Herzens" zugunsten der materialistischen Philosophie nicht nur abgelehnt, sondern bekämpft werden, in eine eisige Einsamkeit und Fühllosigkeit hineinführte, wird ihm selbst nicht bewußt, obwohl er es konstatiert.

Die Angst, verlassen zu werden, läßt ihn immer wieder und immer neu Beziehungen zu Frauen suchen und aufbauen. Dabei versucht er, die Balance zwischen Liebe und Zuneigung zu halten, ihr aber nicht zu verfallen. Dies mündet in eine Verhaltensmaxime gegenüber Frauen, die er so umreißt: „Ich verliebte mich in Frauen, die ganz nach meinem Geschmack, aber weit genug weg von mir entfernt waren, um das schlimmste zu vermeiden." Daß Beziehungen dieser Art den Weg in die Katastrophe nicht aufhalten konnten, sondern in immer tiefere Depressionen hineinführten, wollte er nicht einsehen.

Auch die geistige Methode, philosophische Ideen als Instrumente und als Waffen zu verwenden, hat in ihm zunehmend die Angst gesteigert, nicht nur von den Menschen verlassen zu werden, sondern auch entblößt von diesen Waffen dazustehen, mit denen er so kunstvoll zu hantieren verstand. Wie ein Kind im Keller mit Pfeifen seine Angst zu überwinden versucht, so versichert sich Louis Althusser immer wieder seiner Grunderkenntnis, daß man sich nur auf der Basis des Materialismus nichts vormache und zur Wahrheit komme. Dies alles führte in eine menschliche und geistige Einsamkeit, die er lako-

nisch bei den großen Philosophen feststellte, sie seien „ohne Vater" geboren, die er aber selbst so fürchtete. Das ganze Leben wird zu einem vordergründigen Gesellschaftsspiel herabgestuft, zur mathematischen Rechenoperation und zur theatralischen Gaukelei. Er wich der Wahrheitsfrage aus, wenn sie eingefordert wurde. Eine mechanistische Psychoanalyse nahm daher in seinem Leben eine zentrale Stellung ein. Er selbst war Zeit seines Lebens in psychotherapeutischer Behandlung. Das war die Konsequenz seiner menschlichen und geistigen Konstellation, in der er sich befand.

Nachdem die kommunistische Partei in einen Zustand geraten war, in dem diese theoretische innerparteiliche Opposition als intellektuelle Farce entlarvt wurde, versuchte Louis Althusser, in den siebziger Jahren Halt und Geborgenheit in den sogenannten Volksbewegungen zu finden. Von daher rühren auch seine Sympathien zur Befreiungstheologie und zur ökologischen Bewegung der Grünen. Er hing zuletzt der Hoffnung an, daß nach dem Weg durch die „Scheiße" des Sozialismus über die Volksbewegungen, bei denen allerdings die adäquate Organisationsformel nicht gefunden sei, die Inseln der Freude zu erreichen seien. Sein letzter Forschungsgegenstand war die Beziehung von Volksbewegung und Ideologie.

Zieht man das Resümee, dann ist leider festzustellen, daß in dem von ihm angestrebten „öffentlichen Verfahren", das er mit diesen autobiographischen Texten durchführt, mit vielen Worten eine Entschuldigung konstruiert werden soll, die den Leser zur Einsicht bringen soll, weswegen er seine Frau umgebracht hat. Dies gelingt ihm nicht. Es tritt uns eine orientierungslose Persönlichkeit entgegen, denn sein Festhalten an der Zugehörigkeit zur kommunistischen Partei kann nicht überdecken, daß dieses mehr aus Angst als aus Überzeugung heraus geschieht. Bei der Zufälligkeit und Beliebigkeit seiner Einstellungen – die Wahrheitsfrage wird ausgeschaltet – ist auch ein Mord nicht auszuschließen. Das macht nachdenklich. *Wilhelm Schätzler*

[1] Louis Althusser: Die Zukunft hat Zeit. Die Tatsachen. Hg. v. Olivier Corpet, Yann Moulier Boutang. Frankfurt: Fischer 1993. 416 S.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

ANGENENDT, Arnold: *Heilige und Reliquien.* Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München: Beck 1994. 470 S. Lw. 68,–.

„Nicht zu beantworten vermag das aufklärerische Schema die Frage, warum denn nun gerade ein vermeintlich so abseitiger Religionsstoff wie der Reliquien- und Heiligenkult die Menschen solchermaßen zu vereinnahmen vermochte" (339): Arnold Angenendt, Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hat es unternommen, die Antwort zu geben, eingebettet in eine universale Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte. Er verfolgt dabei „das Wechselspiel von Christlichem und Religiösem", das sich daraus ergab, „daß das Christentum von Haus aus nicht genügend ‚Religion' anbot", welchen Mangel die Heiligen ausglichen. Jeder Aberglaube „war gerechtfertigt, sobald ein Heiliger seinen Segen gegeben hatte" (12–14). Die Sprache des Verfassers zeigt einen schwebenden Duktus, so daß man oft nicht sicher feststellen kann, welche Position innerhalb der vielen Zitate seine eigene ist (das Quellen- und Literaturverzeichnis umfaßt 48 eng gedruckte Seiten, und die Sekundärliteratur wird tatsächlich ausgewertet). Aber bei aller historischen Kritik des Kults ist der Verfasser fasziniert von seinen Erscheinungen: „Die Wirkung der Heiligen werden wir uns kaum groß genug vorstellen können. Ihre Hilfe in der Not, ihre Wunder bei Krankheit und Unglück, ihr Trost in Leid und Pein – wer könnte auch nur annähernd Vergleichbares bieten?" (351)

Die naturwissenschaftlich beherrschte Neuzeit bewirkte freilich einen tiefen „Bruch" – und selbst „die Theologie äußert sich zur Heiligenverehrung eher verhalten", so mit Hinweis auf Karl Rahner (311). Ein durchlaufendes Thema ist die Ethisierung des Heiligenbilds. Ist in der allgemeinen Religionsgeschichte „die personal-ethische Heiligkeit" die jeweils „jüngere Entwicklungsstufe", so mußte sich „das Christentum mit seiner radikal-ethischen Heiligkeitsforderung" von allen älteren Formen absetzen (332). In der Spannung zwischen Wunderkraft und Tugend neigt sich die Hagiographie dem Ethischen zu; „insofern hat der Heilige mit beigetragen zur Umwandlung von Religion in Ethik" (352). Dies aber ist ein Ergebnis der Aufklärung. In einer leisen Selbstironisierung bemerkt der Verfasser, um die Phänomene der Heiligkeit nahezubringen, „müssen sie heutzutage wohl von habilitierten Universitätsleuten geäußert werden" (305). Mit viel Verständnis geht er Spiegelungen des Heiligen in gegenwärtiger Kunst und Literatur nach und vermerkt, „daß es um ‚das' Heilige, nicht um ‚den' Heiligen geht" (306). Dies gilt in gewisser Weise auch von seinem Buch, in dem einzelne Heilige hauptsächlich zitiert werden, um Erscheinungen des Heiligseins zu belegen – freilich in seiner christlichen Gestaltung vor der Aufklärung. *O. Köhler*

BROWN, Peter: *Die Keuschheit der Engel.* Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1994. 607 S. (dtv wissenschaft.) Kart. 29,90.

Die Neuauflage der 1991 im Hanser-Verlag erschienenen Übersetzung von Peter Browns „Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity" (New York 1988) als Taschenbuch zeugt von der bleibenden Aktualität der darin angesprochenen Thematik. Spirituell motivierter Ehelosigkeit als christlicher Lebensform begegnet man heute vielfach mit einer Mischung aus Faszination und Unverständnis. Browns Buch müßte sowohl ihre Verfechter wie auch ihre Kritiker in so manchem Bereich zum Umdenken zwingen. Es liefert durch Textbelege die historischen Grundlagen für die ersten sechs Jahrhunderte der Geschichte gottgeweihten, ehelosen Lebens im Christentum, von Paulus

bis zum Wüstenvater Antonius (1. bis 4. Jahrhundert) sowie für das 4. bis 6. Jahrhundert, getrennt in die Entwicklung im Osten und im Westen.

Brown beginnt mit einer überaus positiven Darstellung heidnisch antiker Ansichten zur menschlichen Sexualität und zeigt, wie stark das frühe Christentum in diese eingebettet war. Trotz der wohlbekannten, scheinbar eindeutigen Aussagen im Neuen Testament (Mt 19, 12 und 1 Kor 7) ist im frühen Christentum keineswegs die Entwicklung gottgeweihter Ehelosigkeit als Stand erkennbar. Was sich feststellen läßt, ist die Infragestellung der überkommenen Strukturen (Ehe und Familie) aufgrund eines verstärkten eschatologischen Bewußtseins. Für den heidnischen Beobachter des 2. und 3. Jahrhunderts erkennbar ist die intime, eucharistische Gemeinschaft christlicher Frauen und Männer angesichts ständiger Bedrohung durch den gewaltsamen Tod des Martyriums. Deswegen auch der Vorwurf der Promiskuität in den christlichen Gemeinden (7. Kapitel).

Wichtig zu sehen ist auch der Zusammenhang der Entwicklung gottgeweihter, eheloser Lebensformen mit der veränderten Stellung der Frau in der antiken Gesellschaft. Frauen fanden in den ersten Jahrhunderten nach Christus vermehrt Zugang zu Bildung, Vermögen und gesellschaftspolitischem Einfluß. Ehelosigkeit bedeutete für sie Unabhängigkeit von der Familie, Freiheit für Bildung, Aszese und gesellschaftspolitische wie auch karitative Tätigkeit und vor allem – vor dem Hintergrund einer neuplatonischen Anthropologie – Gleichheit mit dem männlichen Geschlecht (12.–15. Kapitel). Vor allem bei Johannes Chrysostomus wird deutlich, wie heterosexuelle Aktivität nach spätantikem Muster (ob inner- oder außerhalb der Ehe) ebenso als Ausdruck der Ungleichheit und Wurzel sozialer Ungerechtigkeit und Unterdrückung erfahren wurde wie die Sklaverei oder das unerträglich gewordene Fiskalsystem des römischen Staates. Für ihn ist, wie schon für Origenes, die Ehelosigkeit als sozial relevante Lebensform auch eine Antwort auf die Übervölkerung (!) des Mittelmeerraums.

So gesehen stehen die großen Vertreter des frühen Christentums den Verfechtern der sexuellen Revolution und der modernen Bevölkerungsplanung näher als den Verteidigern einer mystifizierten kleinbürgerlichen Ehe- und Sexualmoral, während sie sich gleichzeitig viel radikaler als letztere gegen eine Verwässerung der Unbedingtheit des Rufs zur Nachfolge Christi verwehren. Peter Browns nun auch als Taschenbuch erhältliche Untersuchung ist der zur Zeit umfassendste Beitrag zum Verständnis dieser Zusammenhänge aus der Kenntnis des spätantiken Christentums.

J. Lößl SJ

Ethik

Gruber, Hans-Günter: *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft.* Entwicklung, Chancen, Perspektiven. Freiburg: Herder 1994. 370 S. Kart. 68,–.

Diese Münchener Habilitationschrift untersucht den tiefgreifenden Wandel des christlichen Ehebilds, der aber nicht als etwas von vornherein Negatives begriffen wird, sondern als eine Umstrukturierung mit eigenen Chancen. Der Autor zeigt zunächst Krise und Wandel der Ehe in der modernen Gesellschaft nach den empirischen Daten der Ehe- und Familiensoziologie (Kap. 1). Dann schildert er den Wandel des kirchlichen Eheleitbilds von 1930 bis zum Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965), also den Prozeß, in dem das Wort „Liebe" den Weg in die kirchlichen Dokumente fand, immer in Auseinandersetzung mit dem Konzept von Ehe als reinem Fortpflanzungsinstitut, bis schließlich in „Gaudium et spes" (50) die Fortpflanzung der Liebe zugeordnet und als deren Krönung verstanden wird (Kap. 2).

Kapitel 3 legt dar, wie das kirchliche Lehramt und die deutsche Moraltheologie auf die weitere Entwicklung reagierten. Der Rückfall von „Humanae vitae" (1968) hinter „Gaudium et spes" setzt den Fortpflanzungsgedanken wieder in den ersten Rang, womit auch der Heilmittelzweck (gegen die Unzucht) aus der traditionellen Ehelehre erneut Eingang findet. Ähnliches gilt für „Familiaris consortio" (1981): Johannes Paul II. versteht seine Ehelehre in besonderer Weise als

Versuch, Zeitströmungen abzuwehren und sexuelle Permissivität zu verhindern. Auch in diesem Dokument erhält die Fortpflanzung das Übergewicht gegenüber der Liebe. Von den deutschen Moraltheologen werden Johannes Gründel, Dietmar Mieth und Eugen Drewermann genannt. Trotz unterschiedlicher Ansätze entwerfen sie Ehemodelle, die von personal-partnerschaftlicher Liebe und von der Anerkennung des Andersseins der Partner geprägt sind. Hier gewinnt die Liebe Schlüsselfunktion, der die generative Seite der Ehe zugeordnet wird.

Das 4. Kapitel schließlich unternimmt den Versuch, vor dem breit entfalteten historischen Hintergrund in kritischer Sichtung des Traditionsbestands ein heute taugliches Eheverständnis zu entwerfen. Es ist das „Modell der Differenz": „Männlich" und „weiblich" sind zwei unterschiedliche Seinsmodi. Beziehung bedeutet „kein unterschiedloses Verschmelzen und Einheitlichwerden", sondern setzt „größtmögliche Verschiedenheit voraus, da der eine sich nur als der, der er ist, am anderen, der er nicht ist, erfahren kann" (278). Hinsichtlich der Sakramentalität der Ehe kritisiert der Autor das – auch vom Konzil verwendete – „Bund"-Modell ebenso wie die Begründung der Sakramentalität auf Eph 5,21-33 und plädiert für ein Verständnis vom Christusmysterium her. Damit gewinnt der dynamische und auch ambivalente Prozeß der Liebe Raum. Gleichzeitig werden Wege gezeigt zu einem theologisch verantworteten Umgang mit dem Scheitern der Ehe und mit wiederverheirateten Geschiedenen.

Insgesamt ein konstruktiver Beitrag für die Weiterentwicklung des christlichen Eheethos mit vielen Impulsen, die die christliche Ehe auch unter den Bedingungen unserer Zeit lebbar erscheinen lassen. Wohltuend auch der faire Umgang mit anderen Meinungen bei aller Deutlichkeit der Kritik. *A. Hämmerl*

Moral konkret? Impulse für eine christliche Weltverantwortung. Hrsg. v. Walter Seidel und Peter Reifenberg. Würzburg: Echter 1993. 240 S. Kart. 29,80.

Grundlage und Einstieg bietet der Beitrag von Alfons Auer „Die autonome Moral im christlichen Kontext". Von der Situationsbedingtheit wissenschaftlicher Erkenntnis über die Bedeutung der menschlichen Erfahrung und die Wahrheitsfähigkeit daraus erwachsender sittlicher Urteile bis zu den „entscheidenden Zugewinnen durch die christliche Botschaft" (25) stellt Auer die Autonomie des Menschen in moralischen Fragen im Zusammenhang dar. „Der Christ handelt aus der dankbaren Großmut empfangener Liebe und nicht aus Gehorsam gegen die Gebote, in denen die minima moralia festgeschrieben sind" (26). Im Teil A folgen weitere grundsätzliche Beiträge von Arno Anzenbacher „Christliche Sozialethik als Wissenschaft" und Eberhard Schockenhoff „Kirchliche Autorität und persönliche Entscheidung". Anzenbacher entwickelt ein „Gefüge offener Optionen" (45), das „aus der Mitte des Glaubens eine Perspektive christlicher Praxis unverwechselbarer Prägung" (46) darstellt. Schockenhoff nimmt Bezug auf die „Erkennbarkeit der sittlichen Wahrheit durch die natürliche Vernunft des Menschen, an der die katholische Theologie immer festgehalten hat", sowie die notwendigerweise immer unvollkommene Erkenntnis der Wahrheit durch Menschen und kirchliche Autoritäten in einer „Welt der Sünde" (70).

In „Konkretisierungen zur Individualethik" (Teil B) und zur Sozialethik (Teil C) folgen auf durchweg hohem Niveau Beiträge von Barbara Platz („Erziehung zur Wahrheit in der Schule"), Ulf Stein („Wahrheit und Lüge am Krankenbett"), Karl Lehmann („Politik – Moral – Recht"), Michael Sievernich („Soziale Sünde und soziale Bekehrung"), Jürgen Werbick („Ehe und Familie"), Wilhelm Korff („Defizite einer Umweltethik") und Matthias Schüz („Konkrete Ethik in der Wirtschaft"). Bischof Lehmann setzt sich im Zusammenhang von rechtsphilosophischen Fragen mit der „Abkopplung der Politik von Recht und Moral" (131) und dem „Verzicht auf eine totale Moralisierung des Rechts" (133) auseinander. Sievernich stellt in abwägender Weise soziale Komponenten einer personalen Gewissensentscheidung heraus. Überzeugend erscheinen Ehe und Familie bei Werbick als „Herausforderung und Verheißung", die „ihren Sinn in sich selbst tragen" (175) und als „zutiefst zwiespältige Realität" (173) von „Glück und Unglück", „Niederlagen und Neuanfängen" (175) geprägt sind.

In diesem am Erbacher Hof (Mainz) entwikkelten Werk werden mit beachtlichem Gespür für theologisch offene Fragen wie auch für die Anforderungen der pastoralen Praxis Grundfragen und Konkretisierungen aus dem gesamten Bereich der Moral behandelt. Das Buch kann sicher die vielfältigen Defizite der katholischen Moraltheologie nicht überwinden; aber durch die qualifizierten Einzelbeiträge wird Verständnis geweckt für die Zusammenhänge der Individual- und Sozialethik. In den Beiträgen wird Bezug genommen auf kirchliche Lehrschreiben, wobei alle Autoren auf unnötige Konfrontation mit diesen verzichten. Das Problem der Kulturabhängigkeit von Ethik und die damit verbundenen Fragen der Pluralität von moralischen Auffassungen kommen leider zu kurz. Der Gegensatz von „autonomer Moral" und „Glaubensethik" hingegen erscheint durch die Einbeziehung des „lebensschöpfenden und motivierenden Sinnhorizonts des im Evangelium Verkündeten" (Vorwort, 8) wohltuend entschärft. Insgesamt eine angenehm zu lesende Sammlung von Beiträgen zu durchweg heiklen Themen mit einer auffallend guten Gesamtkonzeption.

J. Falterbaum

ZU DIESEM HEFT

Hanspeter Heinz, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg, sieht drei Hindernisse, die den vom Konzil in Gang gesetzten kirchlichen Erneuerungsprozeß aufhalten: Die Verantwortlichkeiten sind nicht genügend geklärt, es fehlt eine demokratische Kultur, und es gibt im Kirchenrecht keine demokratischen Strukturen und Verfahren. Er sucht Mittel und Wege, diese Hindernisse abzubauen.

Ludwig Muth, Verlagsbuchhändler und 1966–1989 Leiter des Ausschusses für Buchmarktforschung des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, spricht mit den Begriffen Feuer und Buch ein mehrdeutiges Thema an. Es erinnert an die Scheiterhaufen, auf denen von alters her bis in die Gegenwart Bücher verbrannt wurden, aber auch an das Pfingstfeuer, das von Büchern ausgehen kann und das die Bibel bezeugt.

Ist die moderne Wettbewerbswelt noch auf ein christliches Solidaritätsethos angewiesen? Gibt es einen Beitrag des Evangeliums in den Verteilungskämpfen der Gegenwart? André Habisch, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Wirtschafts- und Unternehmensethik der katholischen Universität Eichstätt, setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Seit dem entsprechenden Beschluß der Gemeinsamen Synode von 1974 haben sich die Voraussetzungen und die Probleme des schulischen Religionsunterrichts erheblich geändert. Waldemar Molinski, Professor für Theologie an der Bergischen Universität Gesamthochschule Wuppertal, analysiert den Diskussionsstand.

In einem Beitrag von 1993 hat Johann Baptist Metz erneut die Frage nach der Berechtigung von Gottesdienstübertragungen im Fernsehen gestellt und negativ beantwortet. Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, legt die Gründe dar, warum er eine gegenteilige Position bezieht.

Engagierte Toleranz

Toleranz – Eltern bewerten sie in Umfragen als eines ihrer höchsten Erziehungsziele, und Schüler zählen sie zu den wichtigsten Eigenschaften des idealen Religionslehrers. Wer würde es heute noch wagen, die Verweigerung einer wertenden Klärung als „repressive Toleranz" (Herbert Marcuse) zu kritisieren? Toleranz, egal wie und warum, ist zum Hauptgebot der öffentlichen Meinung avanciert. Tatsächlich ist mit der zunehmenden Individualisierung in den modernen Gesellschaften und mit der stärkeren Verflechtung bzw. Kollision verschiedener Kulturen der Pluralismus von weltanschaulichen, politischen und kulturellen Auffassungen zu einem Problem erster Ordnung und die Bereitschaft zu dessen Akzeptanz, eben Toleranz, zu einer Grundvoraussetzung und Kardinaltugend humanen Zusammenlebens geworden. Zu Recht haben die Vereinten Nationen das Jahr 1995 als „Jahr der Toleranz" ausgerufen. Doch kann man Toleranz verschieden begründen und praktizieren.

Vor der politischen und kulturellen hat die Neuzeit die religiöse Toleranz thematisiert. Gotthold Ephraim Lessing hat sie in der Ringparabel seines Dramas „Nathan der Weise" schon 1779 mit einem Argument verteidigt, das dank seiner Auf-den-ersten-Blick-Plausibilität und dank des Eifers von Generationen von Deutschlehrern auch heute noch das einflußreichste sein dürfte. Es besagt: „Der echte Ring (die wahre Religion) vermutlich ging verloren"; doch besteht – so Lessing – die praktizierte, immer wahre Religion nicht in bestimmten Lehren, sondern in der Humanität, die die Würde des Andersdenkenden achtet. Damit hat Lessing zwar die entscheidende vernunftethische Fundierung von Toleranz angedeutet, nämlich die mit der Würde des Menschen gegebene Gewissens- und Glaubensfreiheit. Allerdings hat er sie mit der skeptisch-relativistischen Ansicht verbunden, religiöse Wahrheit lasse sich nicht finden und feste, mit Wahrheitsgewißheit vertretene Glaubensüberzeugungen gefährdeten den Frieden, so daß Toleranz das Ausklammern der Wahrheitsfrage erfordere. Wie aber begründet man Humanität, wenn auch in ethischer Hinsicht der „echte Ring" nicht mehr zu finden ist?

Viele können sich heute die Begründung von Toleranz nur nach dieser Denkfigur vorstellen. Muß man in Wirtschaft, Technik und Verwaltung nicht ständig für Innovationen offen sein? Unterliegen wissenschaftliche Erklärungen nicht einem unablässigen und grundlegenden „Paradigmenwechsel"? Ist der Zweifel, die „Zweifelskultur" nicht die beste Garantie für den Abbau von Feindbildern, denn „Wahrheit und Militär stammen aus derselben Denkkiste" (Ulrich Beck)? Bezeichnend die beiläufige Bemerkung des Soziologen Ulrich Müller: „Alle morali-

schen Positionen fußen auf der Annahme, daß das ihnen zugrunde liegende Wertesystem ‚richtig' sei, und von da aus werden andere Positionen ‚gerichtet', ‚ausgerichtet', ‚zugerichtet'."

Doch ist die Zustimmung zum Artikel 1 des Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar" nicht auch eine „moralische Position", und läßt sie sich durch eine „Zweifelskultur" fundieren? Hier zeigt sich die Schwäche der relativistischen Toleranzbegründung. Historisch verallgemeinert sie die Unterdrückungspraxis einzelner Epochen, Gruppen und Persönlichkeiten zu Thesen wie: Alle monotheistischen Religionen bzw. alle religiösen Gewißheiten bzw. feste Überzeugungen überhaupt neigen wesentlich zu Unduldsamkeit, und übersieht andersgeartete Beispiele. Analytisch verkennt sie, daß das Toleranzgefährdende nicht in der Festigkeit von Überzeugungen, sondern in bestimmten unduldsamen Inhalten und im mangelnden Bewußtsein von den Rechten der Andersdenkenden liegt. Argumentativ bleibt sie blind für die Chance, Toleranz affirmativ durch feste Überzeugungen zu begründen, die Toleranz fordern.

Skepsis mag einen zwar davor bewahren, die eigenen Ansichten für einzig richtig zu halten, doch erwächst daraus bestenfalls eine sympathisch selbstironische, allerdings auch an keiner Wahrheitssuche mehr interessierte, unverbindliche Toleranz, die auch die Meinungen anderer für gleich-gültig hält. Wie könnte hingegen die feste ethisch-rechtliche Überzeugung, daß jeder Mensch kraft seiner Würde und Eigenverantwortung ein Recht auf weltanschauliche, politische und kulturelle Selbstbestimmung hat – bei Wahrung des gleichen Rechts für alle anderen –, eine ganz andere, engagierte Toleranz begründen. Und wie könnte religiöser Glaube, einmal sensibel geworden für dieses Recht und seine Bedrohung, dieser Toleranz eine Letztmotivation geben, die sehr wohl in einer Wahrheitsgewißheit wurzelt, diesen „Absolutheitsanspruch" aber als Selbstverpflichtung und nicht als Forderung an andere versteht. Engagierte Toleranz – nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, sondern – so im Rahmen des Christentums – aus der Verbindlichkeit der Nächstenliebe, die ja nicht nur dem Andersdenkenden, sondern sogar dem Feind mit Wohlwollen, das mehr ist als bloße Duldung, begegnen möchte.

Das wäre eine Toleranz, die sich auch außerhalb von Partygesprächen und Talkshows bewähren könnte: Im Ertragen von Fremdem, auch wenn es einen schwer stört; im Kennenlernen und Ernstnehmen von entgegengesetzten Meinungen und im Einsatz für das Menschenrecht der Meinungsfreiheit, wo immer es anderen vorenthalten wird. Wer Toleranz als Lebensnotwendigkeit unserer zerrissenen Welt betrachtet, sollte nicht pauschal feste Überzeugungen als Dogmatismus, Fundamentalismus oder Fanatismus diskreditieren, sondern Toleranz als ureigenste Aufgabe und Chance ethisch-religiöser Gesinnung bewußtmachen. Er kann damit eine Ressource erschließen, die gerade für die Aufgaben moderner Gesellschaften wertvolle Kräfte birgt. *Bernhard Grom SJ*

Friedhelm Hengsbach SJ – Bernhard Emunds

Der Prozeß ist die Botschaft

Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen

„Alle reden von der hohen Arbeitslosigkeit und von der gesellschaftlichen Spaltung. Was tut denn die Kirche dagegen?" So meldete sich auf dem Katholikentag in Dresden ein arbeitsloser Jugendlicher zu Wort. In den alten Bundesländern gehörten die evangelische und die katholische Kirche zu den gesellschaftlichen Kräften, die über Jahrzehnte einen sozialstaatlichen Konsens mitgeprägt und mitgetragen haben. Heute nun beschwören anhaltende Massenarbeitslosigkeit, Sozialkürzungen und die Krise in Ostdeutschland die Gefahr gesellschaftlicher Spaltungsprozesse herauf[1]. Damit sind auch die Kirchen herausgefordert, für den solidarischen Zusammenhalt in der bundesdeutschen Gesellschaft einzutreten. Vor diesem Hintergrund haben die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland ein gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage angekündigt, das aus einem breiten innerkirchlichen Beratungsprozeß hervorgehen soll.

Bereits im Juni 1993 beschloß die Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, ein Wort der Bischöfe zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland vorzubereiten. Nach dem Willen der Bischöfe sollte diese Erklärung aber nicht hinter verschlossenen Türen, sondern – für den deutschen Katholizismus ein Novum – in einem breiten innerkirchlichen Beratungsprozeß erarbeitet werden. In Vorbereitung des bischöflichen Wortes wurde im Herbst 1993 ein 16seitiges Thesenpapier vorgelegt, das folgende Problemfelder ansprach: Arbeit und Arbeitslosigkeit, Perspektiven wirtschaftlicher Erneuerung, Reform und Konsolidierung des Sozialstaats, Ökologische Verantwortung, Unsere Mitverantwortung für die weltwirtschaftliche Entwicklung, Armut und Verarmung in der Wohlstandsgesellschaft, Stärkung von Ehe und Familie sowie Erneuerung des Bildungs- und Ausbildungsangebots.

Diese Thesen wurden im Oktober 1993 in Bonn mit ausgewählten Repräsentantinnen und Repräsentanten aus den politischen Parteien und aus der Wirtschaft, anschließend in Mülheim (Ruhr) mit etwa 180 Vertreterinnen und Vertretern aus Diözesen, kirchlichen Verbänden und Einrichtungen diskutiert[2]. Während die Stellungnahmen aus den Kreisen der Politik und Wirtschaft tendenziell positiv ausfielen, wurden die Thesen von den Repräsentantinnen und Repräsen-

tanten der katholischen Verbände, Gremien und Einrichtungen ziemlich kritisch beurteilt. Die Erfahrungen kirchlicher Initiativen und Gruppen seien nicht eingeflossen, ein biblischer und ein normativer Bezugspunkt fehlten, die Diagnose bleibe oberflächlich, die Lösungsvorschläge kämen unvermittelt und die zahlreichen Problemfelder seien nicht auf eine zentrale gesellschaftliche Herausforderung wie etwa die anhaltende Massenarbeitslosigkeit ausgerichtet.

War diese erste Konsultationsphase auf die katholische Kirche beschränkt, so eröffnete sich Ende 1993 für das Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage und für die geplante zweite Konsultationsphase eine völlig neue Dimension: Der Rat der EKD sagte die Beteiligung der evangelischen Kirche zu; Wort und Konsultation sind seitdem ein ökumenisches Vorhaben. Daraufhin wurde eine gemeinsame Redaktionsgruppe aus je fünf katholischen und evangelischen Personen gebildet, die den Auftrag hat, einen programmatischen Entwurfstext zu erarbeiten, der die Situation der Schwachen kennzeichnet, sie theologisch und ethisch reflektiert, an das Konzept der sozialen Marktwirtschaft erinnert und Lösungsperspektiven aufzeigt.

Der Entwurf der Arbeitsgruppe soll im Herbst 1994 von der Bischofskonferenz und vom Rat der EKD gebilligt und nach der Bundestagswahl veröffentlicht werden. Ende Oktober 1994 wird dann eine innerkirchliche Konsultation beginnen, die laut offiziellem Zeitplan bereits nach neun bis zehn Monaten abgeschlossen und ausgewertet werden soll. In dieser Zeit sollen nicht nur Anhörungen auf Bundesebene veranstaltet werden; vielmehr erhofft man sich auch, daß in Diözesen bzw. Landeskirchen, in Gemeinden und kirchlichen Gruppen sowie in Bildungseinrichtungen politisch engagierte Christen, Vertreterinnen und Vertreter des kirchlichen Amtes sowie wirtschafts- bzw. sozialwissenschaftliche Expertinnen und Experten miteinander ins Gespräch kommen. Wie die Ergebnisse dieses Konsultationsprozesses in den endgültigen Text des gemeinsamen Wortes eingehen werden und wie diese „Rückkopplung" der offiziellen Stellungnahme an die Konsultation den Beteiligten transparent gemacht werden kann, ist derzeit offensichtlich noch nicht geklärt.

Während diese kirchenamtlichen Vorarbeiten noch in Gang waren, haben sich im März und im Juni 1994 Vertreterinnen und Vertreter von über 40 kirchlichen Initiativen, Verbänden und Einrichtungen getroffen. Sie haben ein „Ökumenisches Konsultationsnetz" gebildet, das es den Gruppen politisch engagierter Christen erleichtern soll, ihren Optionen, Erfahrungen und Reflexionen im Konsultationsprozeß Gehör zu verschaffen. Außerdem wollen die Beteiligten sich dafür einsetzen, daß folgende Themen in der Konsultation reflektiert und im abschließenden gemeinsamen Wort berücksichtigt werden: die Bundesrepublik als gespaltene Gesellschaft, die Gleichstellung von Frauen und Männern, Gerechtigkeit weltweit, die ökonomische und gesellschaftliche Krise in Ostdeutschland, die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen und die Kirchen als Arbeitgeber[3].

Im folgenden werden wir das in der Geschichte der deutschen Kirchen bisher einmalige Vorhaben des gemeinsamen Wortes und seiner öffentlichen Beratung beschreiben und deuten. Dazu werden wir drei charakteristische Merkmale hervorheben, ihre Chancen und Risiken auf vergleichbare kirchliche Vorgänge aus jüngster Zeit beziehen und unsere Erwartungen an den Verlauf der Konsultation formulieren.

Das Gottesvolk im Brennpunkt

1. Bei der ersten Konsultationsrunde im Herbst 1993 wurden lediglich Vertreterinnen und Vertreter der Parteien und der Wirtschaftsverbände, der Diözesen und Verbände sowie der christlichen Gesellschaftsethik zu dem vorgelegten Thesenpapier befragt. Im Unterschied dazu sollen in der nun anstehenden zweiten Phase alle „Ebenen" der beiden Kirchen in den alten und neuen Bundesländern sowie zum Teil die politische Öffentlichkeit in die Konsultation einbezogen werden. Bundesweit ist daran gedacht, Expertinnen und Experten der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften anzuhören sowie erneut mit Vertreterinnen und Vertretern der Partei- und der Verbandspolitik sowie der diözesanen bzw. landeskirchlichen Gremien und Verbände zu diskutieren. Akademien und dazu eingerichtete Arbeitsgruppen werden beauftragt, die Beratungen in den Diözesen und Landeskirchen sowie in den Regionen und vor Ort anzuregen. Und schließlich soll die „Fülle mannigfacher Initiativen auf vielen Ebenen" angesprochen werden, „in denen Einzelne, Gruppen, Verbände oder Gemeinschaften sich in Praxis und/oder Reflexion um Arbeitslose, Arme, Wohnungssuchende u. a. bemühen" [4].

Die vorgesehene Konsultation der Gruppen, Initiativen und Gemeinden am Ort spiegelt ein Bild von der Kirche als Volk Gottes wider, wie es auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil entworfen wurde [5]. Die Kirche ist zuerst die Gemeinschaft der Glaubenden; diese sind das handelnde Subjekt, wenn von der Kirche gesprochen wird, nicht allein die Kirchenleitung. Außerdem wird die im zweiten Anlauf eröffnete ökumenische Dimension der Konsultation das Bewußtsein dafür schärfen, daß das neue Gottesvolk nicht einfach mit der römisch-katholischen Kirche gleichgesetzt werden kann; vielmehr verwirklicht sich die Weggemeinschaft der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als Ökumene einer gemeinsamen Praxis im Dienst der Gottesherrschaft. Und schließlich belegt das gemeinsame Handeln und Nachdenken der in Verbänden, Initiativen und Gemeinden engagierten Christen in und mit den neuen sozialen Bewegungen jene Solidarität, in der das Volk Gottes „den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam" [6] geht.

2. Die ökumenische Konsultation hat als Versuch, eine gesamtkirchliche Stellungnahme zu erarbeiten, die auf den Erfahrungen und Reflexionen der in Gruppen, Projekten und Gemeinden engagierten Christen fußt, einen exemplarischen

Vorläufer, nämlich den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung[7]. Zwar wurden in der Öffentlichkeit bis zur Weltversammlung in Seoul (1990) vor allem die großen nationalen und internationalen Treffen in Dresden, Stuttgart und Basel sowie deren Beschlußtexte wahrgenommen. Doch der eigentliche Kern des Prozesses ist in den lokalen Aktionen und Gesprächen sowie in den regionalen Vernetzungen zu suchen. Bereits in dem Antrag der DDR-Delegierten bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rats in Vancouver (1983) war die „konziliare" Idee so zum Ausdruck gekommen. Im Prozeß bis Seoul war sie dann überall dort lebendig, wo christliche Gruppen, die seit längerem politisch mit anderen Gruppen aus den neuen sozialen Bewegungen zusammenarbeiteten, Gemeinden, kirchenamtliche Institutionen und Gremien für eine gemeinsame Lernbewegung gewannen. Weil sie den Eindruck hatten, daß ihr Engagement vom meist politisch abstinenten Gemeindeleben weitgehend getrennt bleibe, beharrten die Gruppen darauf, sich gemeinsam der Frage zu stellen, wie die politische Dimension der christlichen Botschaft bzw. des kirchlichen Auftrags in den heutigen Überlebenskrisen wieder lebendig werden könne. Im konziliaren Prozeß erblickten sie eine Chance, ihre politisch engagierte Antwort auf die globalen Herausforderungen den Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen als Ausdruck ihres Glaubens zu erschließen. Entsprechend waren es nach Seoul auch der Austausch vor Ort und die regionalen Vernetzungen, durch die der konziliare Prozeß nicht versandete.

Allerdings verlief auch der konziliare Prozeß bis Seoul nicht völlig ungetrübt. Auch wenn man sich am Ende immer wieder zu einer gemeinsamen Lernbewegung aufraffte, war der Prozeß doch von zahlreichen Mißverständnissen zwischen „Basis" und Kirchenleitung sowie der Kirchen untereinander begleitet. So konnten auf Weltebene die Vorbehalte des Vatikans nicht ausgeräumt werden, und in Deutschland variierte die Beteiligung der Gemeinden und Diözesen bzw. Landeskirchen von Region zu Region.

3. In der Beteiligung der Gruppen politisch engagierter Christen ist der konziliare Prozeß ein wichtiger Impuls für den geplanten Konsultationsprozeß. Er zeigt erstens, daß für das Zustandekommen eines wirklichen Dialogs ausreichend Zeit zur Verfügung stehen muß. Nun geben die kirchenamtlichen Stellen, die mit der Organisation des anstehenden Konsultationsprozesses beauftragt sind, für die Beratung auf allen kirchlichen „Ebenen" derzeit einen Zeitraum von gerade einmal neun bis zehn Monaten an. Sollten sie diese Zeitvorgabe ernst meinen und im späteren Verlauf des Prozesses auch durchsetzen, so droht dies das ganze Vorhaben zu desavouieren und die dialogbereiten Christen in Gemeinden und kirchlichen Gruppen abzuschrecken. Eine intensive und ernsthafte Konsultation der beiden deutschen Kirchen, in der den Beteiligten überhaupt Zeit bleibt, voneinander zu lernen, würde mindestens zwei Jahre Zeit beanspruchen.

Der konziliare Prozeß und die in ihm engagierten Gruppen verweisen zwei-

tens nicht nur auf die Chancen, die in einem wirklich ökumenischen Dialogprozeß liegen, sondern zugleich auf die bereits bestehende Vielfalt ökumenischer Gruppen, in denen der gemeinsame christliche Glaube auch in einer gemeinsamen politischen Praxis gelebt wird. Deren Existenz scheint das offizielle Konzept des Konsultationsprozesses zu ignorieren, da es von zwei getrennten konfessionsgebundenen Konsultationen ausgeht, die erst an der „Spitze" wieder zusammengeführt werden. Für die Aufgabe, den Prozeß zu moderieren, zu lenken und seine Ergebnisse zusammenzufassen, sind nämlich neben einem gemeinsamen Lenkungs- und Koordinierungsgremium nur konfessionsspezifische Strukturen vorgesehen. Auf Bundesebene soll jeweils für die evangelische und für die katholische Seite getrennt ein Arbeitsausschuß gebildet sowie ein Forschungs- oder Bildungsinstitut mit den Sekretariatsarbeiten und den Aufgaben einer zentralen Informations- und Anlaufstelle beauftragt werden[8]. Auch regional ist geplant, daß der Prozeß von der diözesanen bzw. landeskirchlichen Infrastruktur getragen, also konfessionsspezifisch jeweils von einem Ausschuß und einer Akademie organisiert bzw. moderiert wird. Nicht zuletzt um der Gefahr zweier getrennter Beratungen entgegenzuwirken, sollten daher die im konziliaren Prozeß nach wie vor aktiven Gruppen und Initiativen in den anstehenden Konsultationsprozeß eingebunden und deren Netzwerke aktiviert werden.

Außerdem könnten auf diese Weise drittens die politisch aktiven Gruppen in den fünf neuen Bundesländern angesprochen werden, deren „konziliares" Engagement eine wichtige Kraft der friedlichen Revolution in Ostdeutschland war. Schließlich dürfte es sich viertens für den Konsultationsprozeß als hilfreich erweisen, an bereits aufgebaute Netzwerke und Strukturen anzuschließen. Während etwa im katholischen Umfeld die Verbände solche überregionalen Kanäle der Information und Zusammenarbeit bieten, stellt für die Reflexion politischer Glaubenspraxis eben nur der konziliare Prozeß vergleichbare ökumenische Zusammenschlüsse, Kooperationen und Medien bereit.

Politik in der Öffentlichkeit

1. Der methodische Unterschied zwischen der ersten, katholischen Konsultationsrunde, die im Herbst 1993 mit Spitzenvertreterinnen und -vertretern aus Politik, Wirtschaft und Kirche durchgeführt wurde, und der zweiten, ökumenischen Konsultationsphase, in die eine breite kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit einbezogen werden soll, ist augenfällig. Wir sehen darin auch den Übergang von einem herkömmlichen Verständnis politischen Handelns zu einer neuen, dem Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechenden Perspektive politischen Engagements. Das herkömmliche Verständnis orientierte sich am staatlich-administrativen Handeln. Die staatlichen Organe galten als neutrale Be-

obachter und unabhängige Schiedsrichter, die jenseits der widerstreitenden Einzelinteressen das Gemeinwohl zu wahren und die gute Ordnung wiederherzustellen hatten. Deshalb war es der Kirchenleitung wichtig, dafür zu sorgen, daß überzeugte Christen an die Schaltstellen der politischen Macht gelangten, und daß die Regierenden geistlich begleitet und politisch beraten wurden.

Das Verständnis politischen Handelns, das sich in der zweiten Konsultationsphase ankündigt, hat ein anderes Gesicht. Mit dem gemeinsamen Wort und der Konsultation wollen sich die Kirchen „am gesellschaftlichen Dialog beteiligen“ [9]. Der Adressat des politischen Handelns der Kirchen ist nicht mehr in erster Linie der Staat, sondern die gesellschaftliche Öffentlichkeit. Die Kirchen wollen die Öffentlichkeit der ausgegrenzten Menschen, der unterdrückten Interessen und der abgedrängten Themen wiederherstellen, sie wollen das öffentliche Bewußtsein verändern und an einem gesellschaftlichen Lernprozeß mitwirken. Politik wird dabei als Praxis bestimmt, mit der Akteure an der „Gestaltung“ der Gesellschaft mitwirken wollen [10]; sie ist vor allem Handeln im gesellschaftlich offenen Raum, also diesseits der administrativen und parteipolitischen Strukturen, die traditionell mit dem Begriff Politik verbunden sind. Damit rückt die öffentliche Auseinandersetzung in den Mittelpunkt, in der Gruppen und Verbände zwar ihre Einzelinteressen behaupten, es zugleich aber immer auch Momente eines argumentativen Streits um die gesellschaftliche Ordnung gibt, die von allen Betroffenen akzeptiert werden kann. Die Kirchen sind in dieser Sichtweise nur Vereinigungen von Bürgerinnen und Bürgern neben vielen anderen; ihre Stellungnahmen sind nur ein Beitrag unter mehreren zum gesellschaftlichen Dialog. Zum Glück haben sich die meisten Christen längst und weitgehend auf das „gesellschaftliche Gebrodel“ [11] eingelassen; sie arbeiten in und mit verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sympathisch und kritisch zusammen.

2. Auch in dem neuen Verständnis des politischen Handelns der Kirchen haben das gemeinsame Wort und die bevorstehende Konsultation einen exemplarischen Vorläufer, nämlich den 1986 fertiggestellten Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe sowie seine zweijährige Vorbereitung in einer breiten innerkirchlichen und gesellschaftlichen Diskussion. Für das gesamte Projekt prägend war die Erkenntnis, daß die Kirche in einer pluralen Gesellschaft weder eine für alle verbindliche Ethik vorlegen noch staatliche Instanzen oder Eliten auf eine bestimmte politische Entscheidung festlegen kann. Die staatlichen Führungskräfte wurden zwar nicht aus der Verantwortung für eine gerechte Wirtschaftsform entlassen. Aber das Bischofswort und die öffentliche Diskussion richteten sich weniger an die Administration, die auf „Reagonomics“ eingeschworen war, als vielmehr an die US-amerikanische Öffentlichkeit. Wie kam es, daß der Text derart viel Staub aufgewirbelt hat? Vermutlich, weil er auf Strömungen der politischen Öffentlichkeit sensibel reagierte und damalige Minderheitspositionen aufgriff, die erst nachträglich mehrheitsfähig wurden. So haben sich in der öffentli-

chen Auseinandersetzung, die um die Zukunft der US-amerikanischen Wirtschafts- und Sozialpolitik geführt wurde, die Reaktion auf das Bischofswort, das wiedererwachte Interesse an Wirtschaftsethik, die kommunitaristische Kritik an einem überzogenen Individualismus und Eigennutz sowie die Neubelebung keynesianischer Wirtschaftstheorie wechselseitig verstärkt.

Weil die Bischöfe bewußt auf den Anspruch verzichteten, selbst eine für alle verbindliche sozialethische Lehre zu verkünden, und sich auf die Rolle von Dialogpartnern in der politischen Öffentlichkeit beschränkten, eröffnete sich ihnen eine wichtige Chance: Während in einem als allgemeingültig behaupteten Naturrechtssystem nicht explizit auf die eigenen Traditionen zurückgegriffen werden kann, machten sie in ihrem bewußt partikularen Diskussionsbeitrag das kritische Potential der biblischen Geschichten, Bilder und Visionen fruchtbar[12]. Dadurch wurde der Hirtenbrief im wirtschafts- und sozialpolitischen Streit jedoch nicht zu einem unverständlichen Monolog. Daß die Bischöfe sich vielmehr auf andere Wortmeldungen bezogen, andere Beteiligte zu verstehen suchten und auf einen sozialen Konsens hinzielten, zeigt sich zum Beispiel in ihrem Hinweis auf das von den Gründungsvätern begonnene Experiment der US-Demokratie, dem ein „neues amerikanisches Experiment" der Anerkennung sozialer bzw. wirtschaftlicher Menschenrechte folgen solle[13].

Der Wirtschaftshirtenbrief und seine öffentliche Diskussion sind Stationen eines längeren Prozesses, in dem es der US-amerikanischen Lokalkirche teilweise gelungen ist, die Defensivhaltung einer Minderheitenkonfession zu überwinden. Schon seit längerem bröckelten die Möglichkeiten politischer Intervention bei der Regierung, um kirchliche Sonderinteressen zu verteidigen. Mit dem Friedens- und dem Wirtschaftshirtenbrief lösten sich dann auch die Bischöfe zunehmend von der Vorstellung, es ginge bei der politischen Praxis von Christen primär um ein gutes Verhältnis zwischen Kirche und Staat, insbesondere zwischen Bischöfen und staatlicher Administration[14].

Die US-amerikanische Kirche hat sich nicht nur auf eine plurale und streitbare politische Öffentlichkeit eingelassen, sondern hat auch – wie das Beispiel des sogenannten Laienbriefs zeigt – die längst gewachsene innerkirchliche Vielfalt als Chance begriffen[15]. Allerdings ist es ihr trotz des überzeugenden beteiligungsethischen Ansatzes kaum gelungen, die von Armut und Arbeitslosigkeit Betroffenen selbst in der Diskussion zu Wort kommen zu lassen.

3. Der angekündigte ökumenische Konsultationsprozeß ist noch nicht von dem Risiko befreit, daß er in das herkömmliche Verständnis politischen Handelns zurückfallen könnte. Die Kirchen würden dann ihre Aussagen und ihr Handeln vorrangig auf den Staat und die Parteien ausrichten und auf der Wahrung ihrer Körperschaftsrechte beharren. Es wird zu prüfen sein, welches Gewicht den Konsultationen zuzubilligen ist, die mit den Repräsentantinnen und Repräsentanten der Parteien auf Bundes- und Länderebene geführt werden, und wie robust

sich ein programmatisches Wort in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gegen parteipolitische Ängste und Rücksichtnahmen behauptet.

Ein weiteres Risiko kann darin liegen, daß die Chance innerkirchlicher Pluralität unterschätzt wird. Das wäre dann der Fall, wenn die Gremien, die den Konsultationsprozeß organisatorisch begleiten, meinen, sie könnten und müßten vorab zur vorhandenen Vielfalt der kirchlichen Ansichten den Standpunkt einer überparteilichen Instanz einnehmen. Gäbe es die eine „Wahrheit" des richtigen Weges, die gegen die vermeintlich einseitige Sichtweise kirchlicher Initiativen und Gruppen in Schutz zu nehmen sei, so wäre die Konsultation entweder überflüssig oder lediglich eine ausgefallene Marketingstrategie. Gelingt dagegen die Konsultation als ein Verständigungsprozeß, in dem die verschiedenen Gruppen und abweichenden Positionen argumentativ aufeinander Bezug nehmen, so kann sich unbeschadet der Pluralität des politischen Engagements von Christen ein Einverständnis „herausschälen", was wirtschafts- und sozialpolitisch geboten ist.

Reflexion politischer Glaubenspraxis

1. Durch das angekündigte gemeinsame Wort und den ökumenischen Konsultationsprozeß wird eine Neudefinition der kirchlichen Soziallehre und ihrer Träger, also der Abschied von der naturrechtlichen katholischen Soziallehre, unvermeidlich. Letzterer zufolge war das kirchliche Lehramt eigentlich das einzige Subjekt der Soziallehre. Auf Grund des Beistands des Heiligen Geistes sollte es die Wesensstrukturen der Wirklichkeit und die daraus folgenden Normen für das Handeln sicher erkennen können. Die Vertreter einer an den theologischen Fakultäten betriebenen Gesellschaftslehre sollten dem Lehramt helfen, das Lehrgebäude weiterzuentwickeln, indem sie die „gesicherten Erkenntnisse" der Sozial- und Humanwissenschaften aufbereiteten. Die Laien schließlich spielten keine Rolle als Erkenntnisträger; sie waren lediglich Ausführende der reinen Lehre[16].

Mit dem gemeinsamen Wort und der ökumenischen Konsultation wird dagegen anerkannt, daß kirchliche Soziallehre grundlegend Reflexion politischer Glaubenspraxis ist, so daß in ihr den politisch engagierten Christen, die früher nur selektiv und hinter verschlossenen Türen zu Rate gezogen wurden, das „erste Wort" zukommt. Stellen sich den Christen heute in ihrer politischen Praxis bestimmte Aufgaben der Reflexion, so hat die kirchliche Soziallehre in deren Bearbeitung ihren Hauptgegenstand. Das Lehramt und die an den Fakultäten betriebene christliche Gesellschaftsethik[17] sind dann primär durch ihren subsidiären Auftrag gegenüber dieser Reflexion der politisch engagierten Christen bestimmt.

Unter den heutigen Bedingungen westlicher Gesellschaften müssen politisch engagierte Christen erstens vorrangige Herausforderungen zum Handeln erkennen sowie mögliche Handlungsweisen erschließen und ihre voraussichtlichen

Folgen abschätzen. Sie werden zweitens die „Zeichen der Zeit" im Licht des Evangeliums und die biblischen Gleichnisse, Vorbilder und Handlungsmodelle im Licht heutiger Herausforderungen lesen. Indem sie ihr politisches Handeln mit den Entwürfen guten, erfüllten Lebens, die sie in der christlichen Ethostradition entdecken, zur Übereinstimmung bringen, orientieren sie ihre Praxis und schreiben sie zugleich die tradierten Vorstellungen des Guten fort. Da Politik in pluralen Gesellschaften nicht mehr durch Berufung auf eine Ethostradition legitimiert werden kann, müssen sie drittens ihre Praxis auf Verallgemeinerbarkeit hin prüfen. Dazu müssen sie antizipieren, ob das Ziel sowie die Art und Weise ihres Handelns aufgrund der voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden könnten[18]. Schließlich werden sie als Christen viertens ihre gesellschaftliche Situation und ihre politische Praxis in einen heilsgeschichtlichen Deutungsrahmen stellen, so daß für sie die befreiende christliche Botschaft neu gegenwärtig wird.

Im allgemeinen Tradierungsprozeß, in dem sich die Kirche die christlichen Traditionen immer wieder aufs neue interpretierend aneignet, lenkt das Lehramt den Blick auf die Gesamtheit christlicher Traditionen und auf die Einbindung der Orts- in die Weltkirche. Entsprechend bezieht sich der subsidiäre Auftrag des Lehramts bei der Reflexion politischer Glaubenspraxis auf die interpretierenden Reflexionsschritte. In den Dialog mit den engagierten Christen können die Vertreter des kirchlichen Amtes Bilder, Deutungsmuster und Geschichten der christlichen Traditionen einbringen und – aus ihren weltkirchlichen Kontakten heraus – den Blick für die Interessen der „Fernen" schärfen. Als Vertreter der kirchlichen Sozialverkündigung können sie nach innen, also in der kirchlichen Öffentlichkeit, auf einen „sensus fidelium"[19] zurückgreifen und herausfiltern, was für Christen, kirchliche Gruppen und Gemeinden geboten ist. Wenn sie exemplarische Initiativen und Projekte aufgreifen, stoßen sie eine Diskussion darüber an, wie der soziale bzw. politische Aspekt der christlichen Botschaft und des kirchlichen Heilsauftrags zu verwirklichen ist. Nach außen schließlich, also in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, können sie – mit den Erfahrungen der engagierten Christen im Rücken sowie ausgestattet mit dialogischer Kompetenz – glaubwürdige Sprecher der Ortskirchen sein; darin liegt ihr Gewicht, wenn sie als kompetente Anwälte der Benachteiligten auftreten.

Auch die christliche Gesellschaftsethik ist primär durch ihren subsidiären Auftrag gegenüber der Praxisreflexion der politisch engagierten Christen bestimmt. Dieser bezieht sich aber nicht vorrangig auf die interpretierenden Reflexionsschritte, sondern auf die Aufgaben, Situation und Möglichkeiten des Handelns zu erschließen sowie Handlungsfolgen abzuschätzen und aufgrund dessen eine bestimmte Praxis als ethisch gerechtfertigt zu begründen. Zwar ist die Begründung politischen Handelns nur im moralisch-praktischen Diskurs aller Betroffenen möglich. Die christlichen Gesellschaftsethikerinnen und -ethiker können

den politisch engagierten Christen jedoch helfen, diesen Diskurs in ihrer Praxisreflexion zu antizipieren. Aufgrund ihrer sozialanalytischen Kompetenz können sie in der Reflexion übergangene Interessen aufdecken. Oder sie verweisen auf die Bedingungen, unter denen Ordnungs- bzw. Reformvorstellungen, die einer christlichen Ethostraditionen entstammen, in pluralen Gesellschaften von allen Betroffenen akzeptiert werden könnten.

2. Das komplizierte Zusammenspiel – vor allem zwischen Volk Gottes und Kirchenleitung – ist exemplarisch mit dem Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe erprobt worden[20]. Der Prozeß wurde 1988 mit einem „Grundtext" angestoßen, den ein Aktions- und Beratungsteam erarbeitet hatte. Dieser Impuls- und Mobilisierungstext mit dem Titel: „Sinnvoll arbeiten – solidarisch leben" gruppierte um das Leitthema der Arbeit jeweils Analyse, ethisches Urteil und Kontrollfragen zu den Problemfeldern Familie, Sozialstaat, Arbeitslosigkeit, Frauen, Landwirtschaft, internationale Verflechtung und Verantwortung für die Zukunft. Der Problemaufriß und die ethischen Perspektiven waren sehr pointiert; die Impulsfragen regten an, den eigenen Standpunkt und konkrete Handlungsmöglichkeiten zu bedenken. Der Grundtext ist fast ein Jahr lang in Kirchengemeinden, in der Tagespresse und im Fernsehen, bei Anhörungen und Podiumsveranstaltungen mit Katholikinnen und Katholiken sowie mit Vertreterinnen und Vertretern der Fachwissenschaften, Parteien und Verbände diskutiert worden. Ein bundesweites Aktionsteam, offizielle Arbeitsgruppen, Berichte und Serien in den kirchennahen Medien sowie ein eigenes „Sekretariat Sozialhirtenbrief" trugen dazu bei, daß die Einladung zur Diskussion von so vielen „Pfarrgemeinderäten, Familien- und Frauenrunden, von Sozial- und Dritte-Welt-Kreisen, den Gliederungen der Katholischen Aktion, vor allem der Arbeitnehmerbewegung und Betriebspastoral, von verschiedensten Laienorganisationen sowie der Katholischen Jugend"[21] aufgegriffen wurde.

Bei den Anhörungen sind die abweichenden Erfahrungszugänge und Interessenlagen beispielsweise von Unternehmerinnen und Unternehmern einerseits, Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern anderseits, aber auch das vielfältige Meinungsspektrum der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften sowie der christlichen Gesellschaftsethik offenbar geworden. 1989 wurde eine Zusammenschau der insgesamt 2300 schriftlichen Stellungnahmen aus der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit publiziert, die belegt, wie kontrovers der Grundtext aufgenommen worden ist. Nicht zuletzt aufgrund einer veränderten Stimmungslage im österreichischen Katholizismus gelang es den Bischöfen dann nicht mehr, die kontroversen Stellungnahmen in dem endgültigen Text zu verarbeiten. So blieb es bei einem doppelten Abschluß des Diskussionsprozesses, einer Dokumentation der Stellungnahmen und einem eigenständigen Sozialhirtenbrief.

3. Die österreichische Erfahrung zeigt, daß die vorgesehenen Lernbewegungen und Beratungen in der Regel keine selbsttragenden Prozesse sind, sondern auf

eine ausreichende Infrastruktur mit bundesweiten und regionalen Aktionsteams und ein gut ausgestattetes Sekretariat angewiesen sind. Auch bei dem bevorstehenden Konsultationsprozeß müssen Anhörungen organisiert, Referentinnen und Referenten vermittelt, didaktisch ansprechende Arbeitshilfen erstellt und verschickt werden; wenig motivierte Kirchensegmente bedürfen eines Impulses; Stellungnahmen sind zu sammeln und auszuwerten. Ob die beiden Einrichtungen, die in der evangelischen und in der katholischen Kirche mit den Aufgaben einer zentralen Informations- und Anlaufstelle betraut werden, nicht überfordert sind, wenn sie diese – wie vorgesehen – im Rahmen ihrer bestehenden Kapazitäten erledigen sollen, bleibt abzuwarten.

Der eigentliche Bewährungstest für die Konsultation wird jedoch darin bestehen, daß die beiden Kirchenleitungen einerseits und die christlichen Initiativen, Gruppen, Verbände und Gemeinden andererseits in einem überzeugenden Dialog wirklich aufeinander hören und voneinander lernen werden. Enttäuschend wäre die mehr oder weniger radikale Abkopplung des gemeinsamen Wortes von der Konsultation, die dann zur reinen Spielweise entartete. Wache Christen werden sich wohl nur dann an der Konsultation beteiligen, wenn sie überzeugt sein können, daß ihre Meinungen gefragt und ernst genommen werden, daß ihre Stellungnahmen nicht verloren sind, sondern unmittelbar oder mittelbar in das gemeinsame Wort einfließen werden. Solche Erwartungen sollten von den Kirchenleitungen nicht mit dem Hinweis auf eine vermeintlich notwendige Abgrenzung der Konsultation von dem eigentlichen Wort enttäuscht werden. Wenn man sich dazu katholischerseits auf die Wahrung der kirchlichen Lehrautorität beruft, so wird damit das in der Verkündigung des Gotteswortes begründete Gegenüber von Amt und Laien mißverstanden und überbetont. Denn die Autorität der Bischöfe wird nicht geschwächt, sondern gestärkt, wenn sie – wie alle Beteiligten an der Konsultation – bereit sind, nicht nur eigene Positionen zu korrigieren, sondern auch die eigenen Lernerfolge transparent zu machen. Dazu ist es notwendig, daß nach dem US-amerikanischen Vorbild zumindest ein zweiter Textentwurf vor dem endgültigen gemeinsamen Wort veröffentlicht wird. Dieser würde den an der Konsultation Beteiligten einen kurzen Austausch darüber ermöglichen, ob die Ergebnisse des Dialogs auch ausreichend berücksichtigt wurden. Denkbar wäre auch ein ökumenischer synodaler Abschluß der Konsultation mit einem Beschluß über das gemeinsame Wort.

„Was tut denn die Kirche gegen Arbeitslosigkeit und gesellschaftliche Spaltung?" Daß die beiden Kirchen in einer breiten Konsultation ein gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland erarbeiten, könnte die Aufmerksamkeit der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wieder stärker auf beschäftigungs- und sozialpolitische Fragestellungen lenken. Damit würden die beiden Kirchen adäquat auf die Herausforderung drohender gesellschaftlicher Spaltungen reagieren und ihren Beitrag dazu leisten, daß der brüchig gewordene Kon-

sens einer sozialen Demokratie erneuert und fortgeschrieben werden kann. Dies wird ihnen um so eher gelingen, je glaubwürdiger sie sind, weil sie sich nicht auf eine Fensterrede mit wirtschafts- und sozialpolitischen Forderungen an „die Politik" beschränken, sondern auch ihr eigenes Verhalten als wirtschaftliche Akteure kritisch unter die Lupe nehmen. Die anhaltende Massenarbeitslosigkeit sowie die Mängel und Kürzungen im System sozialer Sicherungen, die Benachteiligung der Frauen und die Krise in Ostdeutschland, die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen sowie die weltweiten Ungerechtigkeiten – alle diese Problemlagen fordern das ganze Handeln der Kirche heraus. Werden die beiden Kirchen dieser Herausforderung als Teilnehmer am politischen Disput, aber auch in der viel heikleren Rolle als Arbeitgeber und Vermögensbesitzer gerecht werden?

ANMERKUNGEN

[1] Solidarität am Standort Dtl. Eine Erklärung v. Sozialwiss.innen u. -wiss.rn, u. a. in: Bl. f. dt. u. internat. Politik 39 (1994) 669–684. [2] Diskussionen dok. in: Arbeitshilfen 116 (Bonn 1993).

[3] Kontaktadressen: Bildungsreferat d. KAB Westdtls. (Bernhard-Letterhaus-Str. 26, 50670 Köln); Ökum. Büro Wethen (34474 Diemelstadt). [4] J. Homeyer, Einleitendes Statement (A. 2) 67.

[5] Zur Ekklesiologie v. LG u. GS: H.-J. Pottmeyer, Kontinuität u. Innovation in der Ekklesiologie d. II. Vat., in: Kirche im Wandel. Eine krit. Zwischenbilanz nach d. Zweiten Vat., hg. v. G. Albergio (Düsseldorf 1982) 89–110; E. Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube d. Konzils u. d. Befreiung d. Menschen (Zürich 1990); M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg 1992) 67–103. [6] GS 40.

[7] Zum folgenden: M. Blasberg-Kuhnke, Erwachsene glauben. Voraussetzungen u. Bedingungen d. Glaubens u. Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen (St. Ottilien 1992) 322–356; F. Furger, Chr. Sozialethik in ökum. Herausforderung, in: ders., M. Heimbach-Steins, Perspektiven chr. Sozialethik. Hundert Jahre nach Rerum Novarum (Münster 1991) 103–121.

[8] Für die kath. Seite: Kath.-Soz. Institut d. Erzdiöz. Köln, Selhofer Str. 11, 53604 Bad Honnef.

[9] J. Homeyer (A. 2) 62.

[10] M. Möhring-Hesse, Politik aus d. Glauben u. christl. Ges.ethik, in: F. Furger, M. Heimbach-Steins (A. 7) 77-101.

[11] „Wir müssen in das ges. Gebrodel hineinkommen mit einer rationalen Struktur. Alle neuen Aufbrüche und Organisationen, die diese Eigenschaft mitbringen, können uns nur hochwillkommen sein." B. Hanssler in: HK 39 (1985) 24. [12] D. Hollenbach, Justice, Peace and Human Rights (New York 1988) 3–15, 71–83.

[13] Hier kommt der kommunitaristische Hintergrund des US-Hirtenbriefs zum Vorschein, der bei der ersten Rezeption des Schreibens in Dtl. weithin unbeachtet blieb. Allerdings stellt sich die Frage, ob der US-Hirtenbrief auf der Ebene des gesamtges. Diskurses mit seiner Anknüpfung an das Selbstverständnis der weißen chr. Mehrheit den Erfordernissen der pluralen US-amerikan. Gesellschaft gerecht wird.

[14] E. Kennedy, Re-Imagining American Catholicism. The Am. Bishops and their Past. Letters (New York 1985).

[15] An der Aufgabe, einer gewachsenen innerkirchl. Pluralität gerecht zu werden, sind die US-Bischöfe allerdings mit ihrem nächsten Projekt, dem Frauenhirtenbrief, gescheitert.

[16] Vgl. u. a. J. Höffner, Chr. Ges.lehre (Kevelaer 1983).

[17] Zu einer solchen „prakt. Grundlegung" der chr. Ges.ethik: F. Hengsbach, B. Emunds, M. Möhring-Hesse, Eth. Reflexion pol. Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitr., in: Jenseits Kath. Soziallehre. Neue Entwürfe chr. Ges.ethik, hg. v. dens. (Düsseldorf 1993) 215–291.

[18] J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik (Frankfurt 1991).

[19] J. Homeyer, Fragen u. Erwartungen eines Bischofs an die kath. Sozialethiker, in: F. Furger, M. Heimbach-Steins (A. 7) 25.

[20] A. Riedlsperger, Beteiligung schafft Verbindlichkeit, in: Centesimo Anno. 100 Jahre kath. Soziallehre, hg. v. W. Palaver (Thaur 1991); F. Hengsbach, Sinnvoll arbeiten – solidarisch leben. Der Sozialhirtenbrief d. Bisch. Österreichs, in: Orien 54 (1990) 201–203, 210–213. [21] A. Riedlsperger (A. 20) 315 f.

Stefan Krotz

Kulturenvielfalt und Kulturenkonflikt in Mexiko

Seit Beginn dieses Jahres ist Mexiko, über Generationen hinweg das politisch stabilste Land Lateinamerikas und international gefeierter Musterschüler neoliberaler Sanierungsprogramme, mehrmals als Krisenschauplatz in die Schlagzeilen der Weltpresse geraten. In geradezu symbolischer Weise sind die Hauptkonfliktzentren über das gesamte Land verstreut. Zuerst begann im südlichen Grenzstaat Chiapas am 1. Januar, dem Tag des Inkrafttretens des nordamerikanischen Freihandelsvertrags, die Erhebung der „Zapatistischen Armee der Nationalen Befreiung“ [1]. Mitte März und Ende April wurden in der Hauptstadt zwei der reichsten, der gegenwärtigen Regierungsspitze eng verbundene Unternehmer und Bankiers entführt. Am 23. März fiel in der nördlichen Grenzstadt Tijuana der Präsidentschaftskandidat der Staatspartei einem Attentat zum Opfer, dem Anfang Mai die Ermordung des örtlichen Polizeichefs der Stadt folgte.

Alle drei, miteinander nicht direkt verbundenen, weitestgehend ungeklärten und noch in Entwicklung befindlichen Vorgänge können nur vor dem Hintergrund des tiefgreifenden und vielschichtigen mexikanischen Kulturenkonflikts zu verstehen versucht werden. Dabei muß man sich zunächst vor Augen halten, daß Mexiko, wie jedes Land, Volk oder Nation keine monolithische Einheit, sondern vielmehr ein soziokulturelles Mosaik darstellt, dessen Bestandteile ebenso historisch gewachsen sind wie die Beziehungen zwischen diesen Teilen. Deswegen kann man auch die kollektive Identität der Bewohner eines jeden Landes als Ergebnis der für dieses Land typischen Kombination von Kulturkonflikten (und den daraus folgenden Lösungsversuchen) begreifen.

Mexiko ist ein außerordentlich heterogenes Land, wenn auch dieser Sachverhalt stehts durch viele Mechanismen verdunkelt worden ist. Im Innern ist es seit jeher vor allem der Nationalismus gewesen, der kulturelle Vielfalt geringgeschätzt, ja sie als Relikte vergangener Zeiten angesehen und dementsprechend zu eliminieren versucht hat. Von außen sind auch weiterhin die überall im Umgang mit fremden Ländern üblichen Stereotypen am Werk, die einige wenige Kulturelemente – ein einziger Typ von Musik, Kunsthandwerk, Speisen und Getränken, Kleidung und sogar Persönlichkeitsmerkmalen – wie eine Fahne mit einem Land oder Volk identifizieren. Ein ebenso falsches wie verbreitetes Verständnis des „Fortschritts“ pflegt beide Sichtweisen in einer funktional begründeten Abqualifizierung kultureller Mannigfaltigkeit zu verbinden, vor allem wenn letztere auf althergebrachten Traditionen beruht; denn fast überall herrscht die Meinung vor,

AK | Stimmen der Zeit 10(94): 663-674

ein „modernes", ein „entwickeltes" Land sei mehr oder weniger das genaue Gegenteil der überbordenden, chaotisch anmutenden Vielgestaltigkeit aller Art, die in den meisten Ländern der Dritten Welt anzutreffen ist.

Im Folgenden werden die Grundelemente dieser spannungs- und konfliktgeladenen Kulturenvielfalt des heutigen Mexiko nachgezeichnet, die sich letztlich auch in den eingangs genannten gewalttätigen Vorgängen entladen haben, und die die nahe und fernere Zukunft des Landes weiterhin prägen werden.

Land im Spannungsraum dreier Zivilisationen

Ein Blick auf die Weltkarte macht sogleich deutlich, daß sich das heutige Mexiko (mit seinen zwei Millionen Quadratkilometern und seinen rund 85 Millionen Einwohnern) im Spannungsraum dreier ganz verschiedenartiger Zivilisationen befindet, an denen es in unterschiedlicher Weise teilhat. Seine über 3200 km lange Grenze zur größten Wirtschafts- und Militärmacht der Welt macht es zu einem einmaligen Sonderfall in Lateinamerika, wobei allerdings gleich daran zu erinnern ist, daß der größte Teil des Südens der USA – eine Fläche von der Ausdehnung des jetzigen mexikanischen Staatsgebiets – erst Mitte des vergangenen Jahrhunderts schrittweise von Washington annektiert wurde, und daß heute genau dieses Gebiet das bevorzugte Ziel legaler und illegaler Einwanderer und Saisonarbeiter mexikanischer Herkunft ist.

Die seit der Verkündung der Monroe-Doktrin stetig angewachsene Rolle der Vereinigten Staaten ist nicht nur wirtschaftlicher, militärischer und politischer, sondern gerade auch kultureller Natur. Vor allem die elektronischen Medien, seit langem schon das Kino und das Fernsehen, neuerdings auch das Kabelfernsehen und der Videorecorder (mit den für weiteste Bevölkerungskreise erschwinglichen Raubkopien und in nicht wenigen Dörfern einer Kombination aus Satellitenantenne und hausgemachten, jedoch sehr effektiven Verkabelungssystemen), führen heute zu einer sehr starken Präsenz nordamerikanischer Vorstellungen und Lebensformen.

Dazu kommen oft langjährige persönliche Erfahrungen. Millionen von Mexikanerinnen und Mexikanern machen sie als saisonale Wanderarbeiter oder als Familienangehörige und Nachbarn von illegalen Einwanderern in den USA, viele andere als Bewohner und Arbeiter in von Touristen frequentierten Städten. Viele Mitglieder der Mittel- und Oberschicht lernen als erstes und oft einziges Ausland die USA kennen und versuchen, ihren Kindern so früh wie möglich das nordamerikanische Englisch beizubringen; zahlreiche angehende Wissenschaftler und Führungskräfte aus Wirtschaft und Staatsverwaltung erhalten wie selbstverständlich ihre Spezialausbildung in dem Land, dessen Autotypen, Geräte und Handelsmarken in Mexiko nicht nur allgegenwärtig, sondern auch begehrte Statussym-

bole sind – so sehr auch immer wieder Ärger laut wird über die Abhängigkeit von den reichen und mächtigen „Vettern aus dem Norden".

Was die Südgrenze anbetrifft, so handelt es sich um meist kaum beachtete, wenig erschlossene Randgebiete, deren Bevölkerung einen sehr hohen indianischen Anteil aufweist. Überdies kommt seit vielen Jahren eine bedeutende Zahl guatemaltekischer Landarbeiter, meist Mitglieder eng verwandter indianischer Völker, zur Kaffee-Ernte, und Zehntausende von Guatemalteken sind vor den Grausamkeiten des Bürgerkriegs ins mexikanische Exil geflohen. Die dritte Landesgrenze ist im öffentlichen Bewußtsein kaum präsent. Dennoch sind die relativ kleine Grenze zu dem erst vor einem Jahrzehnt als Belize unabhängig gewordenen ehemaligen Britisch-Honduras und in einem weiteren Sinn der gesamte Südosten Mexikos und zumindest Teile der Golfküste als Grenze zur Karibik anzusehen.

In allen drei Fällen meint „Grenze" weniger eine Trennungslinie als vielmehr einen Berührungsraum. Die Kulturen Mexikos haben seit jeher, wenn auch in unterschiedlicher Weise, teil an diesen drei Zivilisationen: der nordatlantisch-modernen, der mesoamerikanisch-indianischen und der afromestizisch-karibischen, haben zu ihnen beigetragen, sind von ihnen beeinflußt. Die mexikanische Kultur der Gegenwart mit ihrer eigen- und einzigartigen Konfliktivität und ihrem ebenso eigen- und einzigartigen Potential ist die typisch mexikanische Kombination, genauer: ist das Gesamt der typisch mexikanischen Kombinationen dieser zivilisatorischen Vielfalt.

Der Grundkonflikt der mexikanischen Kultur

Jeder Besucher der mexikanischen Hauptstadt wird sich an den berühmten „Platz der drei Kulturen" erinnern, auf dem die Reste aztekischer Bauten, ein Franziskanerkloster aus der frühen Kolonialzeit und ein Dutzend riesiger Wohnblöcke, wie sie in den fünfziger Jahren einmal fast überall „modern" waren, ineinander übergehen, und wo eine Gedenktafel davon spricht, daß aus der letzten großen Schlacht der Heere des Hernán Cortés und des Cuauhtémoc im Jahr 1521 weder Sieger noch Verlierer hervorgegangen seien, sondern ein neues Volk, das Mestizenvolk der Mexikaner. Diese Verschmelzung, die immer wieder symbolisiert wird in der Verbindung des spanischen Konquistadors mit der „Malinche", der Indianerin Malintzin aus Tabasco, die ihn als Übersetzerin, Beraterin und Lebensgefährtin jahrelang begleitete, ist auch eines der großen Themen des mexikanischen Denkens geworden, insbesondere in der Zeit nach der mexikanischen Revolution. In der Tat ist das heutige Mexiko bevölkerungsmäßig und kulturell überwiegend „mestizisch", anders gesagt, im eigentlichen Sinn lateinamerikanisch.

Jedoch verbirgt diese im Prinzip richtige Darstellung auch Wichtiges. Zum einen läßt sie zu leicht vergessen, daß das damals begonnene Neue auf den Ruinen

einer hochentwickelten Zivilisation entstand, die in fast allen Aspekten, nur eben militärisch nicht, den Vergleich mit der europäischen nicht zu scheuen brauchte. „Auf den Wegen liegen zerbrochene Pfeile, es liegen menschliche Haare herum. Die Häuser haben keine Dächer mehr, ihre Wände sind gerötet ... Die Straßen und Plätze sind voller Würmer, und an den Wänden hängt Gehirn. Rot ist das Wasser, als ob es gefärbt worden sei, und wenn wir es trinken, ist es, als ob wir salziges Wasser tränken", heißt es in einer zeitgenössischen Beschreibung, die die „Sicht der Besiegten" vom Ende des aztekischen Imperiums wiedergibt[2]. Auch die fast zugleich mit der Ankunft der ersten Franziskanermissionare einsetzende „spirituelle Eroberung" Mexikos war ein Prozeß, der zwar die Grundlage abgab für die schließliche päpstliche Anerkennung des Menschseins der Indios und somit ihre völlige Ausrottung (wie die der Bevölkerung der Karibikinseln) verhinderte. Jedoch war der Preis dafür der Versuch der vollständigen Vernichtung der indianischen religiösen und philosophischen Traditionen und die weitestgehende Eindämmung jeder autonomen kulturellen Weiterentwicklung.

Zum anderen wird unterschlagen, daß das relativ rasch eroberte Aztekenreich nur ein Teil der späteren Kolonie „Neu-Spanien" war; die weiteren dazugehörigen Gebiete, in denen ganz andere indianische Völker mit sehr verschiedenartigen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Charakteristiken lebten, wurden erst lange Jahre danach erobert. Schließlich sei noch erwähnt, daß die höchst unterschiedliche Verteilung von Bodenschätzen (vor allem Edelmetallen) und landwirtschaftlicher Eignung (insbesondere für die Plantagenwirtschaft), die riesigen Ausmaße des Vizekönigreichs und die unterschiedlichen Konstellationen von indianischen Einwohnern und europäischen Siedlern rasch tiefgehende regionale Unterschiede schufen, die meist bis heute spürbar sind.

Bei alledem muß man sich auch vergegenwärtigen, daß der weitgehend gewaltsame Verschmelzungsprozeß, der oft die – aus der Sicht der Besiegten alternativlose – Verdrängung indianischer Elemente zugunsten europäischer bedeutete, große und zumindest regional bedeutsame Bevölkerungsgruppen recht wenig berührte; in der Tat sind bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Landesteile und städtische Bevölkerungsgruppen zu erkennen, wo sich sowohl indianische als auch europäische Kulturen in relativer Abgeschlossenheit erhalten haben, eine Tatsache, die durch die zahlreichen Aufstände indianischer Völker und Dorfgemeinden während der gesamten Kolonialzeit und während des 19. Jahrhunderts dramatisch belegt wird.

Seit einigen Jahren wird versucht, mit dem Begriff der „dritten Wurzel" eine lange vernachlässigte Quelle der mexikanischen Gegenwart wieder ins Bewußtsein zu bringen. Damit ist das Erbe der vielen Zehntausende afrikanischer Sklaven gemeint, von denen sich in Mexiko im Gegensatz zu den Karibischen Inseln und weiten Gebieten Mittel- und Südamerikas nur wenige deutliche Spuren finden. Zwar gibt es einige wenige Ortschaften, deren Bewohner offensichtlich

schwarzafrikanischen Ursprungs sind, aber ansonsten sind davon zeugende körperliche Merkmale selten, und die Identifizierung von daher kommender kultureller Einflüsse etwa in bestimmten Festen, Tänzen, Musik und Gerichten befindet sich erst im Anfangsstadium. Noch reduzierter sind die Untersuchungen zu dem, was auch die „vierte Wurzel" genannt worden ist, nämlich die Spuren der asiatischen Einwanderung, die allerdings zahlenmäßig relativ gering gewesen ist. Aufgrund von Namensänderungen und der großen körperlichen Ähnlichkeiten mit vielen indianischen Zügen haben sich fast keine Hinweise erhalten.

Die zahlreichen Veranstaltungen und Veröffentlichungen zur fünfhundertjährigen Wiederkehr der Landung der ersten Europäer auf den „Westindischen Inseln" haben auch in Mexiko zu Versuchen einer neuen Aufarbeitung dieser Geschichte von Kulturkontakten und Kulturkonflikten geführt, wobei es wie in anderen Teilen Lateinamerikas zu einer auf das Verhältnis Amerika–Europa zentrierten Polemik kam, deren gegensätzliche Positionen in den zentralen Begriffen „Entdeckung", „Begegnung zweier Welten", „Eroberung" und „Invasion" Ausdruck gefunden haben. Starke Beachtung hat in diesem Zusammenhang der Vorschlag des mexikanischen Anthropologen Guillermo Bonfil gefunden, das letzte halbe Jahrtausend als einen Widerstreit des „imaginären" und des „tiefen" Mexiko zu deuten. Mit dem Begriff des „imaginären Mexiko" wird dabei das jeweilige Modell der Moderne (ursprünglich Spanien, später Frankreich, seit langem die USA) bezeichnet, das die Eliten immer wieder ebenso radikal wie vergeblich in ihren eigenen Familien zu verwirklichen und dem gesamten Land überzustülpen versuchen. Das „tiefe Mexiko" ist dagegen das von der Moderne verdrängte, ja verachtete Erbe der mesoamerikanischen Zivilisation, das sich seit fünfhundert Jahren nur noch mimetisch und verschwiegen, unterdrückt und zerbrochen weiterentwickeln konnte, jedoch bislang die Etablierung der nordatlantischen Moderne in Mexiko verhindert hat[3]. Die auf diesem Zwiespalt aufbauende, davon durchzogene Kulturenvielfalt Mexikos ist konfliktgeladen und hat viele Gesichter.

Der indianische Ursprung der mexikanischen Kulturenvielfalt

Die Hauptquelle der kulturellen Vielfalt Mexikos ist also das Erbe seiner ursprünglichen Bewohner und die Präsenz derer von ihnen, die die fünf Jahrhunderte seit der europäischen Inbesitznahme und Besiedelung überlebt haben. Über die Zahl und die genaue Identifizierung der indianischen Völker haben die Fachleute bislang keine Einigung erzielen können, aber allgemein ist die aufgrund von Sprachgruppen gebildete Zahl von 56 Ethnien gängig. Allerdings weisen die überwiegend im Zentrum und im Süden Mexikos lebenden indianischen Völkerschaften sehr große Unterschiede auf. Einige bestehen nur noch aus wenigen Dutzend

Mitgliedern, wohingegen andere Hunderttausende zählen. Einige wenige verstehen sich als Volk im eigentlichen Sinn und haben, wie die Yaquis in Sonora und die Triquis in Oaxaca, regionale Organisationsstrukturen, die die meisten ihrer Mitglieder umfassen oder zumindest, wie die Zapoteken in Oaxaca, ein starkes, auf der anerkannten Gemeinsamkeit kultureller und sprachlicher Charakteristiken fußendes Zusammengehörigkeitsbewußtsein.

Die meisten jedoch, insbesondere die zahlenmäßig starken Nahuas und die Tiefland-Mayas, besitzen keine gemeinsamen sozialen oder politischen Institutionen; selbst in relativ abgeschlossenen Gebieten sind diese seit der Kolonialzeit nur auf Dorfebene erhalten. Daran haben auch die sowohl von der Staatspartei als auch von unabhängigen und oppositionellen Kräften ins Leben gerufenen indianischen Volksräte nichts geändert, auch nicht die verschiedenen indianischen Mobilisierungen im Rahmen des Fünfhundertjahrgedächtnisses. Eine nicht unbedeutende Zahl Indios lebt in sogenannten „Rückzugsgebieten" mit überwiegend oder fast ausschließlich indianischer Bevölkerung. Die Mehrzahl jedoch wohnt in ländlichen Gemeinden und ist seit langem mit Mestizen vermischt. Eine zunehmende Zahl findet sich in Großstädten, insbesondere in der Hauptstadt und sogar in Nordamerika. Beinahe so bunt wie diese Verhältnisse sind die Angaben über ihre Anzahl. Die Obergrenze liegt bei 10 bis 15 Prozent der Gesamtbevölkerung, also etwa 10 Millionen Menschen.

Wie des öfteren festgestellt worden ist, gibt es „Indios" erst seit der Ankunft der Europäer; davor gab es nur Mexikas, Otomíes, Tlaxcalteken und viele andere, denen die Spanier überdies oft falsch verstandene Namen beilegten. Heute ist „Indio" in Mexiko kein positiv klingendes Wort; nicht selten wird es als Beleidigung gebraucht. Im ganzen Land gehört die indianische Bevölkerung zur ärmsten Gesellschaftsschicht, hat die größte Kindersterblichkeit und die geringste Lebenserwartung. Je intensiver der Kontakt mit nichtindianischer Bevölkerung, um so rascher werden die traditionellen Trachten abgelegt, die ohnehin fast nur noch die Frauen tragen, wird den Kindern Spanisch beizubringen versucht, ja werden indianische Nachnamen durch spanische ersetzt.

Obwohl dieser Prozeß überall zu beobachten und seit vielen Generationen dokumentiert ist, hat ein halbes Jahrtausend der Diskriminierung und der Unterdrückung die indianischen Kulturen nicht ausgelöscht. In bestimmten Aspekten der Sozialorganisation und der Religion, der Gesundheitspflege und der Ernährung, des Handwerks und des Hausbaus, der Feste und der Landwirtschaft, insbesondere natürlich in den Sprachen und den philosophischen und religiösen Traditionen leben sie vielerorten fort. Ja, ihre Präsenz ist so stark, daß, sieht man von der Beherrschung einer indianischen Sprache und einer Reihe von teils rituellen, teils politischen Ämtern ab, oft kaum Unterschiede zwischen fast rein indianischen und hauptsächlich von Mestizenbauern bewohnten Dörfern auszumachen sind.

Diese Tatsache hat weitreichende Folgen. Bislang sprach die anthropologische Fachliteratur von unvollkommener Akkulturation, von fragmentarischen Überresten vorspanischer Kulturen, von einer mehr oder weniger einheitlichen Mestizenkultur, die aus der Verschmelzung mit europäischen Kulturelementen entstanden war. Jetzt entdecken Sozialwissenschaftler und indianische Intellektuelle häufig die Umrisse einer mesoamerikanischen Zivilisation wieder, die Jahrhunderte überdauert und sich unter dem Druck der Sieger verschwiegen, wenn auch vielfach gebrochen weiterentwickelt hat und die, wäre sie von Verachtung und Unterdrückung befreit, zahlreiche Ansatzpunkte für eine neue, ja eine alternative Zivilisation bieten könnte:

„Wir haben insgesamt eine große Zahl verschiedener Formen, die Arbeit, die Familie, die Gemeinschaft zu organisieren; wir haben ein weites Spektrum von Ausdrucksformen; wir haben vielfältige Kenntnisse und Fähigkeiten, um einander ähnliche Probleme anzugehen; wir haben verschiedene Perspektiven des Transzendenten. Das wird der Beitrag des tiefen Mexiko und seiner verneinten Zivilisation sein, wenn wir uns erst einmal dazu entscheiden, eine gemeinsame Zukunft zu schaffen, mit diesem Mexiko und nicht gegen es." [4]

Im Hinblick auf diesen Grundkonflikt und seine Auswirkungen sind zwei Verfassungsänderungen aus dem Jahr 1992 – in Mexiko wird die Verfassung fast jedes Jahr teilweise verändert – von Interesse, denn sie weisen in entgegengesetzte Richtungen. Die erste ist ein Zusatz zum 4. Verfassungsartikel, in dem zum ersten Mal überhaupt die Existenz „eingeborener Völker" anerkannt, Mexiko als eine plurikulturelle Nation definiert und die Entwicklung der indianischen Kulturen garantiert wird. Fast gleichzeitig jedoch wurde der 27. Artikel novelliert, der seit der mexikanischen Revolution das Gemeindeland der Ejido-Bauern und der indianischen Dörfer vor Individualbesitz und der daraus fast zwangsläufig folgenden Zerstückelung und vor dem Aufkauf durch in- wie ausländisches Kapital geschützt hatte; beides ist jetzt möglich, und angesichts der großen Armut überall auf dem Land wird von vielen Fachleuten der baldige Verkauf alles besseren Agrar- und Weidelands und damit der Verlust einer entscheidenden Grundlage indianischer Identität befürchtet.

Alte und neue Kulturkonflikte

Verschränkt mit den bisher dargestellten Spannungen sind drei weitere, teils bereits angesprochene traditionelle kulturelle Trennungslinien, deren konfliktives Potential teils ungebrochen geblieben ist, teils in jüngster Zeit noch zugenommen hat. Da ist zum einen der Konflikt zwischen *Stadt und Land*. Statistisch gesehen ist Mexiko keine ländliche Nation mehr, denn drei Viertel der Bevölkerung leben in Städten. Aber diese Verstädterung läßt nicht selten eher ländliche Lebensweisen an den Rändern und sogar im Innern von Städten zu. Städte von 10000 oder

15 000 Einwohnern erscheinen den meisten Betrachtern als typische Dörfer. Der Hauptunterschied zwischen „Dörfern" und „Städten" liegt vor allem darin, daß in den Städten die gesundheitlichen, sozialen, kulturellen, finanziellen, kommerziellen und administrativen Einrichtungen zu finden sind, die in den meisten Dörfern völlig oder fast ganz fehlen. Das trägt dazu bei, das Bild des Landes als Ort der Rückständigkeit, der schlecht bezahlten Arbeit und der fast wertlosen Produkte, dagegen das Bild der Stadt als Ort des Fortschritts und der Aussichten auf ein besseres Leben – wenn schon nicht von einem selbst, dann doch wenigstens der Kinder – zu verfestigen.

Zum andern bestehen starke und oft sehr alte Spannungen zwischen den einzelnen *Regionen* und mehr noch zwischen bestimmten Landesteilen (wie auch den großen regionalen Metropolen) und der Hauptstadt. Die Klage über den erstickenden *Zentralismus* des Landes – der sich übrigens im Innern jedes einzelnen der 31 Provinzstaaten wiederholt – ist ebenso häufig wie folgenlos, und nicht selten werden die Bewohner der Hauptstadt, mit ihren etwa 20 Millionen Einwohnern (einem knappen Fünftel der Gesamtbevölkerung) die größte Stadt der Welt, sogar persönlich für eine Situation verantwortlich gemacht, die Länder und Kommunen praktisch keine finanzielle und administrative Unabhängigkeit und nur wenig Entscheidungsspielraum beläßt.

Die stärkste kulturelle Spannung geht jedoch ganz unzweifelhaft von der extrem ausgeprägten *sozioökonomischen Schichtung* aus. Was hat eine Bauersfrau oder ein Gelegenheitsarbeiter in einem großstädtischen Elendsviertel mit einer Familie der schmalen Mittelklasse gemein, in der Hausmädchen, Auto und Telefon zur Grundausstattung gehören, oder gar der Oberschicht mit ihrem protzigen Luxus und ihrem immerwährenden Versuch, sich wenigstens durch Konsum und zweisprachige Kindererziehung der „Ersten Welt" zugehörig zu fühlen? Diese extremen sozialen Unterschiede drücken sich gerade auch in kultureller Hinsicht aus; was man essen kann, wie man sich kleiden und wie man wohnen kann, ob und was man lesen, welche Feste man feiern kann, wie man geboren wird und stirbt, hängt ja mit ab von dem, was man dafür aufwenden kann. Trotz der Revolution herrschen in Mexiko traditionell die schärfsten Kontraste in ganz Lateinamerika. Der verfassungsmäßige Mindestlohn, der einen gewissen Richtwert darstellt, aber nicht immer bezahlt wird, liegt gegenwärtig bei knapp acht DM pro Arbeitstag, und trotz Wirtschaftskrise, Sparprogrammen und Einkommensverlust in fast allen Familien ist allein in den letzten fünf Jahren die Zahl der mexikanischen Dollarmilliardäre von zwei auf dreizehn gestiegen.

Was Menschen in Mexiko denken, welche Chancen sie sich auf ein besseres Leben für sich und ihre Kinder ausrechnen, wie sie ihren Alltag und ihr Verhältnis zu Macht und staatlichen Institutionen einrichten, welche Erwartungen und Träume sie haben, hängt zum großen Teil von ihrem Platz in diesem Netz konfliktgeladener kultureller Widersprüche ab. Natürlich schafft hier jeder Wandel

Unsicherheiten, auch wenn neue Phänomene die bestehenden nicht notwendigerweise sogleich ersetzen. Unter den Elementen, die in den letzten Jahren zu einer zunehmenden Unterschiedlichkeit kultureller Art mit eigenen Konflikten beigetragen haben, sind insbesondere zwei zu nennen.

Das erste ist die *Religion*. Lateinamerika wird üblicherweise als katholischer Kontinent gesehen, und Mexiko ist eines der Länder, in denen, etwa im Gegensatz zu Zentralamerika, der Klerus traditionellerweise weitestgehend aus gebürtigen Mexikanern besteht. Allerdings führte die Enteignung der Kirchengüter durch die liberalen Kräfte Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu einer in Lateinamerika einmaligen laizistischen Staatsverfassung, wenngleich sie die tatsächliche Macht der Kirche und ihre traditionelle Monopolstellung nur wenig beeinträchtigte.

Nun hat sich dieses gewohnte Panorama während der letzten Jahre stark verändert. Zum einen hat sich nämlich die volkstümliche Religiosität, in der sich viele vorspanische Elemente mischen und die oft am Rand der offiziellen Kirche lebt, um eine Vielzahl charismatischer Gruppen erweitert sowie um zahlreiche durch die Befreiungstheologie inspirierte „Basisgemeinden". Der zweite Faktor ist die Ausbreitung nichtkatholischer christlicher Kirchen. In vielen Regionen des Landes gibt es kaum mehr ein Dorf, in dem außer der Kirche (meistens ohne festen Gemeindepfarrer) nicht zwei, drei oder mehr Gotteshäuser nichtkatholischer Gemeinden zu sehen sind, die sowohl den großen historischen Konfessionen wie auch den unterschiedlichsten, meist wenig bekannten und sehr oft charismatisch ausgerichteten Kirchen und Gruppierungen angehören, die sich eher durch eine Art Zellteilung denn durch gezielte missionarische Strategien vervielfältigen. Es scheint, daß in einigen südlichen Regionen des Landes die nichtkatholischen Christen, die sich meist von den traditionellen Dorffesten sowie den politischen Ämtern ausschließen, schon ein Drittel der Bevölkerung stellen. Die dritte Veränderung des gewohnten Bildes besteht in der ziemlich plötzlichen Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Mexiko und dem Vatikan, der damit verbundenen rechtlichen Anerkennung aller Kirchen im Land und ihrer daraus folgenden stärkeren Präsenz im öffentlichen Leben.

Das zweite Feld der Veränderungen der letzten Jahre, die das Bild von Mexiko im In- und Ausland erheblich betroffen haben, ist die *Politik*, insbesondere auf Bundes- und Landesebene. Hier sind insbesondere die zahlreicher und teilweise auch stärker gewordenen Oppositionsparteien und -bewegungen und das unter anderem auch aufgrund der Privatisierung der meisten Staatsunternehmen etwas geschwächte Machtmonopol der Staatspartei zu erwähnen; beides drückt sich unter anderem auch in den vielen großen und kleinen, oft über Jahre schwelenden lokalen Unruhen aus und in oft wenig klaren Absprachen der Zentralregierung mit einzelnen Oppositionspolitikern in bezug auf die offiziellen Ergebnisse der Wahlen von Bürgermeistern, Gouverneuren und Abgeordneten. Immerhin ist es

– erstmals in diesem Jahrhundert – dazu gekommen, daß ein Mitglied einer Oppositionspartei zum Gouverneur eines Landes gewählt werden konnte. Bedeutsamer aber noch waren die Kongreß- und Präsidentschaftswahlen von 1988, bei denen der Kandidat der Staatspartei laut amtlichem Endergebnis nur ganz knapp über die 50-Prozent-Marke kam, die Hauptstadt allem Anschein nach gegen die Staatspartei wählte und der Präsidentschaftskandidat der linksliberal-nationalistischen Opposition, selbst Sohn eines berühmten Präsidenten und ehemaliges Mitglied der Staatspartei, bis heute behauptet, um den Wahlsieg betrogen worden zu sein.

Teile der älteren Generation sehen in den zahlreichen legalen und politischen Neuordnungen der 1994 zu Ende gegangenen Regierungsperiode geradezu einen Verrat an den Grundprinzipien der mexikanischen Revolution und der auf ihr beruhenden, damals auch im internationalen Vergleich sehr fortschrittlichen Verfassung des Jahres 1917: fast vollständiger Rückzug des Staates aus der Wirtschaft, Abbau vieler Schutzmaßnahmen der arbeitenden Bevölkerung, Aufgabe der wichtigsten Elemente der traditionellen Agrarreform, Verzicht auf eine den USA gelegentlich entgegengesetzte Außenpolitik (etwa viele Jahre hindurch in bezug auf Kuba und später in bezug auf Mittelamerika), beinahe vorbehaltlose Zulassung ausländischer Investoren und Konzerne, unverhohlene Beteiligung kirchlicher Amtsträger an politischen Vorgängen. Aber auch viele andere, mit den Zuständen zutiefst unzufriedene Menschen im Land konnten sich bislang keine Alternative zum autoritären, stets mehr auf der Grundlage persönlicher Loyalitäten statt Programmen und Prinzipien operierenden Regime der „Institutionellen Revolutionspartei" vorstellen.

Nun ist in den letzten Jahren der Ruf nach mehr Beteiligung und Transparenz im öffentlichen Leben immer lauter geworden, und es hat sich die Überzeugung ausgebreitet, das bisherige System habe sich überlebt; jedoch gibt es hinsichtlich der Konturen und der Inhalte einer demokratischeren Ordnung wenig Konsens. Die steigende Zahl der immer neu aufgedeckten und kaum jemals geklärten Korruptionsskandale, die in den Städten und auf den Landstraßen spürbar angestiegene Kriminalität, die endlose Kette inzwischen oft auch regierungsamtlich eingestandener Menschenrechtsverletzungen aller Art stellen in diesem Rahmen zusätzliche Elemente der Verunsicherung für die Einschätzung der gegenwärtigen Lage und die Aussichten für die nahe Zukunft dar.

Schließlich sei auch noch die *gesellschaftstheoretische Diskussion* als Bereich genannt, in dem sich Unsicherheit breitgemacht hat. Auf die außerordentlich kreative, insbesondere durch die Dependenztheorie und die starke Durchdringung sozialwissenschaftlicher und philosophischer Traditionen und Institutionen durch marxistisches Gedankengut verschiedenster Provenienz charakterisierte Phase der späten sechziger und siebziger Jahre folgte eine mehr reaktive Phase, in der zwar das staatliche Schuldenmanagement und die neoliberalen Reformpro-

gramme scharf kritisiert wurden, es aber kaum zur Ausarbeitung alternativer Modelle kam. Die sowohl aus taktischen als auch aus grundsätzlichen Motiven erfolgte Aufgabe radikalerer Positionen durch die Mehrheit der linken Opposition, tiefgehende Zweifel an den – meist aus Europa stammenden – Gesellschaftstheorien, die direkte oder indirekte Einbindung nicht weniger bekannter Intellektueller in den Regierungsapparat und nicht zuletzt auch die schlechten Bedingungen für wissenschaftliche Forschung an den meisten Hochschulen des Landes sind Gründe einer gewissen Perspektivlosigkeit der sozialwissenschaftlichen und philosophischen Gegenwartsdiskussion.

Ausblick auf die Zukunft

Mexiko ist hier als ein Land gezeichnet worden, das im Schnittpunkt von drei verschiedenen Zivilisationen liegt und dessen Gegenwart Resultat eines fünfhundertjährigen, weitgehend gewaltsamen Verschmelzungsprozesses ist. Allerdings hat dieser Prozeß die Kulturenvielfalt mehr unterdrückt als aufgelöst und somit ein hochkomplexes Spannungsfeld geschaffen. Mit dem Grundkonflikt zwischen der nordatlantischen Moderne, die stets übermächtig scheint, sich jedoch nie endgültig durchsetzen kann, und der nur fragmentarisch überdauernden, jedoch fast das ganze Land prägenden mesoamerikanischen Tradition verschränken sich alte und neue, ethnisch, regional, schichtspezifisch, religiös und politisch bestimmte Konfliktsituationen. Diese sind hier allesamt als Kulturkonflikte dargestellt worden, weil sie kollektive, oft schon lange verhärtete, oft noch unausgegorene Optionen enthalten für verschiedenartige, meist einander entgegengesetzte Weisen, Alltag und Familie, Wirtschaftsleben und Entscheidungsfindung, Freude und Trauer zu gestalten, Sinn und Hoffnung zu finden und weiterzugeben. Das heißt, es handelt sich um Konflikte, die gewohnte Identitäten von Gemeinschaften und von den einzelnen als Mitgliedern dieser Gemeinschaften brüchig machen oder umzuformen beginnen.

Wie jede Kulturenvielfalt ist auch die mexikanische widersprüchlich und voller Konfliktpotential. Wird sie lange Zeit zu unterdrücken, gar auszulöschen versucht, brechen sich der Protest und die Forderung nach kultureller Selbstbestimmung und Eigenentwicklung möglicherweise irgendwann gewaltsam Bahn. Besonders nachteilig pflegt sich die meist auf Stereotypen stützende Hierarchisierung kultureller Mannigfaltigkeit auszuwirken, da sie stets eine Geringschätzung oder Abwertung bestimmter Kulturen mit sich bringt.

Im Fall Mexikos haben insbesondere die Ideen der Nation und des Schwellenlandes in dieser Weise gewirkt. Die Idee der Nation ist nämlich nie über das Modell einer einzigen, einheitlichen Kultur aller Bürger hinausgekommen, was bis zum heutigen Tag ethnisch-kulturelle Diskriminierung und wirtschaftliche wie

kulturpolitische Maßnahmen aller Art zur Erzwingung eben dieser Gleichförmigkeit bedeutet. Der Begriff Schwellenland untermauert auf seine Weise diese Perspektive, denn er stellt die Modelle des Nationalstaats, der Industrietechnologie und der Marktwirtschaft als die einzigen vernünftigerweise anzustrebenden Entwicklungsziele dar, deren Verwirklichung durch alle anders orientierten Kulturelemente gestört, verlangsamt, letztlich sogar verhindert wird. Kulturelle Mannigfaltigkeit wird somit zum Hauptproblem für die Überwindung einer Unterentwicklung, die dann nur das Gegenbild der „entwickelt" genannten Ersten Welt darstellt: Die Idee einer Vielzahl eigenständiger Entwicklungen verschiedenartiger Kulturen und Kulturelemente, die Potential und nicht Hypothek sind, verliert damit ihren Sinn.

Aus diesem Grund sind die genannten Ereignisse nicht nur Aspekte einer kurzzeitigen politischen Konjunktur des nördlichsten Landes Lateinamerikas, sondern auch Ausdruck einer auf dem ganzen Kontinent und anderswo anhaltenden Suche nach neuen, bislang noch nicht vorhandenen Formen des Zusammenlebens, wo ethnische Verschiedenheit und kulturelle Mannigfaltigkeit prinzipiell nicht lästiges Hindernis, sondern Grundlage der Problemlösung bedeuten.

ANMERKUNGEN

[1] G. Kruip, Vor einer zweiten Revolution? Der Indio-Aufstand im mexikanischen Chiapas u. seine Folgen, in: HK 48 (1984) 147–152.

[2] Zit. n. A. Moreno, in: D. Cosio u. a., Historia general de México, Bd. 1 (Mexiko 1981) 308.

[3] S. Krotz, Folklore, Assimilierung, Zivilisationskritik. Zu Lage und Aussichten d. lateinam. Indiobevölkerung, in: Zs. f. Lateinam. (1993) Nr. 44/45 (Sondernr. „500 Jahre nach d. Erfindung Amerikas").

[4] G. Bonfil, México profundo. Una civilización negada (Mexiko 1987) 226.

Josef Lößl SJ

Das Religiöse im Werk Joseph Conrads

Am 3. August vor 70 Jahren starb der englische Schriftsteller Joseph Conrad[1]. Sein erzählerisches Werk, eins der größten und eindrucksvollsten dieses Jahrhunderts, ist im deutschen Sprachraum nur wenig bekannt – leider[2]; denn Conrad hat die Stimmung seiner Zeit, jener Schlüsselepoche um den Ersten Weltkrieg herum, eingefangen wie kein anderer weit über den englischsprachigen Raum hinaus. Vor allem die religiöse Dimension seines Lebens und Werks verdiente größere Beachtung.

Natürlich ist Conrad als ein Ahn der modernen Erzählkunst in erster Linie ein Kritiker der Religion. Doch der Ernst, mit dem er etwa der Erfahrung des Bösen begegnet, ist ebenso unverkennbar wie seine Fähigkeit, biblische und kirchlich inspirierte Symbolik einzusetzen, oder sein Versuch, das Schicksal der handelnden Personen als Bestimmung zur Selbstbestimmung durch einen Anderen, unverfügbar Transzendenten zu definieren.

Josef Theodor Konrad Korzeniowski, 1857 im russischen Teil Polens geboren[3], wuchs auf als Sohn polnischer Adliger, die, wegen nationalistischer Umtriebe politisch verfolgt, schon früh starben. 1874 emigrierte er nach Frankreich. 1878 trat er in die englische Handelsmarine ein und nannte sich von nun an Joseph Conrad. Noch während seiner Zeit auf See fing er an, zu schreiben. Als Erster Offizier auf einem Schiff nach Australien gab er eines Tages das in Arbeit befindliche Manuskript seines Erstlings „Almayer's Folly" (Almayers Wahn) einem Cambridge-Studenten zu lesen. Dieser reagierte zwar erstaunt und reserviert, ermutigte ihn aber, das Werk fertigzustellen. 1884 beendete Conrad den aktiven Dienst und ließ sich in England nieder. 1895 erschien „Almayer's Folly". 1896 heiratete er. Eine Zeit fruchtbaren, wenn auch wiederholt von schweren Krisen unterbrochenen Schaffens folgte[4]. Ein Selbstmordversuch 1878, von Conrad selbst als „Duell" beschönigt, ist nur die Spitze eines Eisbergs von Selbstzweifeln und Depressionen, die ihn seit seiner Kindheit immer wieder niederdrückten. Er starb am 3. August 1924.

Die Personen im fiktionalen Werk Conrads sind wie er keine Helden. Ihre Existenz ist ohne Pathos. Wo reiche, oft ironische Sprache Pathos insinuiert, wird die Darstellung grotesk und traumartig irreal. Die „echten" Helden verweigern sich dem Heldentum. Sie sind einfache Menschen wie der Steuermann Singleton in dem Roman „The Nigger of the Narcissus" (Der Nigger von der Narcissus). Pathetische Helden wie Lord Jim in dem gleichnamigen Roman scheitern an genau

den Idealen, an denen sie ihr Leben messen. MacWhirr, der Kapitän der Nan-Shan in der Kurzgeschichte „Typhoon" (Taifun), der eine Gratwanderung zwischen „echtem" und „unechtem" Heldentum vollzieht, kann es nicht sich selbst zugute halten, wenn er dem Wirbelsturm entkommt. Am Ende entscheidet die Stabilität seines Schiffs über Leben und Tod. Ähnlich der Kapitän des Kongoflußboots in „Heart of Darkness" (Herz der Finsternis). Er ist nichts weiter als ein Rädchen im Getriebe, der Testamentsvollstrecker einer Greueltat, die die Völkermorde des 20. Jahrhunderts antizipiert und zu der auch der hauptverantwortliche Täter, der Elfenbeinhändler Kurtz, am Ende nur sagen kann: „The horror, the horror".

„Heart of Darkness", ein Psychogramm der Greuel des 20. Jahrhunderts, erschien an der Schwelle dieses Jahrhunderts. England richtete gerade in Südafrika „Konzentrationslager" (concentration camps) ein, in denen Tausende von Buren verhungern sollten. Deutschland führte einen Vernichtungskrieg gegen die Herero in Namibia. Das Vorgehen der Belgier im Kongo erlebte Conrad als Kapitän eines Flußdampfers selbst. Wer, wie er, „draußen" gewesen war, ahnte, was auf die „Daheimgebliebenen", die sich noch im Sommer 1914 in der Idylle der „Welt von Gestern" (Stefan Zweig) sonnten, zukommen würde.

Conrad hatte Probleme mit der in seiner Zeit üblichen „Hochstilisierung bestimmter Ideale auf die Ebene der Religion"[5]. Zu diesen „Idealen" rechnete er Rassismus (exzessiv in „Heart of Darkness"), Sexismus (in „Chance"), Nationalismus, Kommunismus („Under Western Eyes", „Mit den Augen des Westens") sowie kolonialen und imperialistischen Kapitalismus (etwa in „Almayer's Folly"). Doch ist damit nur die zeitbedingte Außenseite seiner Erzählungen beleuchtet. Was Conrad eigentlich interessierte, war das Innenleben seiner Charaktere, die Abgründe der Transzendenz, in die Menschen aller Zeiten blicken, wenn sie sich in Grenzsituationen selbst erleben. Conrad kannte selbst diese Abgründe und fand – auch durch seine schriftstellerische Tätigkeit – Wege über sie und so auch über sich selbst hinaus. Er erkannte die Grenzen konventioneller Religiosität ebenso wie die Dimension des Bösen, die innerhalb ihrer Grenzen positive Funktion etablierter Ordnungssysteme und die geheimnisvolle Dimension eines dem Selbst inneren Anderen.

Die Problematik konventioneller Religiosität

Als in der modernen Situation ungenügend, ja kontraproduktiv für die Wahrnehmung der Wirklichkeit des Transzendenten entlarvt Conrad zunächst konventionelle Formen religiösen Verhaltens. Sie sind für ihn „Idealismen", die in „Fanatismus" und „Bigotterie" münden. Ihre Vertreter verhalten sich wie diejenigen entsprechender säkularer Institutionen: Der baskische Priester in „The Sisters" (Die Schwestern) etwa ist ein ignoranter Fanatiker, ebenso der Geistliche in „The

Arrow of Gold" (Der Goldpfeil) oder der Abbé in „The Rover" (Der Freibeuter). Das Verhalten dieser Menschen ist „mechanisch"[6] im Sinn der Technokratie der modernen industriellen Kultur. Personalität wird eliminiert, in „Almayer's Folly" im Bereich der Kleinfamilie, in „Heart of Darkness" bereits in den Dimensionen des Völkermords.

Conrads negative Erfahrung mit religiösen Institutionen erfaßt eine Vielzahl von Konfessionen in verschiedenen kulturellen Kontexten. In „Under Western Eyes" zum Beispiel bemerkt die vornehme Mrs. Haldin über den russisch-orthodoxen Glauben: „Bei uns in Rußland wird die Kirche so sehr mit den Unterdrükkern identifiziert, daß es fast notwendig ist, die Hoffnung auf ein künftiges Leben aufzugeben, um in diesem Leben frei sein zu können" (103). In „Almayer's Folly" entfremdet die der Reformierten Kirche angehörende, von Rassismus und religiösem Fanatismus besessene Mrs. Vinck die halbmalayische Tochter Almayers, Nina, der kolonialen Gesellschaft.

Conrads Urteil ist übergreifend: Die ganze Welt ist verseucht vom technokratischen Geist des beginnenden 20. Jahrhunderts: Zentralamerika von Diktaturen unterdrückt („Nostromo"), Rußland zwischen dem Kommunismus und dem Westen („Under Western Eyes"), der Süden unter dem Joch des kolonialen Nordens („Heart of Darkness"). Überall spielt die Religion das böse Spiel mit. Sie steht auf der Seite der Herrschenden und Besitzenden, gegen die jungen („wilden") Völker, gegen die Minderheiten im eigenen Land, gegen die Frauen („Chance"). Die in entwürdigenden Konventionen gefangene Flora de Barral findet den Ausweg aus ihrer Unterdrückung nicht „at religion's door"[7], sondern in der Beziehung mit Kapitän Anthony. Diese Beziehung wird gerade in ihrer Problematik weder romantisch überhöht noch ironisch relativiert. Sie ist echt, keine neuerliche Täuschung eines zynischen Schicksals, auch wenn sie sich im Zweifel und im Konflikt erst bewähren muß.

Conrads Religionskritik erklärt sich auch aus seiner *Biographie*. Katholizismus und polnischer Nationalismus, verkörpert in der Adelskaste seiner Ahnen, bildeten in seiner Kindheit eine unauslöschliche Einheit[8]. Um sich von dieser Ideologie und ihren Verstrickungen zu lösen, mußte er sich (vgl. oben das Zitat von Mrs. Haldin) von allem lösen. Der Selbstmordversuch 1878 in Marseille könnte in dieser Richtung gedeutet werden[9].

Als Conrad nach 1878 ganz im Kontext der nachviktorianischen Kultur Englands lebte, wuchs in ihm ein Bewußtsein für die Dekadenz konventionellen Christentums. In seinem Briefwechsel mit der verschwägerten Marguerite Poradowska, die er Tante nennt und die ihm später das Kommando auf dem Kongodampfer vermittelte, das ihn fast das Leben gekostet hätte, polemisiert er gegen eine Reihe christlicher „Dogmen". Als Wahlengländer ist er besonders über den weltlichen Machtanspruch des Papstes empört, den jeder Katholik unter Androhung der Exkommunikation zu vertreten hatte[10].

In seinem fiktionalen Werk war er weniger polemisch als in diesem Briefwechsel. Er war nicht fachtheologisch interessiert wie viele seiner konventionell christlichen Zeitgenossen, sondern interessierte sich für die existentielle Dimension der Religion. Als er, einige Monate nach dem Briefwechsel mit Mme. Poradowska, fieberkrank und dem Tod nahe aus dem Kongo zurückkam, bekannte er sich zum „Evangelium des eigenen Herzens", zur „Einfachheit des Vertrauens" [11]. Einem Katholiken stand nach damaligem Maßstab ein solcher geistiger Spielraum nicht zu; aber Conrad verzichtete gern darauf, als ein im konventionellen Sinn orthodoxer Katholik zu gelten.

Conrads religiöse Erfahrungswelt war vor allem das Meer. Das Sprichwort „Wenn du beten lernen willst, fahre zur See" hat sich bei ihm auf mehreren Ebenen bewahrheitet. Es ist weniger die Angst vor der Naturgewalt und das Gefühl des Ausgeliefertseins auf hoher See, das die Seeleute in seinen Werken bestimmt, als die unbedingte Disziplin des Schiffsregiments. Das Meer unter und der Himmel über dem Schiff ist Natur, Schöpfung, als gegeben hinzunehmen. Die Welt des Menschen aber ist die Kultur, für den Seemann das Schiff. Hier hat er sich zu bewähren. Hier macht er auch seine religiösen Erfahrungen: In „The Mirror of the Sea" (Der Spiegel der See) bezeichnet Conrad die Kapitänskajüte als „sanctum sanctorum" (5), ein manövrierunfähiges Schiff als „Ort ewiger Verdammnis" (64). Irgendwo in südlichen Gewässern befindet sich das Paradies (45).

Es sind Orte, die heilig sind, nicht Menschen. Heiligkeit ist eine ästhetische Größe. Sie hat einen Ort. Sie erfüllt einen Raum. Sie steht jenseits von Gut und Böse. Auf der Ebene der Moral zählt für Conrad demgegenüber nur die Einfachheit (MacWhirrs etwa oder Singletons). Frömmelnde Heiligkeit, Bigotterie, erscheint „absurd ... Sie entbehrt jeglicher spiritueller Kraft". Conrad erstellt keinen religiös untermauerten Sittenspiegel. Es geht ihm um „die Darstellung des Mirakulösen in den Ereignissen selbst" [12]. In Singleton, der im Sturm am Steuer der „Narcissus" aushält, ist aus einer einfachen Person ein Wunder geworden. Singleton ist kein Held, er ist – als Person – ein Ereignis und deshalb fähig, den Teufelskreis der Mechanismen und Funktionen der Unpersonen (Wait, Podmore, Donkin) durch Persönlichkeit zu durchbrechen.

Das Böse

Gegen Ende des Jahrhunderts durchlebte Conrad eine tiefe Krise. Er gab vorübergehend das Schreiben auf und verfiel in quälende Selbstzweifel. Das Werk, an dem er hängengeblieben war, trug den schicksalhaften Titel „The Rescuer" (Der Retter). Conrad verglich das Schicksal dieses Buchs mit dem Jesu Christi: „Ob es wohl ein Wunder geben wird und eine Auferstehung? Quien sabe." [13] Einige Monate später vergleicht er sich selbst mit dem reulosen Schächer („defiant

and bitter")[14]. Vom Schreiben enttäuscht, reagiert er ängstlich und verbittert. Er hat Angst, in Depressionen, in einen „religiösen Wahn" zu fallen[15]. Die stoische Nüchternheit seiner Texte, sein „Pessimismus", könnte als die „hellere Seite" dieses Dunkels der „dürren Verzweiflung" gedeutet werden[16].

Die tiefen Erfahrungen dieser Zeit hat Conrad in dem Roman „*The Nigger of the Narcissus*" verarbeitet. Darin erzählt er, wie auf der Narcissus von Bombay nach London ein schwarzer Amerikaner anheuert. Von Anfang an umgibt diesen „Schwarzen" (nigger) mit Namen James Wait etwas Unheimliches. Er scheint eine schwere Lungenkrankheit zu verbergen oder sie zu simulieren. Das Unwissen der Mannschaft wird durchbrochen vom Vorwissen des Lesers, den ein zweiter, allwissender Erzähler von Zeit zu Zeit unterrichtet. Gleichzeitig wird der Leser durch einen zur Mannschaft gehörenden Icherzähler in das unheimliche Geschehen mit hineingenommen.

Die bigotten Matrosen werfen all ihre religiösen Vorstellungen zusammen, um die Hautfarbe Waits, seine Krankheit und sein linkisches Verhalten zu einer Dämonologie zu vereinen. Für sie ist Wait ein Teufel. Nur für Singleton, den alten Einsiedler, der die letzten 40 Jahre auf See verbracht hat, ist Wait nichts weiter als ein sterbender Matrose. Doch er und der Kapitän stehen allein. Die Mehrheit der Besatzung erliegt den ihren eigenen Idealen entspringenden dämonischen Kräften, die die Ordnung des Schiffs zu zerstören und alle zusammen dem Chaos der „unsterblichen" See auszuliefern drohen (90). Härteste Disziplin ist erforderlich, um das Schiff in dieser Situation noch auf Kurs zu halten. Für Conrad geht die Gefahr nicht von Wait, sondern von dem bigotten Schiffskoch Podmore aus. Wait ist selbst ein Opfer. Er wird am Ende sterben. Podmore dagegen, der Wait taufen und einen Exorzismus an ihm durchführen will, wird von diesem selbst bestätigt, er sei ein „weißer Teufel" (119).

Während der Arbeit an „*Heart of Darkness*" ging Conrad einmal in einem Brief näher auf die Intention seiner Symbolik des Bösen ein: „Es ist der Egoismus, der dies alles hervorbringt, absolut alles, was wir hassen ebenso wie das, was wir lieben."[17] Es sei unmöglich, diesen Egoismus aus den Herzen der Menschen auszutreiben, es komme vielmehr darauf an, ihn „aufzuklären"[18]. Nicht Moral, sondern intellektuelle Klarheit und ästhetische Heiligkeit würden ihn überleuchten. Moralismus und Bigotterie aber würden ihn in seiner hermetischen Verschlossenheit, in seiner Naivität kultivieren. Podmore und Donkin, aber auch Wait und Lord Jim erlägen ihrem naiven Egoismus, jenem Idealismus, der beim einem zum Fanatismus, beim andern zu zynischem Narzißmus werde und sich letztlich gegen die gültige Ordnung wende, vor der allein einfache Pflichterfüllung zähle.

Der Egoismus Kurtz' in „Heart of Darkness" dagegen wirft eine neue Frage auf. Er wirkt aufgrund seiner augenscheinlichen ästhetischen und moralischen Größe schillernder. In diesem Punkt ist „Heart of Darkness" mehr als viele ande-

ren Werke Conrads ein Spiegel des 20. Jahrhunderts. Der Elfenbeinhändler Kurtz, der irgendwo im Innern Afrikas ein Terrorregime errichtet, ist in seinem Machtbereich selbst eine Art Hoherpriester der herrschenden Ordnung. Bei ihm können die Daheimgebliebenen lange nicht zu einer Entscheidung darüber kommen, ob sie sein Unternehmen begrüßen oder verurteilen sollen. Ist er ein skrupelloser Geschäftemacher, ein selbstloser Philanthrop oder vielleicht beides? (Über Cecil Rhodes hat man ähnlich gedacht.) Er erregt zunächst Bewunderung, bezeichnenderweise bei Leuten wie der frommen Tante Marlows, Abbild der Tante, mit der Conrad selbst über Religion diskutiert hatte. Seine „mission civilisatrice" hat etwas Nobles. Sie ist Ausdruck von Hingabefähigkeit und Opferbereitschaft. Erst wo das tatsächliche Ausmaß seines Horrorregimes Stück für Stück zutage tritt, schlagen Staunen und Bewunderung um in Skepsis und stumme Fassungslosigkeit.

Conrad hat während seiner Leidenszeit die Wirklichkeit des Religiösen in seiner existenziellen Tiefe also in erster Linie anhand der Wirklichkeit des Bösen erfahren und dieses in „The Nigger of the Narcissus" thematisiert. Das Leid des schwarzen Wait provoziert die Bosheit der bigotten Podmore und Donkin wie ein Fluch und bringt die Schiffsordnung aus dem Gleichgewicht. In „Heart of Darkness" wird das Motiv noch weiter zugespitzt: Die Fremdheit der leidenden und in der Krise befindlichen Kulturen Innerafrikas provozieren jemanden wie Kurtz zu einem perfiden Spiel. Was nach außen hin als nobles Unternehmen zur Entwicklung und Förderung der lokalen Wirtschaft erscheint, ist in Wirklichkeit unsäglicher Terror, an dem der Täter schließlich ebenso zugrunde geht wie die Opfer. Religion und Moral gebieten dem allen keinen Einhalt.

Ein Funke Hoffnung schimmert jedoch in Personen wie Singleton und Allistoun in „The Nigger of the Narcissus" und in Marlow, dem autobiographisch inspirierten Icherzähler in „Heart of Darkness" auf, die die Mechanismen jener Prozesse durchschauen und allein schon dadurch fähig werden, sich ihnen entgegenzustellen, Singleton und Allistoun dadurch, daß sie ein Minimum an Dienst aufrechterhalten, Marlow dadurch, daß er das Boot an die Flußmündung zurückführt und die Geschichte des Kurtz dokumentiert. In ihnen wird der Egoismus nicht moralisch überwunden (denn auch sie sind ja schwache Menschen), sondern geistig und ästhetisch „aufgeklärt". Bleibt zu fragen, inwieweit diese Aufklärung die handelnden Charaktere auf Bewährung und Erlösung hin öffnet.

Religiöse Erfahrung

Angesichts der Abgründe, die sich bei einem Ereignis wie der Ausbeutung des Kongobeckens auftun, ist konventionelle Religiosität absurd und bedeutungslos geworden. Moderne Regime können sie jederzeit für ihre Zwecke mißbrauchen,

indem sie ihr ihre eigenen „Ideale" suggerieren, wie etwa den Kolonialismus der Überseemission der Kirchen. Die „aufgeklärten" Charaktere der Erzählungen Conrads weichen deshalb direkten Fragen nach ihrem Bekenntnis aus: In „Under Western Eyes" Mr. Haldin der Frage, ob er an Gott glaube (23), Sophia Antonowna der Frage, ob sie Materialistin sei (251) oder an den Teufel glaube (281), in „Chance" Flora de Barral der Frage ihres Vaters, ob sie an die Hölle und die ewige Verdammnis glaube (394). Wo ein religiöses Bekenntnis direkt geäußert wird, wirkt es bigott, fanatisch, absurd, unmenschlich und grotesk irreal. Geistlichen Wert hat nach Conrad allein das Handeln eines Menschen[19].

Diese Einsicht hindert Conrad freilich nicht daran, religiöse und insbesondere biblische Symbolik zu verwenden, wie in der Kurzgeschichte „*Typhoon*"[20]. Dort wird der Taifun wie der drohende Weltuntergang angekündigt. Aber, so Conrad, die apokalyptische Szenerie mit der inneren Haltung des Helden kontrastierend, Kapitän MacWhirr hätte selbst die Ankündigung des Weltuntergangs unter die Rubrik „Schlechtes Wetter" eingereiht (20). Jukes, der Ingenieur, obwohl ein Mann der Technik, wäre, für sich genommen, vielleicht etwas ängstlicher. Doch Jukes glaubt an seinen Kapitän „wie ein Jünger an den Herrn" (39).

Es ist diese theologische Tugend Jukes', die sie beide vor dem Untergang rettet; denn MacWhirr gerät unter Druck in Gefahr, den Kopf zu verlieren. Auf dem Höhepunkt des Infernos erinnert er an Elija, der sich auf der Flucht vor seinen Häschern in die Berge zurückzieht und Gott im Sturm sucht, oder an Hijob, zu dem Gott im Sturm spricht. MacWhirr findet seinen Gott nicht im Sturm. Nur die schwache, aber eindringliche Stimme seines Ingenieurs aus dem Maschinenraum (dem „Inferno" eines Motorschiffs) dringt durch die Sprechröhre an sein Ohr wie ein leises Säuseln und schiebt das Tosen des Taifuns für einen Moment zur Seite (72)[21].

Wie weit aber geht Conrad wirklich in Richtung des biblischen Glaubens? Kennt er so etwas wie Bekehrung? Ist das menschliche Wort Jukes' als Wort Gottes zu deuten? Conrad scheint die Prioritäten anders zu setzen. Er will das stoische Pflichtbewußtsein des Seemanns illustrieren, an dem sich sein Charakter formt. Was die Symbolik der Bibel nahelegt, daß sich durch eine Erfahrung wie diejenige MacWhirrs und Jukes' das Leben eines Menschen von Grund auf ändern kann, scheint er auszuschließen. Nach dem Sturm ist der Kapitän nicht weniger eigensinnig als vorher, der Ingenieur ihm gegenüber nicht weniger devot. Was sich in ihrer Beziehung geändert haben könnte, bleibt verborgen.

Conrad zögert, von Bekehrung im Sinn von charakterlicher Verbesserung zu reden. Über charakterliche Fortschritte in einem Menschen kann man sich leicht täuschen. Daß sein erstes Werk den Titel „Almayers Wahn" trägt, ist kein Zufall, „Wahn" (folly) meint dort Illusion, die Illusion des in Südostasien tätigen niederländischen Händlers Almayer von einem Schatz, für dessen Entdeckung er nicht nur sein Vermögen, sondern auch das Lebensglück seiner Familie, seiner malayi-

schen Frau und seiner Tochter opfert. Für Almayer ist Religion Illusion und umgekehrt: Seine Illusion von Macht und Geld ist ihm Religion (10). Für Conrad stellt sich die Frage, ob Religion (Glaube, Hoffnung usw.) an sich schon „Wahn" ist oder ob es wider allen Anschein nicht doch einen durch Religion herzustellenden Bezug zur Wirklichkeit gibt, und wenn, worin dieser besteht. Almayers Traum jedenfalls wird ad absurdum geführt wie oben die Beispiele religiösen Fanatismus. Am Ende liefert sich Almayer, um nicht zu verzweifeln, einer „Illusion des Vergessens" aus (208).

Ähnlich ergeht es Lord Jim, der vor der Wahrheit seines Scheiterns in immer entlegenere Häfen ausweicht. Sein Vorhaben, Seemann zu werden – es gründete sich auf die Lektüre von Abenteuerromanen –, war von seinen Ursprüngen her illusionär (5). Allerdings wurde es von echten Seeleuten ernst genommen. Seine Vorgesetzten hielten ihn für geeignet. Vertreter der weltweit etablierten „Religion" der von England dominierten Handelsschiffahrt waren bereit, ihn in ihr Presbyterium, das Korps der Kapitäne aufzunehmen. Er wurde Maat, Erster Offizier auf einem Schiff – als das Unerwartete geschah: Er, „einer von uns" (93), wie die Kapitäne erschüttert feststellen mußten, überließ in einer Gefahrensituation sein Schiff und mehrere hundert Passagiere ihrem Schicksal. Das am heiligsten und untadeligsten dargestellte Mitglied der Untersuchungskommission, Kapitän Brierly – er ist unverheiratet und lebt im Zölibat – begeht Selbstmord über diesem Skandal. Marlow, der fiktive Erzähler der Geschichte und ebenfalls Kapitän, äußert sich zutiefst erschüttert über das Verhalten Jims, und das dritte, nicht mit Namen genannte Mitglied der Kommission wird beschrieben als eine Art Bußprediger, der während der Untersuchung aussah, „als würde er jeden Augenblick aufstehen und die Anwesenden zu Gebet und Umkehr auffordern" (158).

Als Kontrast zu Jim beschreibt Conrad den Leutnant des französischen Kriegsschiffs, der unter Lebensgefahr 30 Stunden auf der Patna aushielt, um den Abschleppvorgang zu überwachen (Jim war mit der Besatzung schon nach wenigen Minuten getürmt): „Man hätte ihn [jenen Leutnant] für einen einfachen Dorfpfarrer halten können, in dessen Ohren die Sünden und Leiden ganzer Generationen von Bauern ausgegossen waren" (139). Statt der Leutnantsuniform mit den schmucken Epauletten, so der Erzähler, hätte ihm auch eine Soutane gestanden. Jim dagegen hatte sich Marlow anvertraut wie einem Priester, der die Macht hat, ihm seine Sünden zu vergeben (97).

Genau diese Macht hat Conrad in der Struktur des seemännischen Kodex wahrgenommen und mit entsprechenden, der biblischen („Typhoon") und kirchlich traditionellen („Lord Jim") Symbolwelt entnommenen Bildern illustriert. Das Scheitern Almayers und Lord Jims an ihren Idealen und Illusionen kann deshalb demgegenüber als Weigerung gedeutet werden, „sich zu bekehren". Bei Lord Jim wird dies zusätzlich daran deutlich, daß der Seemannskodex als eine Art positiver Religion eingeführt wird.

Kennt Conrad aber nun auch eine dieser äußeren Struktur entsprechende eigene Form der Innerlichkeit, die das Individuum befähigt, sich auf seine je eigene Transzendenz hin zu öffnen (denn sonst hätte er ja lediglich eine unmenschliche Struktur durch eine andere ersetzt)?

Begegnung: Der innere Andere

Unsere Antwort auf diese zuletzt gestellte Frage lautet Ja. In der Kurzgeschichte „*The Secret Sharer*" (Der stille Teilhaber) versucht Conrad, so etwas wie eine Form der Innerlichkeit personaler Begegnung zu entwickeln. Die Geschichte handelt von einem jungen Kapitän, der eben sein erstes Kommando erhalten hat. Sein Schiff liegt im Golf von Siam und wartet auf Wind. In der Nähe liegt noch ein anderes Schiff, die Sephora aus Liverpool.

In der ersten Nacht, die er an Deck verbringt, entdeckt der Kapitän, dessen Name übrigens nicht genannt wird, außenbords in einer Strickleiter hängend, einen etwa gleichaltrigen Mann namens Leggat, den wegen Totschlags gesuchten Maat der Sephora. Spontan nimmt er ihn auf und versteckt ihn, als er zur Überzeugung gelangt, daß er unschuldig ist. Vier Tage und Nächte dauert das Versteckspiel, eine Zeit, in der sich das Leben des jungen Kapitäns grundlegend verändert.

Am Anfang wie auch am Ende dieser Zeit erlebt er eine Phase der Ruhe, aber auch der spannungsvollen Erwartung. Er fühlt sich jung, unerfahren und fremd gegenüber dem Schiff, der Mannschaft und vor allem auch gegenüber sich selbst[22]. In diese Situation hinein bricht Leggat. Er wird der „heimliche Teilnehmer" an seinem Leben, sein anderes Selbst, sein Double: „Es kam mir vor, als ob unsere Erfahrungen sich glichen wie unsere Kleider" (102). Der Kapitän fühlt sich nun noch fremder auf seinem Schiff als zuvor (110). Sein Geheimnis umgibt ihn wie ein zweites Ich (114). Als ihn am nächsten Tag der Kapitän der Sephora in „peinlicher Pflichterfüllung" (116) besucht, um nach dem flüchtigen Maat zu fahnden, ist es ihm, als habe er sich selbst gegen die Anklage der Tötung zu verteidigen. Im Vertrauen auf seine in seinem Geheimnis gründende Macht zeigt er dem Kapitän trotz der Gefahr, entdeckt zu werden, das ganze Schiff. Seine tollkühne Selbstsicherheit erstreckt sich bald auch auf sein Verhalten gegenüber der Mannschaft (123). Sein Kommando ist gespalten wie seine Persönlichkeit. Bald wird die Spannung unerträglich: „Ich war nicht mehr eins mit meinem Schiff. Ein Teil von mir war abwesend. Dieses Gefühl, an zwei Orten gleichzeitig zu sein, wirkte sich auch auf meine Physis aus, als ob die Aura des Geheimen in das Innerste meiner Seele eingedrungen wäre" (125). Sein Verhalten wirkt immer exzentrischer auf die Mannschaft. Den Steward, der instinktiv spürt, daß da noch jemand in der Kapitänskajüte lebt, packt das Grauen (128).

Auf dem dramatischen Höhepunkt jener Tage macht Leggat dem Kapitän in einem nächtlichen Dialog den Vorschlag, ihn auszusetzen. Als dieser abwehrt, fragt er ihn: „Was sagt die Bibel?" Und setzt als Antwort hinzu: „Wie ich gekommen bin, in der Nacht, so werde ich auch wieder gehen ... nackt wie eine Seele am jüngsten Tag" (132). Die Bibel wird hier bereits zum zweiten Mal zitiert. Beim ersten Mal hatte sich der Kapitän gefragt, ob er Leggat mit Kain oder Abel vergleichen solle (107). Daß Leggat kein Mörder war, darüber war er sich schnell klar geworden (102). Seine erste Assoziation „Kain/Jüngstes Gericht" wird deshalb überlagert vom Motiv des unschuldig verurteilten gerechten Abel, der ihn, den jungen Schriftgelehrten der Religion der christlichen Seefahrt, in seinen Bann schlägt, ihn innerlich erfaßt und umkrempelt, wie Jesus im zweiten Kapitel des Johannesevangeliums in einem Nachtgespräch den jüdischen Schriftgelehrten Nikodemus. Leggat ist, anders als den Priesterkapitänen in „Lord Jim", die Macht gegeben, dem Leben des Kapitäns neue Fundamente zu unterlegen, ihn zu bekehren. Der „stille Teilhaber" wird an dieser Stelle zu einer christologischen Gestalt. Sein innerer Anderer, dessen Katalysator Leggat ist, hilft dem Helden der Geschichte, sich selbst zu finden.

In der vierten Nacht entschließt sich der Kapitän zum Handeln. Er hält das Schiff nahe an Land, während Leggat die Gelegenheit nutzen soll, um über Bord zu gehen. Riskant war das Manöver für beide: „Plötzlich", so der Kapitän, „wurde mir klar, daß meine ganze Zukunft, die einzige Zukunft, für die ich ausgebildet war, vielleicht unrettbar verloren war, wenn auch nur das Geringste unter meinem ersten Kommando schieflaufen würde" (135)[23]. Ein wesentliches Motiv auch der Biographie Conrads kommt hier zum Tragen.

Der Kapitän fühlt sich an den Anfang seines Abenteuers zurückversetzt: „Der Wind strich über meine Wangen, die Segel schliefen, die Welt war still ... Die Stille war unerträglich" (140). Während sein Maat sich ob des waghalsigen Manövers die Haare rauft (141: „Sie ist schon gestrandet!") und die Spannung immer weiter steigt, beobachtet er, der er dabei ist, seine Karriere aufs Spiel zu setzen, sein „zweites Selbst hinaus- und über Bord schlüpfen ... Vielleicht war er schon weg". Als wäre er selbst aus dem Schiff und aus der Haut gefahren, fühlt er sich nun „total als Fremder des Schiffs" (141). War er es etwa selbst, der da draußen schwamm? In der stockdunklen Nacht stand mit einem Mal sein ganzes Leben in Frage: Hatte das Schiff noch Fahrt, stand es still oder war es vielleicht schon gestrandet? War er noch Kapitän oder schon (außer sich) über Bord?

Als er den Hut auf dem Wasser schwimmen sieht, den er Leggat als Sonnenschutz mitgegeben hatte, dient ihm dieser als Zeichen für die Bewegung des Schiffs, das er jetzt in den Wind drehen kann, bis es Fahrt aufnimmt. Damit hat auch sein Leben wieder Richtung bekommen. Er war „gerettet". Er hatte „gewonnen". „Ich war allein mit ihr." So lauten die letzten Phrasen von „The Secret Sharer". „Nichts, niemand in der Welt konnte sich jetzt noch zwischen uns stel-

len und einen Schatten auf den Weg stiller Erkenntnis und stummer Zuneigung werfen, auf die vollkommene Einheit eines Seemanns mit seinem ersten Kommando" (143).

Er und sein Selbst hatten sich voneinander gelöst und waren frei, offen für eine neue Bestimmung. Sein „Erlöser" hatte sich abgesetzt, um ihn für die Kommunion mit seiner Mannschaft und seinem Schiff freizumachen. Der Kapitän war nunmehr vollkommen in die Priesterkaste der Kapitäne initiiert, nicht nur äußerlich, im Sinn einer positiven Religion, sondern auch innerlich, mystisch, aber nicht im Sinn einer Mystik der Ideale und Illusionen, sondern der konkreten Begegnung mit einem anderen Menschen.

Religiöse Dimension

Drei Aspekte der religiösen Dimension des Werks Joseph Conrads könnten hiermit deutlicher geworden sein: Das religiöse Anliegen seiner Religionskritik, seine Suche nach den Möglichkeiten gläubiger Bewährung in einer areligiösen Zeit und seine Vorstellung eines für Dritte unzugänglichen („heiligen") Raums personaler Begegnung.

Bemüht, das Illusorische an konventionellen religiösen Formen zu entlarven, stellt Conrad Religion als eine sich nach außen hin ethisch (außerhalb des zwischenmenschlichen Bereichs ästhetisch)[24] bewährende Größe dar. Die Innenseite dagegen ist für ihn zunächst der Gefahr des Bösen, des konsequenten Egoismus ausgesetzt, „Ismen" aller Art, Bigotterie und Illusion. Die „Priester und Gläubigen" der religiösen Welt seiner Romane haben sich deshalb zunächst in der Einfachheit der rauhen Wirklichkeit zu bewähren, nicht als Vertreter religiöser Institutionen. Sie können wie die alttestamentlichen Propheten an den Rand des Scheiterns geraten (MacWhirr) oder auch darüber hinaus (Brierly). Sie können ihren Illusionen verfallen, selbstbezogene Träumer werden (Almayer, Lord Jim) oder Sklaven ihrer Leidenschaft (Willems in „An Outcast of the Islands" und Lingard in „Rescue"). Ob das Leben gelingt oder scheitert, bleibt grundsätzlich offen.

Auch sich selbst sah Conrad zeitlebens beiden Seiten ausgesetzt. Seine Angst zu scheitern war nicht geringer als seine Hoffnung auf ein Gelingen. In der Kurzgeschichte „The Secret Sharer" ist diese Sicht auf engstem Raum komprimiert: Die Innenwelt der Ideale und die Außenwelt der seemännischen Pflichterfüllung, Zweifel und Bewährung, laufen zusammen in der Doppelperson des jungen Kapitäns, der in einem Unterscheidungsprozeß, in der Begegnung mit seinem inneren Andern lernt, „dem Evangelium seines Herzens" zu trauen und „das Leben zu ergreifen, wie es ist – ohne Illusionen"[25].

ANMERKUNGEN

[1] P. Nicolaisen, J. Conrad (Hamburg 1988); R. Wiggershaus, J. Conrad. Leben u. Werk in Texten u. Bildern (Frankfurt 1990).

[2] Die dt. Übers. v. Nostromo (1967) ist über die 1. Aufl. nie hinausgekommen. Die Bibliogr. v. Wiggershaus (1990) ist zieml. vollständig. Seit ca. 1990 bemüht sich v. a. der Fischer-Tb.-Verl., das Gesamtwerk Conrads auf dt. herauszubringen. Einzelne Werke, auch in hilfreich annot. engl. Ausg., in der Reclam Universalbibl. Trotzdem bleibt d. Bekanntheitsgrad Conrads im dt. Sprachraum gering.

[3] G. Morf, The Polish Heritage of Joseph Conrad (New York 1965).

[4] O. Bohlmann, Conrad's Existentialism (New York 1991).

[5] Last Essays (Kent Collected Edition [KCE], 1946–1954) 128. Alle Zit. Conrads nach KCE (Bd.- u. Seitenzahl).

[6] The Arrow of Gold 115. [7] Chance 164. [8] Morf.

[9] S. J. Allen, The Dual Heritage of Joseph Conrad (Den Haag 1967) 76.

[10] J. Lester, Conrad and Religion (London 1988) 18f.

[11] A Personal Record XIX. [12] Last Essays 45.

[13] Letters from Conrad 1895–1924, hg. v. E. Garnett (London 1928) 73 (Br. v. 7. 2. 1897); R. J. Andreach, The Slain and Resurrected Lord (New York 1970).

[14] J. Conrad. Life and Letters, hg. v. G. Jean-Aubry, Bd. 1 (London 1927) 205 (Br. an E. L. Sanderson v. Mai 1897).

[15] Ebd. Bd. 2, 108. [16] A Personal Record 93.

[17] J. Conrad. Letters to Cunninghame Graham, hg. v. C. J. Watts (Cambridge 1969) 117 (Br. v. 8. 2. 1899).

[18] Life and Letters, Bd. 1, 329 (in einem Br. an H. G. Wells). [19] Nostromo 318.

[20] Lester 124ff.; D. Walsh, Conrad's Typhoon and the Book of Genesis, in: Stud. in Short Fiction 11 (1974) 99–101.

[21] C. Wegelin, MacWhirr and the Testimony of the Human Voice, in: Conradiana 7 (1975) 47.

[22] Twixt Land and Sea 92f.; vgl. 139, 143. [23] Ebd. 135.

[24] Auf die Schriftstellerei bezogen meinte er einmal: „Ein Werk, das, wie bescheiden auch immer, nach künstlerischer Geltung strebt, sollte imstande sein, sich Zeile für Zeile für diesen Anspruch zu rechtfertigen." (Vorw. zu „The Nigger of the Narcissus", XI).

[25] Lester 143.

Karl Josef Rivinius SVD

Inkulturation

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erlebt der Begriff Inkulturation bei Missionswissenschaftlern und Theologen, die sich mit Fragen der Evangelisierung in den Ländern der sogenannten Dritten Welt und mit der Theologie im Kontext beschäftigen, geradezu eine Inflation. Er ist das Schlagwort, sobald es um die jungen Lokalkirchen geht, um die Artikulation ihres Lebensgefühls und um die religiöse Daseinsgestaltung im Zusammenhang mit ihren Traditionen und Kulturen. Wie anderen modischen Begriffen haftet ihm sowohl eine plakative Aussagefülle an, wie ihm auch eine gewisse Unbestimmtheit eignet, die sein Verwenden in Mißkredit bringt. Darüber hinaus kann man sich bisweilen des Eindrucks nicht erwehren, als ob die Rede von der Inkulturation die späte Einsicht und das längst überfällige Eingeständnis in schuldhaftes Versagen, in grobe Versäumnisse und offenkundige Defizite der Kirche des Abendlands bei der Evangelisierung in außereuropäischen Ländern dokumentiere, die endlich dadurch zu bereinigen seien, daß man die Inkulturation der christlichen Botschaft in dem jeweiligen kulturellen Kontext ernst nimmt. Oder ist der Begriff Inkulturation, wie gelegentlich auch unterstellt wird, lediglich eine modische Attitüde, nur eine verbale Floskel, eine schiere Worthülse, die die konkrete historische Realität mehr verschleiert als aufdeckt?[1]

Im Folgenden wird versucht, auf diese Fragen und Vorbehalte eine plausible Antwort zu geben; außerdem wird das Spannungsverhältnis zwischen Kultur und Evangelium thematisiert. Dabei ist deutlich zu machen, daß Inkulturation nicht in einem gleichsam kulturfreien Raum geschieht und daß der christliche Glaube sich von seinem kulturellen Umfeld nicht säuberlich trennen läßt. Es wird aufzuzeigen sein, daß es bei der Inkulturation nicht um einen dekorativen Oberflächenanstrich für das Christentum gehen kann, sondern um eine Tiefenerfassung von Kultur bis in deren Wurzeln hinein[2], daß Inkulturation sich deshalb sinnvollerweise nur verstehen läßt als wechselseitige Interaktion und Begegnung unterschiedlicher kultureller Traditionen[3]. Überdies gilt zu berücksichtigen, daß es parallel zu quasi lehramtlich approbierten Inkulturationsprozessen solche gibt, die nicht geplant sind, die gleichsam unter- und unbewußt entstehen und ablaufen, die man dennoch ernst zu nehmen hat. Denn in ihnen artikuliert sich das ursprüngliche Lebensgefühl und tiefes religiöses Empfinden von Menschen eines bestimmten Kulturraums.

In einem letzten Schritt wird das enge Beziehungsgeflecht zwischen Kultur

AK Stimmen der Zeit 10(94) 687 - 696

und Evangelium im heutigen Europa beleuchtet und dargestellt. Angesichts des tiefgreifenden und umfassenden geistigen, mentalitätsmäßigen und kulturellen Wandlungsprozesses in diesem geographischen Raum ist auf die pastorale Notwendigkeit der Neuevangelisierung auf dem europäischen Kontinent etwas näher einzugehen. Zunehmend setzt sich nämlich die Erkenntnis durch, daß die Frage der Inkulturation nicht nur die Kirchen der Dritten Welt, ihr Leben im Kontext ihrer Geschichte, Traditionen und Kulturen betrifft, sondern gleichfalls die Kirchen in Europa angeht. Denn trotz des Zweiten Vatikanums, nach der expliziten Intention Papst Johannes' XXIII. ein pastorales Konzil, hat man nicht vermocht, dem grassierenden Glaubensschwund und der fortschreitenden kirchlichen Entfremdung Einhalt zu gebieten. Vielmehr breiteten sie sich beide gleich einem Flächenbrand aus und zeitigten in manchen Regionen verhängnisvolle Auswirkungen. Angesichts des weitgehenden Verlusts der ursprünglichen Korrelation von Kultur und christlicher Religion, der Diastase zwischen Evangelium und Kultur, die Papst Paul VI. in seinem Schreiben „Evangelii nuntiandi" als das Drama unserer Zeitepoche bezeichnet hat, und der neuzeitlichen Entfremdung zwischen Kirche und Kultur stellt sich „die Frage nach der Möglichkeit neuer Inkulturation als Frage nach der Eigenständigkeit sowohl der Kultur wie des Glaubens und nach einer möglichen Zuordnung beider in neuer Dringlichkeit" [4]. Die Neuevangelisierung Europas wird zu einer Frage der Inkulturation.

Geschichte und Bedeutung des Begriffs Inkulturation

Der Terminus Inkulturation ist jüngeren Datums. Er dominiert die missionswissenschaftliche Diskussion gegenwärtig so sehr, daß sein Inhalt durch den inflationären Gebrauch unscharf und entleert wird. Darum dürfte es angebracht sein, zunächst etwas über seine Herkunft, Geschichte und Bedeutung zu sagen.

Nachweislich gebrauchte der französische Missiologe Pierre Charles SJ 1953 diesen Begriff zum ersten Mal, und zwar übersetzte er den amerikanischen Ausdruck „enculturation", in der Ethnologie und Erziehungswissenschaft, näher in der Sozialisationsforschung angesiedelt, ins Französische mit „inculturation" [5]. Damit war eine Vokabel kreiert, die in der Folgezeit in viele Sprachen Eingang fand. Der belgische Missionswissenschaftler Joseph Masson SJ benutzte das Wort leicht abgewandelt: Im Zusammenhang mit der Diskussion um relevante Themen, die auf der Tagesordnung des Zweiten Vatikanischen Konzils standen, forderte er einen „inkulturierten Katholizismus" (catholicisme inculturé), eine Öffnung der Kirche zu allen Kulturen hin. In der dualen Verbindung „Evangelisierung und Inkulturation" bürgerte sich dann der Begriff Inkulturation in die kirchliche Sprachregelung ein. So nimmt beispielsweise das ihm zugrunde liegende Anliegen in lehramtlichen Verlautbarungen Papst Johannes Pauls II. brei-

ten Raum ein, etwa im Rundschreiben „Catechesi tradendae" (1979) wie auch namentlich in der Missionsenzyklika „Redemptoris missio" (1990).

Inhaltlich meint Inkulturation die Inkarnierung der Botschaft Jesu Christi vom Kommen der Gottesherrschaft in eine menschliche Kultur. Die von ihm verkündete universale Heilsbotschaft richtet sich an Menschen, die einer bestimmten Kultur angehören, die nur in der Sprache ihrer eigenen Kultur erreicht werden und zu antworten vermögen. Eine Botschaft wird verstanden und kann wirksam werden, wenn sie sich der Sprache des Adressaten bedient und dessen Verstehenshorizont berücksichtigt. Deshalb wird die Kirche ihrem Verkündigungsauftrag nur dann gerecht, wenn sie Gottes Wort in die konkreten Gegebenheiten der jeweiligen Kultur hineinspricht in einer Weise, daß der Hörer sie versteht und darauf entsprechend reagieren kann. In diesem Sinn läßt sich Inkulturation der Kirche umschreiben als „die Integration der christlichen Erfahrung einer Ortskirche in die Kultur ihrer Menschen, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in den Elementen dieser Kultur ausdrückt, sondern auch eine Kraft wird, die diese Kultur anregt und belebt, ihr Orientierung gibt, sie erneuert. So entsteht eine neue Einheit und Gemeinschaft innerhalb der Kultur, aber auch eine Bereicherung der universalen Kirche." [6]

Im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes" des Zweiten Vatikanischen Konzils haben der Begriff und die gemeinte Sache ihre Legitimation erfahren, wenn es dort im Hinblick auf die aus allen Völkern in der Kirche versammelten Christgläubigen programmatisch heißt: „Diese Gemeinschaft der Gläubigen soll durch ihre Ausstattung mit den kulturellen Reichtümern der eigenen Heimat tief im Volk verwurzelt sein" (II 3,15). Der Gefahr der kulturellen Entwurzelung ist laut Konzil von allem Anfang an zu begegnen und zu wehren. Als theologische Begründung für den weitreichenden Vorgang der Evangelisierung und der „Einpflanzung der Kirche" in regional örtliche Kulturen verweist das Dekret auf die Inkarnation des Logos: „Um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können, muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte" (II 10). Das Eingehen der Kirche in die jeweiligen Kulturen erscheint demnach als Fortsetzung der Menschwerdung Christi, als ein permanenter Prozeß und eine bleibend verpflichtende Aufgabe.

Zeichnete sich die frühe Kirche durch eine diesbezüglich erstaunliche Dynamik in einem Maß aus, daß man ihre Einwurzelung in der griechisch-römischen Kulturwelt mitunter als Verfälschung und Überfremdung des Evangeliums qualifiziert hat, etwa unter dem Stichwort Hellenisierung des Christentums[7], so wurden später ähnliche Initiativen, zum Beispiel im sogenannten Ritenstreit in China, von Rom untersagt. Derartige Missionskonzepte paßten nicht in die uni-

forme abendländische Kirchenvorstellung und die sehr stark zentralistisch fundierte Ekklesiologie. Missionarische Leitideen einer Adaption, Akkommodation, Assimilation und Transformation, einer Indigenisierung, Kontextualisierung oder Konnaturalisierung hatten, wenn überhaupt erwogen, infolgedessen keine Chance, verwirklicht zu werden. Erst die Besinnung auf die neutestamentlichen Prinzipien der Missionstätigkeit durch das Zweite Vatikanum erschlossen „wieder diese Dimension und ein Verständnis von Inkulturation, das über den fraglos aufkommenden Gefahren deren Legitimität, ja Notwendigkeit anerkannte ... Inkulturation des Christentums stellt eine unabweisbare Aufgabe der missionarischen Verkündigung dar, auf die nicht mit dem Argument der Einheit bzw. Uniformität im Glauben und Glaubensleben verzichtet werden kann. Eine solche Verabsolutierung erweist sich letztlich als ungeschichtlich, da sie einen in Raum und Zeit gewordenen Entwicklungsstand zur Norm erhebt." [8]

Inkulturation und Kultur

Die Geringschätzung der nichtwestlichen Welt aufgrund einer eurozentristischen Superioritätsmentalität sowie die globale Europäisierung der katholischen Ortskirchen haben viele Jahrhunderte lang verhindert, den außereuropäischen und nichtchristlichen Kulturen vorurteilsfrei und mit dem gebotenen Respekt zu begegnen. Längst waren die von echter Toleranz, von weitherziger und kluger Offenheit inspirierten Missionsinstruktionen Papst Gregors I. (gest. 604) an Augustinus von Canterbury vergessen, worin er diesen aufgefordert hatte, die heidnischen Kultstätten in England nicht zu zerstören, vielmehr sie behutsam in Kirchen umzuwandeln, sowie die religiösen Werte und Erfahrungen der zu missionierenden Menschen in das Leben der neuen christlichen Gemeinden aufzunehmen. Gregors Weisungen waren zur Gewinnung der Angelsachsen für die Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft und den engen Anschluß an Rom entscheidend gewesen. Sie wurden auch das Missionsprogramm, nach dem später die mit Bonifatius in Deutschland tätigen Glaubensboten vorgingen[9]. Auch die über tausend Jahre danach ergangene Anweisung der römischen Propaganda-Kongregation an die ersten Apostolischen Vikare des Pariser Missionsseminars für Ostasien hatte man bald vergessen:

„Hütet euch, diese Völker auf irgendeine Weise zu bestimmen, ihre Zeremonien, Gebräuche und Sitten zu ändern, sie müßten denn offenkundig wider Religion und Tugend verstoßen. Denn läßt sich etwas Ungereimteres denken, als Frankreich, Spanien, Italien oder sonst ein Land Europas nach China verpflanzen zu wollen? Nicht unsere Sitten müssen wir in dieses Reich tragen, sondern den Glauben, der auf die Sitten und Gebräuche keines Volkes herabsieht oder sie verletzt, sie vielmehr zu erhalten sucht." [10]

Erst in unserem Jahrhundert hat die oberste Kirchenleitung das Postulat der

Inkulturation, zumindest in der Theorie, anerkannt, wenn beispielsweise Papst Pius XII. 1951 in der Enzyklika „Evangelii praecones" erklärt:

„Die Kirche hat seit ihren Anfängen bis heute stets die weise Regel befolgt, daß die Völker durch die Annahme des Evangeliums keine Einbuße oder Beeinträchtigung erleiden sollen bezüglich alles dessen, was in ihrem Charakter und in ihrer Eigenart gut, schön und edel ist. Wenn nämlich die Kirche die Völker aufruft, sich unter Führung des Christentums zu einer höheren Form von Menschlichkeit und Kultur zu erheben, so handelt sie nicht wie jener, der achtlos einen üppig wuchernden Wald niederschlägt, ihn plündert und ausrottet, sondern sie macht es wie der Gärtner, der ein Edelreis auf den Wildling aufpfropft, damit er eines Tages saftigere und süßere Früchte trage." [11]

Trotz des Respekts vor den außereuropäischen und nichtchristlichen Kulturen ist zu diesem Textabschnitt kritisch anzumerken, daß ihm ein ethnozentristischer Kulturbegriff zugrunde liegt, demzufolge die auf niederer Stufe befindliche Kultur durch die „höhere" veredelt werden muß. Bei Papst Johannes XXIII. läßt sich diesbezüglich ein Fortschritt konstatieren, wenn er acht Jahre später in der Enzyklika „Princeps pastorum" schreibt:

„Die Kirche verbindet sich ... nicht mit einer einzigen Kultur, als wäre diese ihr einzig angepaßt und jede andere zu verachten. Sie wirft sich auch nicht einmal der Kultur Europas und der westlichen Völker in die Arme, wiewohl sie mit dieser nach dem Zeugnis der Geschichte besonders eng verbunden ist ... Die Kirche, die immer jung bleibt und immer wieder durch den Hauch des Heiligen Geistes erneuert wird, ist jederzeit voller Anerkennung und Aufnahmebereitschaft, ja sogar eine Anregerin für alles, was der Menschheit geistig und seelisch zur Ehre gereicht, auch wenn es in anderen Teilen der Welt als dem Mittelmeerraum seinen Ursprung hat, der nach Gottes Vorsehung die Wiege ihrer Kindheit war." [12]

In seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" vom 8. Dezember 1975 nimmt Papst Paul VI. prinzipieller zur Evangelisierung der Kulturen Stellung:

„Es gilt, und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln, die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn ... zu evangelisieren ... Das Evangelium und somit die Evangelisierung identifizieren sich natürlich nicht mit der Kultur und sind unabhängig gegenüber allen Kulturen. Dennoch wird das Reich, das das Evangelium verkündet, von Menschen gelebt, die zutiefst an eine Kultur gebunden sind, und kann die Errichtung des Gottesreiches nicht darauf verzichten, sich gewisser Elemente der menschlichen Kultur und Kulturen zu bedienen." [13]

Abschließend sei eine Passage aus der Enzyklika „Redemptoris missio" Papst Johannes Pauls II. vom 7. Dezember 1990 zitiert, die die Beziehung von Inkulturation und Kultur trefflich unterstreicht:

„Bei ihrer Mission unter den Völkern trifft die Kirche auf verschiedene Kulturen und wird in den Prozeß der Inkulturation eingebunden. Diese hat als Erfordernis den gesamten geschichtlichen Weg der Kirche geprägt, ist aber heute besonders wichtig und dringlich. Der Prozeß der Einfügung der Kirche in die Kulturen der Völker verlangt viel Zeit. Es handelt sich ja nicht nur um eine äußere Anpassung, denn Inkulturation ‚bedeutet die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen'. Sie ist also ein tiefgreifender und umfassender Prozeß, der sowohl die christliche Botschaft als auch die Betrachtung und die Praxis der Kirche betrifft ... Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit

ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert. Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeigneteres Mittel der Mission ist." [14]

Bei den angeführten Texten handelt es sich vielfach um Maximen und Sollensforderungen, nicht um das Abspiegeln der Wirklichkeit. Die tatsächliche Praxis der Kirche, etwa in Liturgie, Theologie, Kirchenrecht und bei Organisationsformen, und die theoretisch postulierte Inkulturation klaffen zumeist weit auseinander. Zum guten Teil läßt sich dieser Hiatus mit dem Verwenden eines engen Kulturbegriffs erklären, der dem Reden und Schreiben von Inkulturation kirchlicherseits zugrunde liegt. „Kultur" im hier gemeinten Sinn bedeutet die spezifisch menschliche Gestaltung des Verhältnisses zu Natur und Geschichte. Zu dieser so begriffenen Kultur, die selbst wieder durch eine besondere kulturelle Tradition geprägt und vermittelt ist, gehören die Lebensformen des Alltags ebenso wie die unterschiedlichen Ausprägungen der Kunst, Religion, Literatur, Wissenschaft und Technik. Sie ist ein Ensemble von Sprache, Interpretation des Welt- und Selbstverständnisses, Leben in dem jeweiligen kulturellen Kontext, Verhalten zu anderen.

Ein gewisses Paradoxon stellt es dar, daß die Verkündigung des Wortes Gottes einerseits die Kultur der Hörer zu respektieren hat, sie andererseits jedoch gleichzeitig ändern muß. Denn jede geschichtlich gewordene Kultur ist relativ, damit defizitär und, am Anspruch der Botschaft von der Gottesherrschaft gemessen, erlösungsbedürftig. Deshalb impliziert Inkulturation ein Doppeltes: zum einen, daß die Glaubensbotschaft in einer Ortskirche verkündet und gelebt wird, zum anderen aber, daß diese vorfindliche Kultur mit ihren positiven Charakteristika und Werten „getauft", verchristlicht wird. So führt beispielsweise Inkulturation in Schwarzafrika zu einer Afrikanisierung des Christentums wie auch zu einer Verchristlichung Afrikas.

Der im kulturellen Kontext gelebte Glaube wirkt transformierend auf dieses kulturelle Umfeld und Milieu ein. Ziel der Mission ist die Inkulturation, Mission führt ihrerseits zur Inkulturation. Inkulturation im Vollsinn stellt ein prozeßhaftes Geschehen dar, das sich bisweilen über einen langen Zeitraum erstreckt; sie kann authentisch nur von Einheimischen getragen und gestaltet werden. Dabei sind Fehlentwicklungen zu vermeiden beziehungsweise zu eliminieren, aber auch notwendige Differenzierungen vorzunehmen. Speziell zu dieser Problematik im heutigen Afrika bemerkt der kamerunische Theologe und Historiker Joseph-Marie Ndi-Okalla:

Man muß „wachsamer sein und verhindern, daß eine gewisse Auffassung von Inkulturation, die einseitig auf der Wirklichkeit des traditionellen Afrika aufbaut, Gefahr läuft, an der komplexen Lage Schwarzafrikas vorbeizugehen, deren Identität die Christen prägt: das Zusammenspiel verschiedener Lebensformen bzw. Lebenswelten in Stadt und Land (profane oder religiöse), zwischen den gelernten Katechismen und einer Glaubenspraxis, die durch neue Mentalitäten und die Ära des Zweifelns ständig herausgefordert ist – all das zwingt unsere christlichen Kirchen zur Eile. Dringlich ist eine grund-

sätzliche und allgemeine Hermeneutik, die neue Wege für eine Resymbolisierung des Lebens in Afrika öffnet und dabei die Wechselbeziehungen zwischen Religion, Ethik und Politik in der gegenwärtigen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Krise Afrikas artikuliert." [15]

Inkulturation und Neuevangelisierung im „nachchristlichen" Europa [16]

Der gesellschaftliche Wandel in den westeuropäischen Ländern infolge der Industrialisierung mit der ihr korrespondierenden Säkularisierung sowie die systematische Unterdrückung des religiösen und kirchlichen Lebens im ehemaligen kommunistischen Herrschaftsbereich in Osteuropa hatten negative Rückwirkungen auf die Religion und das kirchlich verfaßte Christentum. Diese Faktoren erklären weithin, warum im gegenwärtigen Europa der Glaube nicht nur verdunstet und die religiösen Traditionen sich in Krise befinden, sondern warum die Akzeptanz der Glaubensbotschaft selbst zunehmend schwindet, die Weitergabe der Glaubensinhalte wie auch deren Rang und Wertschätzung innerhalb des Gesamthorizonts von Sinnerwartungen und Lebenszielen sich entscheidend verändert haben und sich ständig verändern.

Die Verkündigung der Frohen Botschaft mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen ist die zentrale Aufgabe der Kirche bereits von ihren Anfängen an und somit konstitutiv für sie. In diesem Sinn hat die Kirche in all ihren konfessionellen Ausprägungen schon immer von und über Evangelisierung gesprochen und sie praktiziert. Träger der Evangelisierung ist die ganze Kirche, also jeder Christ aus dem Volk Gottes, das diese als seine ureigenste Verpflichtung betrachten muß. Dabei kommt dem gelebten Zeugnis, das inhaltlich orientiert und begründet sein muß, zentrale Bedeutung zu.

Um die Neuevangelisierung auf dem europäischen Kontinent in rechter Weise anzugehen, ist es wichtig, sich bestimmte Grundfakten zu vergegenwärtigen. Die im Zunehmen begriffene Indifferenz dem Christentum gegenüber wie das Glaubensloswerden breiter Bevölkerungsgruppen mit entsprechenden Rückwirkungen auch auf die christlichen Kerngemeinden geschehen in einem christlichen Raum, in Ländern und Kulturen, die dem Christentum enorm viel verdanken. Unglaube und religiöse Gleichgültigkeit bringen deshalb das Christentum dort nicht einfach zum Verschwinden, selbst da nicht, wo man Kirchenbindungen aufkündigt und der Glaube erkaltet. Es bleibt in der Kultur tief verwurzelt und ist vielfach Orientierung selbst dort noch, wo jede explizite Bezugnahme darauf unterbleibt. Das Christentum bleibt wirksam sogar dort, wo die säkulare Gesellschaft christliche Inhalte ganz nach eigenem Gutdünken und zu eigenen Zwecken für sich in Beschlag nimmt, selbst dort, wo christliches Kultur- und Glaubensgut in rein profane Sinngehalte transformiert wird. Nichtchristen oder Menschen, denen jedes Verständnis für die Transzendenz und die christlichen Symbole als

Glaubensaussagen abhanden gekommen ist, sind geschichtlich und kulturell vom Christentum beeinflußt und geprägt. Auch die verschiedenen Formen religiösen Brauchtums haben ihren kulturellen Sitz im Leben des Christentums.

Diese geistes- und kulturgeschichtlich belegbare Feststellung erlaubt, den Adressaten einer möglichen Neuevangelisierung in Europa näher zu bestimmen. Man kann ihn als einen „nachchristlichen" Menschen bezeichnen insoweit, als ihn das Christentum als Glaubens- und Heilsbotschaft vielfach nicht mehr erreicht und ihm jedes Verständnis für einen transzendenten, personalen Gott fehlt, er aber zugleich in seinem ethischen Orientierungswissen und sittlichen Verhalten noch weitgehend im Christentum gründet. Von seinem schwindenden Gottesglauben bleiben nämlich ansehnliche Reste an christlicher Lebensorientierung zurück. Er ist gleichwohl ein völlig diesseits orientierter, aber in seinem Ethos noch maßgeblich von christlichen Ideen und Werten geprägter Mensch. Der Glaube des säkularen „nachchristlichen" Menschen bleibt also undeutlich und merkwürdig konturlos, oder aber er sucht Halt, Orientierung und Geborgenheit in fundamentalistischen Sinnentwürfen.

Die Konsequenzen aus diesen Überlegungen lauten: Der in Europa zu evangelisierende Adressat kann nur der „nachchristlich" lebende Mensch sein, nicht ein künstlich konstruierter „Neuheide" [17]. Demgemäß kann es auf dem europäischen Kontinent keine Evangelisierung vom Nullpunkt geben. Denn der hier zu evangelisierende Mensch ist zwar ein dem Christentum als Offenbarungsglauben gegenüber nicht selten indifferenter Zeitgenosse, der allenfalls ein verschwommenes Gottesbild besitzt und dem jeglicher Transzendenzbezug fehlt, aber er lebt im allgemeinen keineswegs völlig unberührt von christlichen Einflüssen.

Das Geheimnis der Inkarnation des Logos und den biblischen Sendungsauftrag im Hinblick auf die Neuevangelisierung der „nachchristlichen" Menschen, aber auch in bezug auf die Erstverkündigung unter „vorchristlichen" Menschen im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext Europas ernst zu nehmen, bedeutet für uns Christen, allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott geschenkte Leben anzubieten oder neu zu erschließen. Dieser Einsatz soll erfolgen mit dem gleichen Impetus, mit dem Jesus Christus es selbst getan hat, der in der Menschwerdung sich einschließen ließ von der konkreten soziokulturellen und sozioökonomischen Welt der Menschen, unter denen er lebte und wirkte. Die Zukunft des Christentums auf dem Kontinent Europa hängt in entscheidendem Maß davon ab, inwieweit es gelingt, Glauben nicht nur als bloße Innerlichkeit, sondern als zwischenmenschliche Erfahrung zu ermöglichen, eine Erfahrung weit unterhalb der organisierten Gebilde, die die Struktur der Gesellschaften Europas darstellen, und zwar in kleinen Gruppen oder sozialen Netzwerken. Derartige soziale Mikro-Um- und Lebenswelten bilden sich heute weit weniger von selbst als früher; sie müssen bewußt gesucht und konstituiert werden. Ihr Fehlen gefährdet übrigens nicht allein die Tradierung des Christentums, sondern die ge-

samte religiöse Sozialisation der „nachchristlichen" Generation und das Internalisieren christlicher Werte.

Ohne Frage macht zur Zeit das Christentum in Europa eine tiefgreifende Krise durch. Wenn das Christentum geschichtsmäßig überlebt hat, so dank seiner rechtzeitigen Krisen, nicht dank seiner jeweiligen weltlichen Erfolge und seines gesellschaftlichen Status. Das heißt im Klartext: Für viele Menschen, die heute in Europa das Christentum als Glaubenshaltung neu entdecken und wieder realisieren, wird und muß es ungeachtet aller christlichen Elemente in Gesellschaft und Kultur ein „Neuheitserlebnis" sein, nicht anders als für Menschen in den klassischen Missionsgebieten, die zuvor einer anderen Religion angehört haben[18].

Für die Kirche kommt es bei ihrer Aufgabe der Neuevangelisierung Europas deshalb auf zweierlei an: Sie braucht Gruppen, Orte, Bewegungen und Gemeinden, in denen Menschen unter Beachtung der Kontextualisierung der Theologie und der zeitgemäßen Inkulturation der christlichen Botschaft im europäischen Kontext zum bewußten Glauben an den Schöpfergott, an Jesus Christus und den Hl. Geist finden und in die Grundvollzüge dieses Glaubens sich einüben können. Dabei darf es solchen Gruppen usw. nicht primär um ihre je spezifische Spiritualität gehen, sondern um den einen Kern des Glaubens; wäre es anders, stünden sie ihrer eigentlichen Aufgabe im Weg. Zugleich brauchen die Kirche und die Christen aber auch die nötige Sensibilität und Spiritualität für das, was an anonymem, kulturell und institutionell vermitteltem Christentum in den europäischen Gesellschaften anzutreffen ist.

Diese stets neue Orientierung „nach außen", der Blick über den eigenen Kirchturm ist um der Menschen und der in fast sämtlichen europäischen Ländern existierenden multikulturellen Gesellschaften willen ebenso notwendig wie das Bemühen um Verinnerlichung. Nur auf diesem Doppelweg und bei Inkaufnahme der damit verbundenen Spannungen und Belastungen läßt sich so etwas wie eine Neuevangelisierung, eine Heilung des Bruchs zwischen Evangelium und Kulturen auf dem europäischen Kontinent ins Auge fassen. Dabei sollte man aber geflissentlich jegliche Träume von einer Renaissance der „christlichen Kultur" traditionellen Zuschnitts, von einer Zurückgewinnung verlorengegangenen kirchlichen Terrains und einer Wiederkehr der „Christenheit" früherer Zeiten ein für allemal als erledigt ansehen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Baum, Inkulturation und multikulturelle Ges., in: Conc 30 (1994) 69–73.

[2] E. Nunnenmacher, Kultur, in: LMG 235–239.

[3] K. Gabriel, Ritualisierung in säkularer Ges. Anknüpfungspunkte für Prozesse d. Inkulturation, in dieser Zs. 212 (1994) 3–13.

[4] Religionsunterricht 20 Jahre nach d. Synodenbeschluß, in: Arbeitshilfen 111 (Bonn 1993) 83.

[5] „Enkulturation" bezeichnet d. Hineinwachsen d. einzelnen in d. Kultur d. ihn umgebenden Ges. Durch diesen lebenslangen Lernprozeß erwirbt d. Mensch d. Kompetenz in seiner Kultur. Er internalisiert deren Werte und Verhaltensweisen. Dieser Vorgang garantiert zudem, daß eine Kultur von einer Generation zur anderen vermittelt wird. Vgl. H. Fend, Sozialisierung und Erziehung. Eine Einf. in d. Sozialisierungsforsch. (Weinheim [4]1971) 44–49; A. A. Roest Crollins, What is so new about Inculturation? A Concept and Its Implications, in: Greg 59 (1978) 721–738; ders., Inculturation and the Meaning of Culture, ebd. 61 (1980) 253–273; V. Neckebrouck, Inculturation et identité, in: Cultures et développement 16 (1984) 251–279; R. Joly, Inculturation et vie de foi, in: Spiritus 26 (1985) 3–32; K. Müller, Inkulturation, in: LMG 176–180; A. Quack, Enkulturation/Inkulturation, in: HRWG 2, 283–289.

[6] A. Quack, Inkulturation und Synkretismus. Religionsethnolog. Anm., in: ThG 36 (1993) 136.

[7] P. Stockmeier, Hellenismus und Christentum, in: SM 2, 665–676.

[8] Ders., Die Inkulturation des Christentums, in: LS 39 (1988) 100, 103.

[9] G. Schnürer, Kirche und Kultur im MA, Bd. 1 (Paderborn 1924) 263f.

[10] Collectanea SC Prop. 1 (1622–1866) (Rom 1907) 42; dt. J. B. Aufhauser, Umweltbeeinflussung d. christl. Mission (München 1932) 18.

[11] AAS 43 (1951) 497–528; dt. Päpstl. Rundschr. über d. Mission, hg. v. J. Glazik (Münsterschwarzach 1961) 103.

[12] AAS 51 (1959) 833–864; dt. ebd. 161.

[13] Verlautb. d. Ap. Stuhls 2 (Bonn 1975) 15f.

[14] Ebd. 100 (Bonn 1991) 54.

[15] J.-M. Ndi-Okalla, Afrika in d. Kirche v. heute. Die kommende Sondersyn. über Afrika, in: Ordenskorr. 35 (1994) 49f. Inkulturation d. Glaubens und Identifikation mit einer Kultur sind nicht Alternativen, sondern zwei notwendige Momente d. Inkulturationsprozesses. Von zentr. Bedeutung ist die Frage, wie Glaube und Kultur verstanden werden: R. Schreiter, Inkulturation d. Glaubens oder Identifikation mit d. Kultur?, in: Conc 30 (1994) 12–18.

[16] Zum Folg.: K. J. Rivinius, Neuevangelisierung in Europa von „nachchr." Ges. unter multikulturellen Bedingungen, in: ThG 36 (1993) 252–271.

[17] K. Nientiedt, Kommen die Heiden?, in: HK 46 (1992) 345–347.

[18] Zu Glaube und Kirche in Europa: Gespr. mit Kard. Godfried Danneels, ebd. 48 (1994) 133–138.

Rainulf A. Stelzmann

Erleuchtung und das „Neue Zeitalter"

Das Werk Sophy Burnhams

Wenn man den Verkündigungen der in den Vereinigten Staaten weitverbreiteten und immer noch recht einflußreichen Fernsehprediger vertrauen darf, sind die Verbrechen, Perversionen, Kriege und Naturkatastrophen unserer Zeit ein sicheres Zeichen dafür, daß das Ende der Welt unmittelbar bevorsteht. Obwohl die meisten Dichter und Schriftsteller Amerikas diese Botschaft kaum ernst nehmen, zeigen sich in einigen der jüngsten Romane unerwartete Anzeichen eines religiösen Interesses, das offenbar gerade dann zu beobachten ist, wenn Pessimismus und Zweifel am Sinn des Lebens weit verbreitet sind. Die neuesten Romane Mark Helprins, John Irvings, Anne Tylers und Ann Patchetts scheinen diese Tatsache zu bestätigen[1].

Diesen Romandichtern hat sich eine weitere Autorin zugesellt, die auf noch eindringlichere Weise von einer anderen Welt zu uns zu sprechen wagt. In ihrem Werk ist es nicht mehr das Denken in den Kategorien von Recht und Unrecht, Schuld und Sühne und das daraus entspringende ethische Handeln, das uns selig macht, sondern ein unmittelbares Gotteserlebnis steht am Anfang und Ende ihrer Botschaft vom Heil. Ihre Bücher sind vielleicht deshalb so beliebt, weil die darin dargestellten wichtigen Glaubensinhalte des „New Age" viele Amerikaner ansprechen. Da diese seit über zwei Jahrzehnten sich in den Vereinigten Staaten immer mehr verbreitende Religion mit „mehreren Millionen" Mitgliedern und Einfluß auf „über zwanzig Prozent" der Gesamtbevölkerung keine „Randerscheinung" mehr ist[2], sollen hier am Beispiel des Werks Sophy Burnhams ihre geistlichen Wesenszüge herausgearbeitet werden.

Die Dichterin hat in einem Buch über die Engel, das lange auf der Liste der meistgelesenen Bücher der „New York Times" stand[3], und in zwei Romanen ihre Hoffnung auf die Erlösung der gefährdeten Menschheit durch einen unmittelbaren Eingriff Gottes beschrieben, der seine Boten zu uns sendet und uns durch Erscheinungen erleuchtet. Umwelt, Gestalten und Handlung der beiden Romane sind verschieden. Aber sie befassen sich alle mit denselben religiösen Phänomenen.

Der Schutzumschlag des ersten Romans mit dem bezeichnenden Titel „Revelations"[4] zeigt das bekannte Gemälde von Caravaggio, das „die Epiphanie des hl. Paulus auf dem Weg nach Damaskus, als er, vom Licht geblendet, vom Pferde

fiel", darstellt. Diese Epiphanie ist die Quelle und das biblische Vorbild für den Glauben der Dichterin, die im Sinn des „New Age" betont, daß die Seele durch eine unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen erleuchtet werden muß, um ihren Weg zum Heil zu finden.

Die Erleuchtung der Seele

In der Einleitung zu „The President's Angel", ihrem jüngsten Roman[5], bekennt sie, daß ihre drei letzten Bücher, die die verschiedenen Aspekte der „geistlichen Wanderung" beschreiben, alle in einer „Flut von Schöpfungskraft" und in einer „freudigen Hochstimmung" geschrieben wurden. „The President's Angel" sei ursprünglich zur Zeit des „kalten Krieges" entstanden, als die Hälfte der jungen Generation in Nordamerika einen alles vernichtenden Atomkrieg innerhalb der nächsten zehn Jahre erwartete. Statt sich den politischen Protestgruppen anzuschließen, habe sie sich im Gebet um die Fürsprache des 1964 verstorbenen Pater Pio bemüht, der, wie sie gehört hatte, vielen Betern sofort geholfen hätte: „Ich wünschte... ich könnte dieser armen, hübschen, kleinen, leidenden Welt ein wenig helfen." Fast augenblicklich fielen ihr darauf die einleitenden Sätze und das ganze erste Kapitel ihres letzten „Engelbuchs" ein. Der daraus entwickelte Roman über den Eingriff Gottes in den Mikrokosmos und Makrokosmos unserer Welt, so glaubt sie, ist die Antwort auf ihr Gebet.

Matthew Madison Adams, Präsident der Vereinigten Staaten und Protagonist der Erzählung, sieht „in der 695. Nacht seiner Regierung" einen Engel am Fuß seines Bettes. Obwohl er als Mensch des technischen Zeitalters die Erscheinung nicht ernst nehmen kann und sie als Halluzination abtun will, ist er tief bewegt von dem mitleidigen Lächeln der Lichtgestalt, die schweigend auf ihn herabblickt. Sein Leben ist dadurch für immer aus der alten, gewohnten Bahn gebracht. Als erstes überrascht ihn die Gabe der Unterscheidung der Geister, die ihn alle geheimen Motive, Hintergedanken und Gefühle seiner Freunde und Gegner erkennen läßt.

Doch verursacht der Engel auch eine tiefe seelische Krise. Nach seinem zweiten Erscheinen findet sich der Präsident in einer Art Grenzsituation, in der er Gott herausfordert und ihn als einen „himmlischen Psychopathen" bezeichnet, der seinen eigenen „innigstgeliebten Sohn... quälte, ermordete, mit Dieben hängte – oder St. Peter kreuzigte mit dem Kopf nach unten". Der Allmächtige zeichnete sich auf keine Weise durch eine gute Verwaltung unserer Erde aus. Demgegenüber will der Präsident, um sich selbst unschuldig aus der Affäre zu ziehen, die Erscheinung des Engels entweder als eine Bestätigung seiner eigenen guten Regierung betrachten oder sie einfach durch innere Verneinung aus der Welt schaffen.

Erst nachdem einem kleinen Mädchen bei der Weihnachtsfeier im Weißen Haus ebenfalls ein Engel erschienen ist und es dem Präsidenten sein Erlebnis im einzelnen beschreibt, vertraut dieser sein Geheimnis einer weiteren Person an, deren Rat er schätzt und von der er weiß, daß sie ihn nicht für wahnsinnig halten wird. Denn für Emily Stanhill, die Frau eines alten Freundes, bedeutet „von Gott zu reden, von Liebe zu reden". Sie nennt seine Verzweiflung „die dunkle Nacht der Seele", die die Mystiker durchstehen mußten auf ihrem Weg zu Gott: „Du solltest Gott für diese Gabe danken. Gott spült dich an Land wie einen Fisch. Aber du mußt durch die Dunkelheit gehen, bevor du das Licht findest." Nach diesem Gespräch kann der Präsident „unschuldig wie ein Kind beten".

Die seelische und religiöse Entwicklung des Helden in „Revelations" ist komplizierter und widerspruchsvoller. Widerwillig nimmt der episkopale Geistliche Tom Buckford die Rektorstelle an der alten Kirche von Naughton an, einem kleinen Ort im Staat Virginia. Seine Frau, mit der er kein gutes Verhältnis mehr hat, hält diesen Wechsel für eine Beförderung und hat darauf bestanden.

Von Selbsthaß und Zweifeln zerrissen, quält Tom das Gefühl, daß er niemand und nichts mehr lieben kann. Doch scheint dieser Zustand plötzlich überwunden zu sein, als er sich in Elizabeth verliebt, eine junge Frau, die ihrerseits mit Gott und der Welt hadert, weil ihr Leben ohne Sinn und Hoffnung im Sand zu verlaufen droht. Angus, ihren Mann, der der Trunksucht verfallen ist, kann sie nicht mehr lieben. Duncan, ihr einziges Kind, ist taub und schwachsinnig auf die Welt gekommen. Seine Existenz bedrückt sie besonders dann, wenn sie ihn in der privaten Anstalt besucht, wo er auf Drängen ihrer Mutter untergebracht ist. Wenn sie ihn dort mit den anderen geistesgestörten Kindern sieht, vertieft sich ihr Haß gegen Gott und alle Menschen, die an ihn zu glauben vorgeben und von seiner Liebe predigen. Wie Matthew Madison Adams ist ihr das Geheimnis des Gottesopfers ein Ärgernis: „‚Er gab seinen eingeborenen Sohn zum Opfer.' Es ist so ein Unsinn. Wenn man etwas liebt, nagelt man es nicht ans Kreuz, ein Opfer. Ich liebe meinen Sohn. Ich kann das Opfer, das er bringen muß, nicht ertragen."

In einem an Tristans und Isoldes Leidenschaft erinnernden Liebesrausch brechen Tom und Elizabeth die Gebote Gottes und die gesellschaftlichen Konventionen. Sie täuschen ihre Ehepartner und Mitbürger, bis Tom von einem mystischen Erlebnis überwältigt wird, das sein Leben für immer ändert: „Wie ein Donnerschlag überkam es ihn. Das Licht war so durchdringend, seine Knie gaben nach. Seine Augen waren geschlossen, doch war er von Licht umgeben. Tränen strömten über sein Gesicht, und er war dann in eine solche Süße getaucht, daß Worte es nicht auszudrücken vermochten. Er konnte das Singen der Planeten, das tiefe Getöse der Felsen hören... Er sah die Ordnung des Universums, das Tanzen der Atome, die Lichter der Geister, die über die Flächen der... Ebenen spielten, aber er hatte keine Sprache für das, was er sah... Er weiß, daß er zwar nicht Gott

gesehen hat (denn dann würde er erblinden), sondern den Saum seines Gewandes. Er hatte bis an die Grenze des Unkennbaren gesehen."

In einer alle Schranken der Vernunft brechenden Ekstase läuft er in seine Kirche, nimmt eine Silberschale, füllt sie draußen mit Erde, Zweigen und Blättern und häuft sie als Opfergabe auf dem Altar auf. Einer älteren Pfarrangehörigen, die zufällig die Kirche betritt und von seinem Tun erschreckt ist, fällt er zu Füßen und küßt ihre Schuhe. Die Nachricht von diesem Verhalten ihres Pfarrers beunruhigt oder befremdet auch viele andere Gemeindemitglieder, und die am folgenden Sonntag über sein Erlebnis gehaltene Predigt, die alle in der überwältigenden Liebe Gottes vereinen soll, trifft meist taube Ohren. Selbst Elizabeth ist erschreckt und entsetzt.

Dem Höhepunkt der mystischen Erleuchtung folgt eine Zeit der Einsamkeit und Entfremdung. Die beiden Liebenden werden durch eine Wand des Nichtverstehens und Mißverstehens getrennt, die erst durchbrochen wird, als auch Elizabeth ein unmittelbares Gotteserlebnis hat, das sie „wie mit einer unsichtbaren Hand" berührt, ihren „Zorn, ihre Ängste und Zweifel" hinwegfegt und zu einem im „Wissen" begründeten Glauben bekehrt. Sie liebt Tom nun noch leidenschaftlicher als zuvor, da er „es war, der sie auf eine höhere Ebene gebracht hatte".

Das Gottesbild

Obwohl diese Verflechtung des rein Geistigen mit dem Sinnlichen in der Religionsgeschichte nicht neu ist – schon Goethe und Max Scheler haben sich unter anderem kritisch damit auseinandergesetzt[6] –, ist sie ein weiteres Kennzeichen der Religion des „New Age". So betont eine führende Gestalt der Bewegung: „Was uns von der Erleuchtung trennt, ist nicht das Geschlechtliche. Das Geschlechtliche ist eine wesentliche Eigenschaft unserer irdischen Erfahrung, die uns in der Erleuchtung aufgehen läßt."[7]

Auch Sophy Burnhams Werk vertritt diese Ansicht. So stimmt sie nach einer kritischen Bemerkung über die katholische Lehre, die darauf bestehe, daß Engel „ohne fleischliche Begierde sind", der Auffassung John Miltons zu, der in „Paradise Lost" den Engel Raphael den Geschlechtsverkehr der Engel beschreiben läßt: „Leichter als Luft mit Luft... völlig vermischen sie sich."

John Woods, der fiktive Erzähler in „Relations", beobachtet nicht ohne ein gewisses „Verlangen", daß Tom „Geschlechtsverkehr und Gott, das Geistige und das Körperliche" in seiner religiösen Suche vermischt. Der Liebesakt mit Elizabeth, so betont Tom auch noch nach seinem mystischen Erlebnis, sei ein „Gottesdienst". In dieser „Verwirrung geschlechtlicher und geistlicher Liebe", erzählt uns John, „riß sich eine ungeheure Flut offenen Liebens" aus Toms Innerem.

Während des Häresieprozesses, dem Tom am Ende des Buchs unterworfen wird, erfahren wir, daß er das Wesen Gottes als männlich-weiblich definiert, eine Tatsache, so erklärt er, die den Jogis Indiens eine „geschlechtliche Vereinigung mit Gott" ermögliche. In „The President's Angel", ihrem letzten Roman, hat die Dichterin diesen Gedanken jedoch wesentlich gemildert, wenn sie die geschlechtliche Anziehung nur als ein Symbol der unergründlichen Liebe Gottes deutet: „Das Bleibende liegt in der Liebe Gottes, die immer wieder in Fülle in unseren eigenen Herzen aufkeimt, was dadurch bewiesen ist, daß wir uns wie Halbwüchsige haufenweise in verschiedene Menschen verlieben, selbst noch im Alter von zweiundneunzig Jahren."

Liebe ist so die wesentliche Eigenschaft und das wichtigste Kennzeichen des Schöpfers. Der Mensch, der daran zu glauben vermag, ist auf dem Weg zu seiner Erlösung. Burnham sieht ihre eigene Aufgabe darin, ihre Leser durch die Verkündigung dieser frohen Botschaft von „der Angst vor dem Leben, dem Schmerz und der Furcht vor dem Tod" zu befreien. Diese Ermutigung ist auch das Kernstück der schon erwähnten Predigt Toms. Wir sollen nicht in Furcht und Zweifel, sondern in Dankbarkeit und Freude leben und Gott, dessen Liebe das All und uns Menschen jeden Augenblick durchdringt, mit jedem Atemzug preisen. Christus habe uns das Geheimnis dieses Lebens gelehrt: „Wir müssen uns selbst lieben. Liebet einander. Wir müssen unsere eigenen Seelen lieben."

Gott, „die Urkraft des Universums", ist „die Energie der Liebe". Er, der liebende Gott, will unser Heil, nicht unsere Vernichtung. Er wird nach der Aussage von Burnhams letztem Roman selbst dann die Menschheit retten, wenn ihre eigene tödliche Technik sie an den Rand des Abgrunds gebracht hat. Nicht der oft erwähnte „feurige Ring", ein von den Wissenschaftlern entwickelter energiegeladener Strahlenkranz im luftleeren Raum über unserem Planeten, sondern das direkte Eingreifen Gottes durch seine Boten bewahrt die Erde vor der atomaren Vernichtung. Denn nicht nur der Präsident der Vereinigten Staaten, sondern auch „der Premierminister, der in einem gottlosen Staat aufgewachsen ist und nie in eine Kirche gegangen ist", wird von einem Engel heimgesucht, der ihn trotz seines anfänglichen Widerstands auf den rechten Weg lenkt. Am Ende verwandelt dieser Engel sein Lichtschwert in ein Kreuz, das sich dann, zur Erdkugel geworden, mit der leuchtenden Sphäre in der Hand des Engels des Präsidenten vereint. Weinend umarmen sich die beiden Staatsmänner und blicken in einen Himmel „voller Engel, deren Licht überall leuchtet".

Diese optimistische und hoffnungsvolle Gottesschau hat eine Schwäche, deren sich die Autorin selbst bewußt ist und die sie oft bedrückt: „Wer bin ich? Und warum gibt es Leiden und Schmerz? Wenn Gott gerecht und liebevoll ist, warum gibt es dann das Böse auf der Welt?" Krieg, Krankheit, Schmerz, Leid und Tod bleiben Tatsachen in unserer Welt, denen die Menschheit trotz aller Hoffnung und trotz des besten Willens ausgeliefert zu sein scheint, da die Engel meist ge-

rade dann nicht erscheinen, wenn ihre Hilfe am notwendigsten ist. In der schon erwähnten Ablehnung des Opfers Christi drückt sich die Ohnmacht und Ratlosigkeit vor diesem Geheimnis aus. Die Bedeutung des Gottessohnes wird in diesem Zusammenhang fragwürdig.

Während des kanonischen Verhörs am Ende von „Revelations" bekennt Tom seinen Glauben an Christus zunächst im Sinn des ihn prüfenden Bischofs: „Er war ein großer Prophet, der Sohn Gottes, ... erfüllt von heiligem Licht." Nie erfahren wir jedoch, ob er an die „glorreiche Auferstehung" glaubt. Seine Erklärungen zu dieser Lehre werden durch einen äußeren Umstand, einen in die Kirche geworfenen Stein, der ein Fenster zersplittert, unterbrochen und nicht wieder aufgenommen. Demnach scheint es in der Theologie Burnhams nur eine dem Eklektizismus des „Neuen Zeitalters" entsprechende Lehr- und Prophetenstelle für Christus zu geben, da der neuzeitlichen Denkart das für „die Geschichte des Christentumes" kennzeichnende „Martyrium und Leiden" fremd ist.

Erst wenn man von diesen Aussagen absieht und das Geschehen des Romans selbst betrachtet, eröffnet sich eine tiefere Dimension. Wie Christus von Judas Ischariot, so wird Tom von seinem Freund John Wood nach einem Kuß an seine Feinde verraten. Eine Lüge, die einen ihm befreundeten Schwarzen in Gefahr bringt, zwingt ihn, seine Pfarrei zu verlassen und im weit entfernten Peru in die Verbannung zu gehen. Dort übernimmt er eine schwierige Missionsstelle, in der er nach jahrelanger Arbeit von einem Todeskommando ermordet, wahrscheinlich auch gefoltert wird. Das strahlende Licht der Erleuchtung und die ermutigende Botschaft der von Gott gesandten Engel werden hier vom Dunkel der Todesnot überschattet. Auch der von der Dichterin geforderte Glauben, der durch persönliche Erlebnisse und das Zeugnis der Sinne bestätigt ist, muß die Feuerprobe des Leidens und Sterbens bestehen. Das Opfer Christi und all derer, die ihm nachzufolgen streben, bleibt somit das unumgängliche Mysterium unserer Welt.

Nach der Erleuchtung

In „The Book of Angels" beschreibt Sophy Burnham ihre eigene Begegnung mit der „anderen Welt". Bei einem Skiausflug in den französischen Alpen rettete sie ein ganz in Schwarz gekleideter Läufer im letzten Augenblick vom tödlichen Absturz über eine Felskante. Trotz aller Bemühung konnte sie ihn später nicht mehr auffinden. War es ein Engel oder nur ein Sportler, der auf seinem Weg nach Hause für immer verschwand? Ein Schwanken zwischen Hoffnung und Zweifel, freudiger Gewißheit und Schuldgefühlen, ja Verzweiflung, plagten sie nach diesem Erlebnis: „Wenn ein Engel erscheinen konnte, um mich zu retten, warum dann nicht eine ganze Truppe, um die Welt zu retten?" Sie muß weiter um den Sinn des Lebens kämpfen: „Verlust und Leere", tiefe Trauer über den Tod von

Freunden und Verwandten, über ihre Ehescheidung, „die Trennung von einem Mann, den sie liebt", bedrücken die Dichterin. Hinzu kommt ein überwältigendes Schuldgefühl. Warum hat sie diese „Gaben" erhalten, dieses „Festessen" des Himmels, das sie nicht verdient hat wie andere, die nach ihrer Schau „Orden gründeten, ... Krankenhäuser und Kirchen bauten und Unterkünfte für die Armen und Verlassenen"?

Trotz seiner Mahnungen gegen Selbsthaß und Schuldgefühle, die uns von der Liebe Gottes trennen, verfällt auch Tom dieser negativen Stimmung, als er seine von ihm betrogene Frau sieht. Während des Häresieprozesses ist er „verwirrt, ... einsam, wütend, gedemütigt. ... Lange fühlt er Finsternis, unterbrochen von Lichtstrahlen, Furcht, Zweifel... Er verzweifelt über seine Zweifel, besonders nach allem, was ihm offenbart wurde, und diese Schwäche quälte ihn. Er hatte das Gefühl, die Probe nicht bestanden zu haben."

Elizabeth hingegen scheint unbekümmert im Licht ihres neugefundenen Glaubens aufzuleben, wenn sie sich entschließt, gegen den Rat ihrer Mutter ihr behindertes, krankes Kind zu sich zu nehmen und selbst zu pflegen. Obwohl die Ausführung dieses Entschlusses sie bis an den Rand ihrer Kräfte treibt, sie „hungrig, wütend, einsam und müde" macht, gibt sie ihre Arbeit nicht auf. Ja, sie erweitert ihren Wirkungskreis, indem sie eine Organisation für behinderte Kinder gründet, die sich zunächst auf die Vereinigten Staaten, dann die ganze Welt ausbreitet. Diese Arbeit und ihre Treue zu Duncan, der das Klima Perus nicht vertragen kann, ändert ihr Verhältnis zu Tom. Es beschränkt sich auf einige Besuche, dann nur noch auf Briefe und Telefongespräche. So ändert sich auch das Leben Toms. Wir erfahren von ihm nur noch, daß auch er seiner neuen Aufgabe treu bleibt, keine bessere Stellung in seiner Heimat sucht und am Ende, wie schon erwähnt, sein Leben opfert.

Das Werk und die Wirkung der Engel scheint darauf beschränkt zu sein, einigen Menschen, ohne ihre Freiheit zu beeinflussen oder ihre Natur zu ändern, die frohe Botschaft persönlich nahezubringen. Immer noch müssen die so Erleuchteten mühsam ihren Weg zu Ende gehen. Die Aussage Burnhams, die in ihrem letzten Roman die ganze Welt dem Schutz der Himmelsboten anvertraut, drückt die Hoffnung aus, daß Gott unsere arme Welt nie aufgeben wird.

Sie hat uns „alles, was sie über die Engel weiß", mitgeteilt, ohne „zu behaupten, daß sie irgend etwas davon versteht... Verlegen über alles, was sie geschrieben hat", und nicht ohne Furcht, daß man über sie lachen wird, schließt sie ihre Studie mit einem Zitat von Teilhard de Chardin. Sie hofft, daß wir nach Meisterung der materiellen Welt endlich auch „die Kräfte der Liebe für Gott einspannen werden". Nur so werden alle Kämpfe und Widersprüche überwunden, und unsere Welt wird ein Ort des Lichts und der himmlischen Harmonie, wo die Chöre der Engel sichtbar sind.

Von seinem literarischen Wert abgesehen, enthüllt das Werk Sophy Burnhams

vier wichtige Seiten der Religion des „Neuen Zeitalters": Einmal besteht die Dichterin darauf, daß wir das Übernatürliche durch unmittelbare „sinnliche" Erfahrung erleben. Sodann spielt das Geschlechtliche eine entscheidende Rolle im geistlichen Leben ihrer Gestalten. Weiter bejaht sie den Eklektizismus der Bewegung, der es ihr ermöglicht, aus allen Religionen „das Passende" auszuwählen oder es durch besondere Interpretation in ihr System einzufügen. Schließlich scheint sie auf eine „letztliche Umformung der ganzen Welt, einen Himmel auf Erden" [8] zu hoffen, durch die das Himmlische und Irdische in eins verschmilzt.

Das Besondere an ihrem Werk besteht darin, daß es in seiner letzten Aussage die Nachfolge Christi „auszuwählen" scheint, in der ihre Gestalten durch Nächstenliebe und Opfer Erlösung finden, ohne auf mehrere Reinkarnationen – eine weitere Bedingung der Religion des „New Age" – angewiesen zu sein, ihren „geistigen Pfad" („Sadhana") zu vollenden.

ANMERKUNGEN

[1] S. meine Aufs. in dieser Zs.: Die Feuerprobe des Glaubens. Mark Helprins „A Soldier of the Great War" (210, 1992, 199–206); Glauben im Chaos. John Irvings „A Prayer for Owen Meany" (208, 1990, 59–66); Das Problem der Heiligkeit in unserer Zeit. Die Romane Anne Tylers und Ann Patchetts (211, 1993, 489–500).

[2] J. Gordon Melton, Enc. Handbook of Cults in America (New York 1992) 178; ders. Autor führt über 200 „New-Age-Kirchen" auf mit z.T. so seltsamen Namen wie „St.-Pauls-Kirche der Wassermann-Wissenschaft", „Kirche des vierblättrigen Kleeblatts", „Schwestern vom Bernstein", „Kirche vom Baum des Lebens", „Bavarian Illuminati", „Neupythagoreisch-gnostische Kirche", aber auch „Liberale katholische Kirche", „Wahre Kirche Christi", „Gesellschaft für die Lehre vom inneren Christus", „Kirche des Herrn Jesus Christus" (The Enc. of Amer. Religions, New York 1978, Bd. 2, 87–249).

[3] A Book of Angels (New York 1990).

[4] New York 1992.

[5] Ebd. 1993.

[6] In einem Brief an Jacobi nennt Goethe „Das Verkuppeln des Heiligen mit dem... Angenehmen und Reizenden ... eine lüsterne Redouten- und Halbbordellwirthschaft" (R. A. Stelzmann, Goethe, Friedrich Schlegel u. Schleiermacher, in: ASNS 203, 1966, 201). Max Scheler spricht in diesem Zus.hang von einer unechten „Versinnlichung des Geistigen" (Wesen u. Formen d. Sympathie, Frankfurt 1948, 128 ff.).

[7] Chris Girscom, Ecstasy is a New Frequency (New York 1988) 95. Die Autorin ist Gründerin eines „Lichtinstituts". Das Zitat ist ihr Motto zum Kapitel über Geschlechtlichkeit.

[8] Melton, Handbook 172.

Eugen Biser

Die Kreativität des Glaubens

Zu den bestürzenden Erfahrungen, die erschwerend zur gegenwärtigen Glaubenskrise hinzukommen, gehört der Eindruck, daß es nicht nur den Abfall vom Glauben, sondern etwas Gleichsinniges und davon doch tief Verschiedenes gibt: den Glaubensentzug. Denn er hat nichts mit einer Abkehr vom Glauben oder einer psychisch bedingten Glaubensschwäche zu tun, sondern mit einem Erosionsprozeß, der ihn unmerklich aushöhlt und ihm den Boden entzieht. Reinhold Schneider hat dieses unheimliche Herausgleiten aus dem Glaubensraum in seinen Tagebuchaufzeichnungen „Winter in Wien" (von 1958) erschütternd beschrieben, ohne daß er eine Erklärung dafür gefunden hätte.

Wenn die Glaubenswelt aber eine Einheit bildet, ist anzunehmen, daß der Glaubensentzug nur die Schattenseite eines dazu spiegelbildlichen Vorgangs ist, konkret gesprochen, daß es auch ein Glaubenswachstum gibt. Doch so schön sich dieser Gedanke ausnimmt, stellen sich sofort Bedenken ein. Kann der Glaube wirklich wachsen? Ist er nicht ein für allemal festgelegt: festgeschrieben in den kirchlichen Dogmen und erhärtet durch deren jahrhundertelange Überlieferung?

Wachstum im Glauben

Indessen ist die Frage schon längst durch den entschieden, der in ihr die letzte Entscheidungsinstanz bildet, weil er der Urheber und Inhalt des Christenglaubens ist: durch Jesus, an den die Jünger nach dem Bericht des Lukasevangeliums mit der Bitte herantreten: „Mehre unsern Glauben!" (17, 5) Anstatt darauf einzugehen, antwortet Jesus mit einem Vorwurf, der dazu noch mit einem eher irritierenden Bild verbunden ist: „Wenn ihr auch nur einen Glauben hättet so groß wie ein Senfkorn, bräuchtet ihr zu diesem Maulbeerfeigenbaum nur zu sagen: entwurzle dich und verpflanze dich ins Meer, und er würde euch gehorchen" (17, 6).

Organischer gestaltet sich der Zusammenhang, wenn man von der Markusversion ausgeht, die das auch von Paulus (1 Kor 13, 2) gebrauchte Bildwort vom „bergeversetzenden" Glauben aufnimmt. Dann antwortet Jesus direkt auf die an ihn gerichtete Bitte: „Habt Glauben an Gott! Denn ich sage euch, wer zu diesem Berg da sagt: rücke weg und stürze dich ins Meer und in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß, was er sagt, auch geschieht, dem wird es widerfah-

ren" (11, 22f.). Wenn aber das schon ein Glaube vermag, der nach den beiden Großevangelien nur so groß ist wie ein Senfkorn, was wird dann erst ein „ausgereifter" leisten? Die Antwort gibt der johanneische Jesus mit der Zusicherung: „Wer an mich glaubt, der wird auch die Werke tun, die ich tue, ja, er wird noch größere als diese vollbringen; denn ich gehe zum Vater" (Joh 14, 12).

Kein Zweifel also: Es gibt, ungeachtet aller dogmatischen Festlegungen, ein echtes Wachstum im Glauben, vermutlich sogar ein Wachstum des Glaubens! In beiden Richtungen muß nun die aufgenommene Spur weiterverfolgt werden.

Daß es einen subjektiven Fortschritt im Glauben gibt und geben soll, betont schon im 5. Jahrhundert Vinzenz von Lerin und mit ihm der Theologe der Väterzeit, der wie kein anderer vor Veränderungen und Neuerungen warnte. In seinem „Commonitorium" versichert er:

„Wachsen und kraftvoll zunehmen soll also sowohl beim einzelnen wie bei allen, bei einem jeden wie in der ganzen Kirche, je nach Alter und Lebenszeit die Einsicht, das Wissen und die Weisheit, wenn auch immer nur in der vorgegebenen Form, also in derselben Lehre, im selben Sinn und in derselben Bedeutung." [1]

Der heutige Christ hört diese Botschaft wohl; doch fehlt ihm wie Goethes Faust „der Glaube", dies aber in dem speziellen Sinn des Glaubens an sich selbst. Nicht nur in religiösen Dingen, aber gerade in diesen hat ihn eine seltsame Lähmung befallen. Es ist, als habe sich die allgemein vorherrschende Tendenz zur Eingrenzung, Abschirmung und Festlegung seiner insgeheim bemächtigt, so daß er sich, wenngleich gegen seinen tieferen Instinkt, am liebsten auf gesicherte Positionen zurückziehen möchte. Theologen, die es mit dem Zeitgeist aufnehmen, neue Perspektiven eröffnen und in neue Dimensionen vorstoßen, erscheinen ihm wie Boten aus einer anderen Welt. Sie haben seine Sympathie, wohl sogar seine Bewunderung; aber er fühlt sich nicht in der Lage, ihnen zu folgen. Instinktiv weiß er, daß der Glaube nicht nur mit Festigkeit und Treue, sondern auch mit Kreativität zu tun hat; doch fühlt er sich außerstande, mit ihm auch wirklich kreativ umzugehen.

Die Gründe dieser Lähmung reichen weit zurück. Nach Nietzsche ist die Sache des Menschen schon durch Kopernikus auf eine „schiefe Ebene" geraten. Nach Freud haben ihm die ihm durch Kopernikus, Darwin und ihn selbst zugefügten „Kränkungen" übel mitgespielt. Und nach Postman hat ihn der moderne Zivilisationsbetrieb in Gestalt der Medienszene dazu gebracht, sich lieber „zu Tode" zu amüsieren, als sein Leben selbstverantwortlich in die Hand zu nehmen[2].

Für den Glaubenden oder doch Glaubenswilligen kommt erschwerend hinzu, daß sich auf dem Grund der gegenwärtigen Glaubens- und Kirchenkrise ein dunkler Bodensatz ausbreitet, den man nicht zutreffender als mit dem Nietzsche-Wort vom „Geist der Schwere" kennzeichnen kann. Er führte zu der fatalen, aber weitverbreiteten Meinung, daß das Gott wohlgefällig sei, was dem Menschen

schwerfällt und weh tut und daß der Glaube in erster Linie eine Pflicht sei, der man sich stumm zu unterwerfen habe.

Der zweifache Eingriff

Doch jede glaubensgeschichtliche Stunde hat nicht nur ihre eigenen Probleme und Nöte, sondern auch die darauf abgestimmten Therapien. Hellsichtigen Beobachtern konnte nicht entgehen, daß der Glaube ungeachtet aller oberflächlichen Verwirrung in eine klärende Bewegung geraten ist, die von Karl Rahner sogar zweifach angesprochen wurde. Im Untertitel nannte er seinen „Grundkurs des Glaubens" (von 1976) „Einführung in den Begriff des Christentums". Inzwischen hat sich dieser „Begriff" weiter geklärt. Deutlich geworden ist insbesondere:

Das Christentum ist, anders als der auf die Auslöschung des Lebenstriebs ausgerichtete Buddhismus, keine asketische, sondern eine therapeutische Religion[3]. Es ist sodann, anders als das Judentum, keine nomothetische, also in einem göttlichen Gesetz zentrierte, sondern eine mystische Religion[4]. Und es ist schließlich anders als der auf den Koran gegründete Islam keine primäre, sondern eine sekundäre Schriftreligion[5].

Mit dem ersten Satz widersetzt sich diese Begriffsbestimmung dem vom Geist der Schwere eingegebenen religiösen Vorurteil, mit dem zweiten der überhandnehmenden Tendenz, die christliche Botschaft auf eine moralische Direktive einzuengen, mit dem dritten dem damit einhergehenden Versuch, den Glauben auf eine festgelegte Doktrin zu fixieren und ihn in der Konsequenz dessen in eine Ideologie zu verkehren.

Indessen könnte man die drei Sätze auf einen einzigen zurückführen, der dann lauten müßte: Das Christentum ist die Religion der Freiheit und der Christenglaube ein Akt der Freiheit. Rückläufig gesprochen: der Freiheit vom Zwang des Buchstabens, der Freiheit vom Zwang der Pflicht und der Freiheit vom Hang zur Selbstbestrafung und Selbstverneinung. Denn der Liebeswille Jesu geht der menschlichen Existenznot bis auf diesen letzten Grund, wo sich der Mensch selbst im Weg steht, wo also, wie der große Entdecker dieses Notstands, Kierkegaard, sagte, seinem verzweifelten Willen zum Selbstsein ein nicht minder verzweifelter Widerwille, der Wille zur Selbstverweigerung, entgegensteht[6]. Und die Liebe Jesu folgt ihm bis in diese Tiefe, um ihm ihre Heilkraft zuzuwenden und ihn zu sich selbst erheben zu können. Doch worin besteht diese, wie Kierkegaard formulierte, „Heilung von Grund auf"?

Darauf antwortet das ungleich bekanntere Wort, mit dem Rahner in die gegenwärtige Glaubenskrise eingriff. Der Christ der Zukunft, so seine Prognose, werde ein Mystiker sein oder er werde überhaupt nicht sein. Noch im selben Atemzug erläuterte Rahner das mißverständliche Wort „Mystiker" mit dem Zusatz „einer,

der etwas erfahren hat". Damit brachte er die tiefgreifend gewandelte Glaubenserwartung des heutigen Christen auf den Punkt. Er sucht im Glauben nicht sosehr das bergende Gehäuse als vielmehr die Geborgenheit in ihm. Was er im Glauben akzeptiert, möchte er erleben, mehr noch, möchte er zum Lebensinhalt gewinnen. Im geht es um die „Innenwelt" dessen, was ihm die kirchliche Lehre vorwiegend in der „Außensicht" bietet. Unwillkürlich sucht er daher nach dem Schlüssel, der ihm zum Einstieg in diese Innenwelt verhilft.

Immer schon gab es in der Glaubensgeschichte Wagemutige, die mit aller Kraft an die „Außenwände" des Glaubens schlugen. Luther tat es mit seiner Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" Kierkegaard tat es ebenfalls, als er den Glauben die „Gleichzeitigkeit" mit Jesus nannte. Und Rahner tat es ihnen gleich, als er den kommenden Christen einen Mystiker nannte. Ihnen allen aber kommt Augustin zuvor, indem er uns über die Jahrhunderte hinweg den gesuchten Schlüssel reicht. Denn in der Innenwelt des Glaubens geht es darum, die uns in der Gestalt und Lebensleistung Jesu zugesprochene Selbstoffenbarung Gottes zu verstehen. Mystik aber bedeutet, daß dabei nicht nur der Glaubende Gott, sondern daß sich zugleich Gott in ihm versteht. Er muß somit auf unsere Seite treten, wenn dies zustande kommen soll. Und das geschieht nach Augustin durch den im Glaubenden gegenwärtigen Magister interior, den inwendigen Lehrer.

Wachstum des Glaubens

Wenn der inwendige Lehrer zu Wort kommen soll, muß die Kreativität des Glaubens wiederentdeckt und aktiviert werden. Denn der Glaube ist ebenso ein Geben wie ein Empfangen. Wer das Gotteswort im Glauben annimmt, muß sich das auch selbst „gesagt sein lassen", was ihm darin zugesprochen ist. Dabei stehen ihm vielerlei Hilfen psychologischer, pädagogischer und spiritueller Art zu Gebot, insbesondere in Gestalt jener Initiativen, die auf die subjektive Aneignung des Glaubens hinwirken. Der entscheidende Impuls geht jedoch zweifellos vom inwendigen Lehrer aus, der schon deswegen mit allem Nachdruck in Erinnerung gerufen werden muß. Ihm wird es gelingen, den Bann der Lähmung aufzuheben, der das Glaubensleben bis zur Stunde niederhält und, wesentlicher noch, den Geist der Schwere auszutreiben, der den Glauben im Widerspruch zur Sicht seines Stifters Jesus und seines kompetentesten Deuters Paulus in den Anschein eines Unterwerfungsakts und einer religiösen Pflichtleistung treten ließ.

Um so mehr sollte man sich das Pauluswort des Römerbriefs gesagt sein lassen, das die ursprüngliche Perspektive vergegenwärtigt und überdies unüberhörbar vom Wachstum im Glauben spricht: „Ihr habt doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch aufs neue fürchten müßtet. Vielmehr habt ihr den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!" (8, 15) Wie

keiner vor ihm weiß Paulus um die Gefahr, welcher der Mensch dadurch ausgesetzt ist, daß er von sich selbst abfallen kann. Mit dem Wort von der Gotteskindschaft aber umschreibt er jenes Ziel, zu dem ihn die teilnehmende Liebe „von oben" erhebt (Goethe), sobald er sich ihr im Glauben zuwendet: ein Ziel, das die Phantome vom „Übermenschen" (Nietzsche) und „Prothesengott" (Freud) bis zur Unkenntlichkeit überstrahlt.

Aber gibt es, wie eingangs vermutet, auch ein Wachstum des Glaubens, so daß dem Vorgang auf der Subjektseite auch ein Wandel auf der objektiven Gegenseite entspricht? Die Frage stößt zum Drehpunkt der glaubensgeschichtlichen Wende vor, bis dorthin, wo der Goldgrund im farben- und schattenreichen Panorama der heutigen Glaubensszene ansteht. Um es mit einem österlichen Bild zu sagen, so wurden in letzter Zeit schon wiederholt Stöße von jenem Erdbeben her fühlbar, das am Morgen des „dritten Tages" den Stein vom Grab des Totgesagten beseitigte und seine Auferstehung offenkundig werden ließ. Damals, so versichert die moderne Theologie, begann jener Umformungsprozeß, der dem Christentum seine doktrinale und soziale Gestalt verlieh. Ursache dieses Prozesses war das Ereignis, für das es zunächst nicht einmal einen Namen gab, weil es im weiten Feld geschichtlicher Erfahrungen noch nie der Fall war und für das sich erst nach mehreren Anläufen der Begriff „Auferstehung" einstellte[7]. Ungeachtet der mit diesem Ereignis aufgeworfenen und bis heute nachwirkenden Denkschwierigkeiten war und ist es für das Christentum in jeder Hinsicht grundlegend[8]. Den Ostererscheinungen verdankt es sein hierarchisches Gepräge, da sich die Spitzenpositionen von Petrus (für die gesamte Urkirche) und Jakobus (für die Gemeinde von Jerusalem) aus ihren Visionen des Auferstandenen (nach 1 Kor 15, 5.7) herleiten.

Vor allem aber führte der Prozeß zur Ausformung der „Lehrgestalt" des Christentums. Denn durch seine Auferstehung riß der scheinbar Gescheiterte und (nach Gal 3, 13) sogar von Gott Verworfene alle religiösen Qualitäten an sich. Jetzt war er nicht mehr nur der wortgewaltige Botschafter des Gottesreichs, sondern Gottes leibhaftiges Offenbarungswort, nicht mehr nur der „Wegbereiter", sondern der „Vollender" und als solcher der Inhalt des Glaubens (Hebr 12, 2), nicht mehr nur der unermüdliche Lehrer des hirten- und führungslosen Volks (Mt 9, 36), sondern selbst „der Weg" (Joh 14, 6). Kürzer gefaßt besagt das: Der Botschafter wurde zur Botschaft, der Führer zum Glauben zu dessen Gegenstand und der Lehrer zum Inbegriff der Lehre. Zwar fügte das der Jesusbotschaft keine neuen Inhalte hinzu; doch kam dadurch definitiv ihr innovatorischer Charakter ans Licht. Denn die höchsten Innovationen bestehen nicht sosehr in der Einbringung neuer Inhalte, sondern, wie die auf augustinische Wendungen zurückgreifenden Beispiele des anselmischen Gottesbeweises und der kartesianischen Begründung der Philosophie auf den denkerischen Reflexionsakt beweisen, in der Entdeckung des höheren – und praktikableren – Stellenwerts altbekannter Formeln und Motive.

Jetzt, im Licht der Ostererscheinungen, wird endgültig klar, daß Jesus bei aller Verwurzelung im Judentum den Gott Israels, den er erstmals im Vollsinn des Ausdrucks mit der Zärtlichkeitsvokabel „Abba" anrief, neu entdeckt und daß er die Botschaft von diesem Gott der bedingungslosen Liebe durch die Liebestat seines Kreuzestodes besiegelt und für alle Welt fruchtbar gemacht hatte. Das bringen die drei Sätze in formelhafter Verkürzung zum Ausdruck.

Dennoch konnte und durfte es dabei nicht bleiben. Denn die Verwandlung des Botschafters in die bald danach verschriftete und dogmatisch festgeschriebene Botschaft und Lehre trug wie jede Dogmatisierung die Gefahr der Abschottung und, schlimmer noch, der inneren Verhärtung und damit, von der Folge her gesehen, des Kommunikationsabbruchs in sich. Zudem brachten es die schwindende Glaubenskraft und das wachsende Sekuritätsbestreben mit sich, daß sich die entstehenden Umschreibungen wie Schalen um den inhaltlichen Kern legten und daß schließlich die schützenden Hüllen wichtiger erschienen als der von ihnen umschriebene Gehalt. Wenn die Formeln den Sinn nicht überwuchern und, paulinisch gesprochen, der Buchstabe den Geist nicht töten sollte, mußte eine Gegenbewegung einsetzen, die das drohende Ungleichgewicht beseitigte. Deshalb kam es schon in spätapostolischer Zeit und danach wiederholt im Gang der Glaubensgeschichte zu Aufbrüchen, in denen sich der Inhalt gegen die sichernde Form durchsetzte. Jetzt ließ sich der zur Botschaft Gewordene aufs neue vernehmen, jetzt stieg der zum Glaubensobjekt Inthronisierte vom Podest seines Herrentums herab, und jetzt begann der zur Lehre Verfestigte wieder zu lehren – im Zuspruch des inwendigen Lehrers.

Der zweifache Aufbruch

Es fällt schwer, die Anzeichen dieses Aufbruchs auszumachen, auch wenn man ein Nachbeben der österlichen Erschütterung unter den Füßen zu spüren meint. Indessen fehlt es nicht an deutlichen Bezeugungen. Schon die Sprecher der Eingangsworte des Ersten Johannesbriefs waren davon überzeugt, daß sie „das Wort des Lebens", also den in ihrer Mitte gegenwärtigen Christus, auf dreifach neue Weise, akustisch, optisch und haptisch wahrgenommen hatten: „Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen ergriffen haben, das Wort des Lebens, das verkünden wir euch" (1, 1–3). Erst recht kann als Zeuge der große Mystiker der Ostkirche Symeon der Neue Theologe angerufen werden, der um die erste Jahrtausendwende in seinen „Hymnen" versichert:

„Wieder strahlt mir das Licht. Wieder schaue ich das Licht in Klarheit. Wieder öffnet es den Himmel, wieder vertreibt es die Nacht. Und der über allen Himmeln ist, den keiner der Menschen je erblickte, der kehrt aufs neue in meinem Geist ein, ohne den Himmel zu verlassen, ohne die Nacht zu

zerteilen, ohne das Dach des Hauses einzuschlagen, ohne irgend etwas zu durchdringen. Und in der Mitte meines Herzens, o erhabenes Geheimnis, da alles bleibt, wie es ist, stürzt mir das Licht und hebt mich über alles empor."[9]

Doch der aus dem Schrein der Objektivationen Hervortretende bindet die Erweise seiner Gegenwart so wenig wie der Auferstandene an einen bestimmten Ort. Auch schreibt er seine Zeichen nicht nur auf die Tafeln des Herzens, von denen Paulus in vergleichbarem Zusammenhang (2 Kor 3, 2) spricht, sondern nicht weniger deutlich auch an die Wände der Zeiten. Kaum einmal waren sie deutlicher zu lesen als in den Tagen des freiheitlichen Aufbruchs im Spätherbst 1989, als zusammen mit der Berliner Mauer der Eiserne Vorhang fiel und der Weg zu einer Neuordnung weit über Europa hinaus frei wurde. Damals sprach für einen jeden, der hören konnte, Gott durch die Geschichte, auch wenn der Freiheitsruf, der ebenso leise wie eindringlich an die Welt erging, kaum begriffen wurde.

Wenn man bedenkt, daß Israel seine nationale und religiöse Identität durch das Erlebnis und das fortwährende Bedenken des Auszugs aus Ägypten gewann, kann man sich nur mit Bestürzung fragen, was denn noch mehr hätte geschehen sollen, um uns zum Aufhorchen, Nachdenken und – Danken zu bewegen; denn es war ein Ereignis, von dem nur notorische Besserwisser behaupten können, daß sie es kommen sahen: ein Ereignis, das von niemand vorausgesehen wurde; ein Ereignis, das an Tiefgang und Folgewirksamkeit an die größten Revolutionen der Menschheitsgeschichte heranreicht und doch eine ebenso sanfte wie blinde Revolution, also ein Umbruch ohne Anführer, ohne Programm, ohne Strategie und zumal ohne Blutvergießen. Was also hätte noch geschehen sollen, um uns zum Nachdenken zu bringen?

Der bewegende Zuspruch

Wenn dies auch nur ansatzweise geschehen wäre, hätte, zumindest bei religiös Gestimmten, ein neuer Sinn für göttliches Geschichtshandeln erwachen müssen. Denn angesichts der eindeutigen Fakten hätte man sich beim Versuch einer Erklärung entweder auf einen Kausalitätsverzicht einlassen oder aber zum Gedanken eines göttlichen Eingriffs in das, wie kaum einmal zuvor, vom Stöhnen der Unterdrückten widerhallende Weltgeschehen erheben müssen. Wenn es aber dazu gekommen wäre, hätte das ins Zwielicht geratene Zentralgeheimnis des Glaubens, die Auferstehung Jesu, entscheidend an Plausibilität gewonnen, weil ihre Denkbarkeit an den Gedanken – und die Erfahrung – eines göttlichen Geschichtshandelns gebunden ist.

Wenn es dafür nicht zu spät sein soll, müssen wir uns den Spruch der Geschichte, der von den unmittelbar Betroffenen als der von Ernst Käsemann angesagte „Ruf der Freiheit" verstanden wurde, aufs neue gesagt sein lassen. Dazu

kann schon der Satz verhelfen, in welchen die in Abgrenzung von den beiden anderen Abraham-Religionen gewonnene Begriffsbestimmung des Christentums ausmündete: Der Glaube ist ein Akt der Freiheit. Hilfreich könnte aber mehr noch die Orientierung an Paulus sein, der es wagte, die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in eine auf die Missionssituation abgestimmte Sprache zu übersetzen und die gesamte Heilsbotschaft in den pleonastischen Satz zusammenzufassen: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal 5, 1).

Die entscheidende Hilfe bietet jedoch der inwendige Lehrer, der die Lektion der Geschichte gleicherweise bestätigt und in einen Zuspruch übersetzt. Er bestätigt sie, sofern er eine auffällige Entsprechung zwischen dem freiheitlichen Aufbruch und dem Zentralgeschehen der glaubensgeschichtlichen Wende erkennen läßt. Wie dort Mauern sanken und Tore aufsprangen, öffnet sich hier der Schrein der Vergegenständlichungen und tritt der Geglaubte aus den ihn umschreibenden Formeln hervor, um seine inspirierende, bestärkende und motivierende Kraft zu erweisen. Das ist mehr als eine nur äußerliche Analogie. Vielmehr wird hier deutlich, daß Politik bisweilen mystischen Tiefgang aufweist und daß sich die Mystik auf Politik nicht nur reimt, sondern in Grenzfällen in sie förmlich durchschlägt. Darin ist es begründet, daß der inwendige Lehrer die Lektion der Geschichte zuletzt in Form von Imperativen hörbar macht. In eine Menschensprache gefaßt, lauten sie: Fürchte dich nicht; laß dich nicht fallen; gib dich nicht vorzeitig auf; geh nicht den Weg des geringeren Widerstands; vertraue auf meine Weisung und Hilfe; nimm dein Leben an; glaube an deine Berufung; sei dein eigen!

Mit dem ersten dieser Appelle trat der Auferstandene an seine Jünger heran; den letzten vernahm Nikolaus von Kues in der Tiefe seines Herzens. Wichtiger aber noch ist die Erfahrung, daß der inwendige Lehrer diesen Zuspruch mit der Zusicherung unterbaut: Du bist nicht allein; was dich trägt, ist stärker als das, was dich trifft und kränkt; du bist reicher als du denkst; du darfst vertrauen und hoffen; denn Gott liebt dich!

„Ich habe euch in mein Herz eingeschlossen", versicherte Paulus seinen Gemeinden, denen er sich „im Leben wie im Sterben verbunden" fühlte. Wer glaubt, hat sich aus der Einsamkeit in diese Allverbundenheit gerettet. Denn dort, wo der Einsame in den Abgrund der Verlorenheit zu stürzen meint, erwartet den Glaubenden die Liebe Gottes, die ihn an ihr Herz zieht. „Seid umschlungen, Millionen! Diesen Kuß der ganzen Welt!" singt Beethoven im ekstatischen Finale seiner neunten Sinfonie. Und er begründet diese Liebesbezeugung mit dem Satz: „Brüder – überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen". Doch das ist, bei allem Enthusiasmus, nur die menschliche Widerspiegelung dessen, was nach der Zentralaussage des Evangeliums von Gott her geschieht. „Nicht darin besteht die Liebe", versichert der Erste Johannesbrief, in dem sich höchste Einsichten niedergeschlagen haben, „daß wir Gott geliebt haben, sondern darin, daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat" (4, 10).

So wenig die durch das Satisfaktionsmotiv überlagerte zweite Satzhälfte dem Grundimpuls des Evangeliums gerecht wird, so sehr gilt dies für die erste Satzhälfte, die sogar den großen Ausspruch „Gott ist Liebe" (4, 16) noch dadurch überbietet, daß sie nicht von einem Sein, sondern von einem Handeln Gottes spricht und so auf Gott in seiner liebenden Aktion verweist. Etwas Größeres ist aber auch in der Bibelsprache nicht sagbar, als daß sie ihren Hörern das aktuelle Bewußtsein vermittelt, hier und jetzt von Gott geliebt und als seine Kinder angenommen zu sein. Demgemäß erreicht der Brief seinen Höhepunkt mit dem Ausruf: „Seht doch, welch große Liebe der Vater zu uns hegt, daß wir Kinder Gottes heißen und es auch wirklich sind!" (3, 1)

Unmerklich stellt sich im Gefolge dieses Zuspruchs ein neues Glaubensbewußtsein ein. Schien bisher die Sache des Glaubens ganz in der Hand des Glaubenden zu liegen, so geht sie jetzt, wie schon eingangs angedeutet, in die des Geglaubten über. In unserer Liebe, sagt Augustin, liebt Christus sich selbst: „Unus Christus amans seipsum" [10]. Gleiches gilt nun auch vom Glauben. In unserem Glauben ist es zuletzt der Geglaubte selbst, der das Wunder des Verstehens wirkt. Wenn aber dies zutrifft, hat sich die Bitte der Jünger „Mehre unseren Glauben" auf die denkbar schönste Weise erfüllt. Und gleichzeitig wurde deutlich, daß der Glaube auch heute, ungeachtet aller Beeinträchtigungen und Rückschläge, lebt und wächst.

ANMERKUNGEN

[1] Commonitorium, C. 23; dazu E. Biser, Rel. Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik (München 1989) 191 ff.

[2] N. Postman, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter d. Unterhaltungsindustrie (1985).

[3] R. Guardini, Der Herr. Über Leben u. Person Jesu Christ (1937, Paderborn 1987) 360 f.; ders., Das Wesen des Christentums (Würzburg 1938) 7–17.

[4] H. Küng, Das Judentum (München 1991) 71; 145 ff.; 562–609.

[5] H. Küng, J. van Ess, Christentum u. Weltrel. Islam (München 1994) 32–38; 57 ff.; 98 ff.; E. Biser, Die Bibel als Medium. Zur medienkrit. Schlüsselposition d. Theol. (Heidelberg 1990).

[6] S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Reinbek 1962) 13 f.

[7] Worte gibt es immer nur für das, was „der Fall ist". Für die Todüberwindung Jesu verwendet Paulus (Gal 1, 16) zunächst d. Ausdruck „Offenbarung"; dann stellte sich der in Phil 2, 9 überlieferte Ausdruck „Erhöhung" ein, der schließlich durch den dem apokalyptischen Vokabular entnommenen Begriff „Auferstehung" verdrängt wurde. Dazu W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als hist. u. theol. Problem (Gütersloh 1954); E. Biser, Paulus: Zeuge, Vordenker, Mystiker (München 1992) 219 ff.

[8] Exponent der gegenwärt. Verunsicherung ist die umstrittene Schr. v. G. Lüdemann „Die Auferstehung Jesu" (Göttingen 1944), die theol. in dem Satz gipfelt, daß vor Ostern „bereits all das vorhanden (war), was nach Ostern endgültig erkannt wurde", und die insofern unterschwellig die Tendenz verfolgt, die Auferstehung Jesu zu marginalisieren, wenn nicht gar für überflüssig zu erklären (218). Daß dem vergleichbare Tendenzen im Feld der kath. Fundamentaltheol. etwa bei H. Verweyen entsprechen, zeigt nicht nur den Grad, sondern mehr noch die Breitenwirkung der angesprochenen Irritation. Die Glaubenskrise ist daher nicht, wie gelegentlich behauptet wird, eine Gotteskrise, sondern eine Auferstehungskrise, verstanden als die zunehmende Bezweiflung der zentralen Glaubensart.

[9] Nach M. Buber, Ekstatische Konfessionen (Leipzig 1921) 62.

[10] In Ps 26, Sermo 2, n. 23.

UMSCHAU

Der Marchtaler Plan

Modell einer modernen katholischen Schule

Es ist eine Überraschung. Man betritt ein Schulgebäude, und der Innenraum, die Wände, die Gänge sind ansprechend farblich getönt und strahlen Wärme aus: ein Haus zum Wohnen. Stille durchzieht dieses Haus, trotz der laufenden Schulzeit. Man hört kein Toben und Schreien. Schülerinnen und Schüler sitzen gemeinsam in den Gängen oder in einer Ecke und bearbeiten miteinander friedlich einen thematischen Stoff; andere erledigen sachlich, ohne demonstrativen Aufwand, eine Aufgabe. In den Klassenräumen sind einzelne oder Gruppen während der „Freien Stillarbeit" bei ihren Aufgaben. Sie lassen sich durch den Besuch im Klassenzimmer nicht stören. Die einen sind mit den Montessori-Materialien lernend beschäftigt, andere bearbeiten eine Aufgabe ihrer eigenen Wahl, wieder andere tragen in ihr Aufgabenheft ein, was sie gemäß dem Lehrplan bereits erledigt haben. Sie führen selbstverantwortlich über ihren Fortschritt Buch. Auch in der folgenden Pause geht es – trotz der etwa 300 Jugendlichen – recht ruhig zu. Auf die Frage, wie es mit der Gewalt in dieser Schule sich verhalte, kommt die Antwort, da geschehe nichts Auffallendes. Wird hier von einer Utopie im Nirgendwo berichtet oder von einer realen Schule im heutigen Deutschland?

Es handelt sich um eine katholische Freie Schule, die nach dem „Marchtaler Plan" entworfen wurde. Der „Marchtaler Plan" – benannt nach der Kirchlichen Akademie für Lehrerfortbildung Obermarchtal bei Riedlingen – wurde am 11. November 1987 nach einer langjährigen Entwicklungs- und Erprobungsphase als Erziehungs- und Bildungsplan für die katholischen Freien Grund- und Hauptschulen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart durch Bischof Georg Moser in Kraft gesetzt. Inzwischen arbeiten acht Schulen in der Diözese nach diesem Plan. Seit 1991 gibt es auch einen „Marchtaler Kindergartenplan". Ein Gymnasium nach ähnlichen Vorstellungen wird zur Zeit für das Freie Katholische Gymnasium in Rottenburg erarbeitet. Diese Pläne verwirklichen das Gesamtkonzept einer modernen katholischen Schule, die sich sowohl ihrer christlichen Bildungsgeschichte wie einer modernen Bildungsreflexion verpflichtet weiß.

Welche Charakteristiken lassen sich an diesem Schulmodell besonders herausstellen, die es sowohl von der früheren staatlichen Bekenntnisschule wie von der heute üblichen staatlichen Schulpraxis unterscheidet?

1. Die enge Verbindung von Bildung und Erziehung sticht ins Auge. Beide werden nicht gegeneinandergesetzt. Man geht von der Tatsache aus, daß Bildung selbst als erzieherische Kraft wirkt. Dieser Einfluß kann sich um so eher ereignen, wenn diese Bildung immer wieder am Leben der Kinder und Jugendlichen ansetzt und in die Wirklichkeit zurückgebunden wird. Damit wird eindeutig die Scheinalternative der siebziger Jahre, ob Schule primär Bildungsinstitution oder Erziehungsanstalt sei, als vordergründig überwunden.

2. Der integrative Ansatz – von Herz, Hand und Hirn, wie es heißt – wirkt sich in der Gestaltung des Schulplans im „vernetzten Unterricht" aus. Er „überschreitet die herkömmliche Gliederung der Stoffe nach Fächern. Er stellt die Sachen, eben die zu behandelnden Inhalte, so dar, daß die ihnen innewohnenden Aspekte fächerübergreifend zum Tragen kommen und zu einer ganzheitlichen Größe vernetzt werden. Die relevanten fachlichen Gegenstände, ihre sachlichen Wechselbeziehungen, ihre theologische, ethische, soziale und personale Bedeutung und die Situation sowie die Belange des Heranwachsenden sind integrierte Schritte der zu behandelnden Unterrichtseinheiten. Die dem Unterricht jeweils zugrunde liegende Sache, fachlich umschrieben

und mit anderen wesentlichen Komponenten vernetzt, bildet die didaktische Basis der Unterrichtseinheiten" (1, 14)[1].

Daraus ergibt sich, daß die folgenden Unterrichtsfächer im Marchtaler Plan vernetzt sind: Grundschule: Religionslehre, Heimat- und Sachunterricht; Hauptschule: Religionslehre, Geschichte, Gemeinschaftskunde/Wirtschaftslehre, Erdkunde, Physik, Chemie, Biologie. Die Inhalte des Fachs Deutsch werden vom Lehrer grundsätzlich mit den Unterrichtseinheiten vernetzt. Die Fächer bildende Kunst und Musik sowie Technik, textiles Werken und Hauswirtschaft werden nach Bedarf in die Vernetzung einbezogen. Die Fächer Mathematik, Sport und Englisch sind nicht vernetzt und werden entsprechend ihrer Bedeutung unterrichtet (1, 15). Ein Plan also, der die Welt nicht in Lernfächer gliedert, sondern in Bedeutungszusammenhängen auffaßt.

3. Die Eigenaktivität der Schüler kommt ins Spiel in der „freien Stillarbeit". Sie ist „eine Form schulischen Arbeitens, die die Individualität des Kindes in die Mitte des pädagogischen Bemühens stellt und seinen ‚sensitiven Phasen' (Maria Montessori) Rechnung trägt" (1, 16). Das Kind selbst verantwortet die Wahl des Arbeitsthemas, die Arbeits- und Zeiteinteilung. „Das Miteinander in der Arbeitsform übt soziales Verhalten ein. Eigenes Tun dient der Aktivierung des Geistes und der Persönlichkeitsbildung" (1, 16). Gerade diese Unterrichtsform entspricht voll dem erzieherischen Grundsatz: Verantwortung schärft die Vernunft.

4. Glaube und Religion stehen nicht unverbunden nebeneinander. Über die auch im vernetzten Unterricht gebotenen Stoffe aus der christlichen Glaubensgeschichte hinaus werden Ziele wie Stille, Nachdenklichkeit, Betroffenheit im Schulplan festgehalten. So wird die Schulwoche mit dem „Morgenkreis" eröffnet. „Die Elemente dieses Morgenkreises sind Anschauung und Besinnung, Hören und Sehenlernen, Vernehmenkönnen und Stillewerden. Sammlung und Konzentration führen zu sich selbst und zu Gott, schaffen eine für den Unterricht und für den Umgang miteinander förderliche Atmosphäre, sie machen das Herz empfänglicher für den Glauben und die Werte und regen an zu Kreativität und Spontaneität" (1, 17). Bunt sind die Inhalte: von biblischen Erzählungen über die Feier der Feste des Kirchenjahrs bis zu Übungen der Stille bzw. zu kreativen Selbstdarstellungen. Damit entfaltet sich der schulische Alltag auf diese Weise: freie Stillarbeit, Fachunterricht, vernetzter Unterricht, Mittagsfreizeit und unter Umständen am Nachmittag nochmals Fachunterricht.

5. Als das hervorstechende Merkmal im Gesamtentwurf darf der vernetzte Unterricht gelten, auf den besonderer Wert gelegt wird. So heißt das Leitmotiv der Grundschulklasse 2: „Kinder ergreifen Welt". Daraus ergeben sich diese Unterrichtseinheiten: Dinge ganz sehen. Unsere Sinne – „Tore zur Welt". Ein Licht strahlt auf – der Messias wird geboren. Wir und die Zeit. Jesus ist auferstanden – er lebt. Frühling – Zeit des Aufbruchs. „Lebendiges Wasser". Gott wendet zum Guten – der ägyptische Josef (1, 31).

Die einzelnen Anregungen im Bildungsplan für eine Unterrichtsgestaltung unter der Überschrift „Unsere Sinne – ‚Tore zur Welt'" nennen die folgenden Stoffe, die gleichsam in einem Kreis angeordnet sind um die Mitte: „Alles allen Sinn (Comenius). Wir erschließen uns die Welt durch vielfältige Übungen und verfeinern unsere Sinne." Schmecken, Tasten, Hören (Hören mit dem Ohr, Geräusche, Ton, Klang, Musik, Schutz der Ohren, Hörgerät), Sehen, Riechen, Schmekken; Jesus macht den Blinden Bartimäus sehen (Mk 10, 46–52). Als Vernetzung durch den Lehrer wird in diesem Fall hingewiesen auf deutsche Sprache, Handwerk, bildnerisches Gestalten, Musik, Bewegung, Tanz (2, 44–45).

6. Der „Familienunterricht" (jahrgangsübergreifende Klassengemeinschaften) nimmt den sogenannten Jenaplan von Peter Petersen (1927) auf und bringt jeweils acht Kinder der ersten, zweiten und dritten Klasse in eine Gemeinschaft. Natürlich müssen die Eltern eine solche Einschulung billigen; denn was früher als „einklassige Zwergschule" in Mißkredit geraten war, wird in diesem schulischen Experiment in seinem Wert erkannt: Kinder lernen miteinander und voneinander, haben Zeit zu lernen und (sich!) zu entdecken. Lehrer sind nicht zuerst „Schulmeister", sondern Pädagogen und Helfer ihrer Schüler, Helfer zur Menschwerdung junger Menschen. Daß die vielen Weisen der Kooperation sich auch später in sozialen Verhalten auswirken, läßt sich

nicht nur gemäß einer Theorie prosozialen Verhaltens erwarten, sondern zeigt sich auch im Umgang der Schüler miteinander.

7. Außerschulische Veranstaltungen, die den zumal oft sehr sterilen Schulraum sprengen, führen junge Menschen hinein in die reale, alltägliche Welt. Es seien genannt: Betriebserkundungen, Lehr- und Studienfahrten, Lerngänge, Schulfeste, Besichtigungen, Wallfahrtsgottesdienste usw. In diesen Exkursionen zeigt sich eine Nähe des Marchtaler Plans zu den Plänen der Bielefelder Laborschule (Hartmut von Hentig), die auch der Herauslösung der Schule aus der kindlichen Welt gegensteuern wollte.

8. Hilfen und Orientierungen. Ein solches Schulmodell bedarf immer wieder zusätzlicher Orientierung und Ermutigung. Deshalb erscheinen regelmäßig die „Marchtaler Pädagogischen Beiträge", die eher theoretische Fragen für den geistigen Horizont der Schulen behandeln, etwa: Christliche Literatur, Montessori-Pädagogik, Auftrag und Weg einer christlichen Pädagogik. Diese Hilfen weisen auf, daß Schulreformer realisieren, wie sehr Reformen zuerst in den „Köpfen der Lehrer" (und vermittelt durch sie in den „Köpfen der Eltern") beginnen. Weitaus mehr an der Praxis orientiert sind die „Marchtaler Blätter für die Schulpraxis". In ihren Themen kommen die Schwerpunkte des Schulmodells in den Blick: freie Stillarbeit, Morgenkreis, vernetzter Unterricht, Fachunterricht. In diesen Handreichungen läßt sich nicht übersehen, wie sehr sich dieser Schulplan der Pädagogik Maria Montessoris verdankt. Gerade die „freie Stillarbeit" greift die „sensitiven Phasen" (Montessori) auf. 60 bis 90 Minuten stehen am Anfang eines Schultags, in denen die Jugendlichen in Stille über sich selbst verfügen. Sie bewegen sich dabei in der „vorbereiteten Umgebung" und rechnen, lesen und schreiben. Und der „Lehrer" wird immer wieder von den Schülern selbst in den Lernprozeß hereingebeten – nach dem Motto: „Hilf mir, es selbst zu tun". Gerade dieses Motto unterstreicht, wie sehr diese (christliche) Pädagogik mit dem Selbstwerterleben der jungen Menschen und damit mit der Bildung von Identität zu tun hat.

Die durch das Kultusministerium vorgeschriebenen Lernstoffe werden also auf eine neue Weise zu vermitteln gesucht, wobei der Erziehungsaspekt ebenso eine Rolle spielt wie die aus dem Zusammenhang sich ergebende vertiefte Aneignung der Lernstoffe, die zudem noch im spielerischen Umgang mit der Gruppe möglich ist.

Wie Bischof Walter Kasper am 24. Juni 1990 aufwies (Reflexionen 7–12), wird diese Bildungskonzeption getragen von einem christlichen Menschenbild. Er sah seinen wesentlichen Inhalt im Begriff der Person, die von der Gottebenbildlichkeit nicht ablösbar ist. Personsein aber hebt heraus: Der Mensch ist einmalig, weltoffen, verleiblicht, auf Transzendenz angelegt, in all dem „zur Freiheit berufen" (Gal 5, 13), zu einer Freiheit, die sich von Gott erlöst und in die Nachfolge Jesu gerufen weiß. Als Konsequenzen dieses Menschenbilds nannte Walter Kasper – darin griff er nur die Grundsätze des Marchtaler Planes auf – die religiöse Erziehung, die Glaubenserziehung, die personale Erziehung und die ganzheitliche Erziehung. Damit wird jener Kontrapunkt zur derzeitigen Bildungskrise gesetzt, die zutiefst aus dem Verlust des Bildes, nämlich des Bildes Gottes, kommt.

Inzwischen geht der Marchtaler Plan in weitere Jahre der Bewährung. Er wird über die Grenzen der Diözese Rottenburg-Stuttgart hinaus bekannt. In der Diözese Augsburg und in Österreich dient er als Grundlage neuer Schulprojekte. Zur Zeit werden die Schulpläne ins Schwedische übersetzt; auch in Göteborg und Stockholm werden Schulen nach dem Marchtaler Plan geführt. Wie weitere Besuche aus staatlichen Seminaren, von Studenten und Professoren von Universitäten, von Schulräten und Schulamtsdirektoren, vor allem von Leitern von Ganztagsschulen beweisen, findet das Modell fortschreitend Interesse und Aufmerksamkeit. Demnach hat der Marchtaler Plan die Chance, ein Schulmodell durchzusetzen, das den Schülern in der Tat Freude macht: eine Schule für junge Menschen. *Roman Bleistein SJ*

[1] Marchtaler Plan. Erziehungs- u. Bildungsplan für d. Kath. Freien Grund- und Hauptschulen in d. Diöz. Rottenburg-Stuttgart. Bd. 1: Grundlagen (Rottenburg [2]1990); Bd. 2: Die vernetzten Unterrichtseinheiten (1990); Reflexionen zum Marchtaler Plan (1992); Marchtaler Kindergartenplan. Pädagog. Grdln. für Kindergärten an Kath. Freien Schulen in d. Diöz. Rottenburg-Stuttgart (1991).

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Pope, Michael: *Alfred Delp SJ im Kreisauer Kreis.* Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands. Mainz: Matthias-Grünewald 1994. XX, 233 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B. 63.) Kart. 68,–.

Alfred Delp war Christen durch seine Aufzeichnungen in der Haftanstalt Berlin-Tegel (1944/1945) „im Angesicht des Todes" bekannt geworden. Seine Rolle im Kreisauer Kreis wurde erst später entdeckt und seine Zuarbeit zu den Grundsatzerklärungen des Kreisauer Kreises konnte erst dann wahrgenommen werden, als seine „Gesammelten Schriften" (5 Bde., 1982–1984, 1988) und das „Dossier Kreisauer Kreis" (1987) vorlagen. Die genaue Erforschung seiner Impulse im Hinblick auf die Rechts- und Sozialphilosophie stellte bislang ein Desiderat an die Delp-Forschung dar. M. Pope hat in seiner juristischen Dissertation (1991), die in dieser Edition vorliegt, dieses Problemfeld hervorragend aufgearbeitet.

Pope sieht in Delps Denken deutlich die Zusammenhänge zwischen Zeit- und Gesellschaftsanalyse und Anthropologie, aus denen sich sowohl seine Vorschläge zur Erneuerung der Sozialordnung wie seine „Dritte Idee eines personalen Sozialismus" herleiten lassen. Delps Anregungen sind aus der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" (1931) und aus der katholischen Naturrechtslehre hergenommen, wobei es ihm gelingt, mit neuen Formulierungen wie „Personaler Sozialismus" oder „Ius nativum" diese eher katholischen Anschauungen auch den protestantischen Mitgliedern des Kreisauer Kreises zu vermitteln. In seiner Zusammenfassung stellt Pope fest: 1. Delps Neuordnungspläne wurden von Anfang an kritisch aufgenommen und sind nur auf dem Hintergrund eines Terrorsystems, als eine Art Gegenentwurf, verständlich. 2. Die „Dritte Idee" stellt nur den Versuch dar, katholische Sozialphilosophie weiterzugeben. Wenn dabei auch Andeutungen einer „Reichsideologie" wahrzunehmen sind, dann gehen sie eher auf Kosten der nostalgischen Jugendbewegung, als daß sie eine „Reichsideologie" im eigentlichen Sinn des Wortes wären. 3. Bei Delp ist auch „antidemokratisches Denken" auszumachen, wenn heutige Begriffe von parlamentarischer Demokratie grundgelegt werden. Gewiß war Delp in seinen Einstellungen zum modernen Staat und zu den Menschenrechten von den Grundaussagen der Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt. Er überschritt diese Begrenzung – zumindest im Ansatz – in seiner Geschichtsphilosophie. Zu Ende denken konnte er diese Probleme nicht mehr. Er war 37 Jahre alt, als er am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet wurde.

Michael Pope hat in seinem Buch nicht nur dazu beigetragen, Delps Impulse für die heutige Zeit fruchtbar zu machen. Er hat Delp in seiner sozialen Leidenschaft auch ein großes Denkmal gesetzt. *R. Bleistein SJ*

Weis, Roland: *Würden und Bürden.* Katholische Kirche im Nationalsozialismus. Freiburg: Rombach 1994. 247 S. Kart. 56,–.

Der Untertitel des Buchs führt in die Irre; denn es handelt nur vom Verhalten der Priester in der Erzdiözese Freiburg während des Dritten Reichs. Der Ansatz als Regionalstudie greift zeitgemäße Forschungsinteressen auf. Da dabei bislang wenig bearbeitete Archivalien erhoben werden, verspricht das Buch neues Licht in ein schwieriges Forschungsgebiet zu werfen. Leider gehen diese Erwartungen nicht in Erfüllung, obgleich der Verfasser eine Vielzahl von Dokumenten, besonders aus dem Diözesanarchiv Freiburg und dem Generallandesarchiv Karlsruhe, einsehen konnte. Ärgerlich ist nicht die alte These, daß es der Kirche (als Institution) im Dritten Reich nicht ums „Widerstehen", sondern nur

ums „Überstehen" (217) gegangen sei und daß deshalb nur vom Widerstand einzelner Priester die Rede sein könne. Ärgerlich ist die Mixtur aus Wissenschaftlichkeit und Agitation, die eine objektive Aussage verhindert. Dabei fallen die mangelnden Unterscheidungen und die ungeprüften Erwartungen auf.

Unterscheidungen: Was heißt es, daß Nationalsozialismus und Katholizismus in einer „sozialen Nachbarschaft" (42) lebten? Die Forschungen von Jürgen Falter kommen zu einem anderen Ergebnis. Läßt sich der Antibolschewismus allein auf die Anpassung an Hitlers Ostpolitik (65–70) zurückführen oder ist einfach die Tatsache wirksam, daß der Bolschewismus in der Sowjetunion bereits 10 Millionen Menschen umgebracht und die Kirche fast ausgerottet hatte? Gibt es in einem Terrorsystem wie im Dritten Reich noch die Unterscheidung zwischen „politisch" und „weltanschaulich" (76f.) oder greift nicht jeder, der das Alte Testament und die jüdische Herkunft Jesu verteidigt, zugleich die nationalsozialistische Rassedoktrin an? Bleibt Erzbischof Gröber wegen seiner „Nähe zum Nationalsozialismus" im Vergleich mit vielen Priestern unverdientermaßen „unbehelligt" (187), oder galt im Reichssicherheitshauptamt die Regel, aufmüpfige Bischöfe einstweilen zu schonen und bis auf den Endsieg zu warten, um dann – laut Joseph Goebbels – „die Rache kalt zu genießen"? Hier mangelt es an der Anstrengung des historisch konkreten Begriffs.

Die Erwartungen an eine Kirche, die sich politisch engagiert, werden vom heutigen Kirchenverständnis her entworfen und trüben deshalb den Blick für das Tatsächliche. Daß Erzbischof Gröber 1942 auch ein Gesprächspartner des „Kreisauer Kreises" war, entgeht dem Autor ebenso wie daß er 1943 die Beschlagnahmung der Klöster im Elsaß durch die Gestapo verhinderte. Daß Priester damals eine zwiespältige Rolle innehatten, einerseits die Wahrheit zu sagen und andererseits sich und ihre Gemeinden nicht zu gefährden, scheint Weis, trotz seiner kurzen Reflexion über „Martyrer" (128), nicht zu begreifen. Und übrigens: Nicht jeder Christ ist zum Martyer geboren! Die Erwartungen der Nachgeborenen entweichen dort ins Utopische, wo sie die Bodenhaftung mit der realen Geschichte verlieren. Ob man als Ursache dann Idealismus, Naivität, Ignoranz oder (marxistische?) Kirchenkritik wahrnimmt, ist sekundär. Auch die didaktischen Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels erreichen nur das Niveau tendenziöser Pauschalierungen.

Die Schlußbetrachtung (217–220) faßt eine allgemeine Wertung des Widerstands der Kirche im Dritten Reich (Heinrich Böll, Martin Broszat, Klemens von Klemperer) zusammen und findet diese durch die Ereignisse in der Erzdiözese Freiburg geradezu bestätigt. Die allgemeine Wertung heißt: Weil die Kirche die nationalsozialistische Obrigkeit anerkennt, gelingt es ihr zu überleben. Dieses Überleben kann als Widerstand angesehen, aber auch so gedeutet werden, „daß die Kirche ‚zum integralen Bestandteil der faschistischen Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse' (Jan Rehmann, Kirchen im NS-Staat, Berlin-Ost 1986) wurde" (217). Diese Einsicht macht allerdings eine verspätete (marxistische?) Ausprägung von Kirchenkritik aus. *R. Bleistein SJ*

Kirche

Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen. Hg. v. Christian Möller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 358 S. Kart. 68,–.

Gerade in Krisenzeiten und Umbruchsituationen liegt eine Vergewisserung über jene Aufgaben und Verhaltensweisen nahe, die als gültig überkommen sind und deren geschichtliche Gestalt oft übersehen wird. Deshalb kann der Rückblick auf das Werden eines Lebens- und Arbeitsbereichs der Kirche die Ziele und Methoden früherer Generationen erheben und darin zugleich Kritik und Anfragen, Wegweisung und Ermutigung formulieren. Da angesichts der Säkularisierung und der Kirchenaustritte kein Arbeitsbereich mehr in Frage gestellt ist als die Seelsorge, greift das dreibändige Werk eine aktuelle Herausforderung auf; denn Kirche verstand sich im-

mer als eine Gemeinschaft, die von der Sorge um die Seelen in Pflicht genommen ist.

Nach einem sehr kurzen einleitenden Kapitel über den Begriff Seelsorge – ohne irgendwelche soziale und sozialpsychologische Reflexion zu geschichtlich greifbaren Etappen – werden unterschiedliche Ansätze, Modelle und Methoden der Seelsorge, immer ausgehend von einzelnen Personen, aufgewiesen. Der Bogen großer Seelsorger spannt sich von Hiob über Hieronymus und Benedikt von Nursia bis zu Katharina von Siena. Die kompakten, von Fachleuten verfaßten Beiträge bringen jeweils Biographie, exemplarische Texte, Wirkung.

Unabhängig von der Frage, ob nicht andere Personen aus der Kirchengeschichte hätten gewählt werden können, stellt sich das grundsätzliche Problem, ob diese Personalisierung der Seelsorgsgeschichte diesem kirchlichen Arbeitsbereich guttut, zumal in der profanen Geschichte der Grundsatz „Große Männer machen Geschichte" nicht mehr akzeptabel scheint. Der Heilige oder der spirituelle Christ müßte also deutlich in die jeweilige Gemeinschaft oder spirituelle Bewegung zurückgebunden werden; denn er ist Subjekt dieser Geschichte nur als Exponent einer Grundstimmung oder spirituellen Bewegung im Volk Gottes. Im Blick auf die Geschichte wird deutlich werden, daß die Objektrolle des Christen zunehmend von seiner Subjekthaftigkeit überwunden, daß das hierarchische Amt immer mehr in das ganze Volk Gottes eingebettet wird, daß der geistliche Dienst allen Tendenzen zu Rekrutierung und Machtausübung den Rang abläuft. Dennoch kann das glänzende Beispiel einzelner Christinnen und Christen in der Vergangenheit jene geistliche Kreativität entbinden, die die heutige Seelsorge benötigt. Ein geistliches Buch, das hoffentlich ebenso wie die beiden folgenden Bände den Leser innerlich bewegt und neue Bewegung in die seelsorgende Kirche bringt. *R. Bleistein SJ*

Neuner, Peter: *Ekklesiologie 1.* Von den Anfängen zum Mittelalter. Köln: Styria 1994. 150 S. (Texte zur Theologie. Dogmatik. 5.1.) Kart. 39,80.

Mit den von dem Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert herausgegebenen „Texten zur Theologie" werden erstmals alle wichtigen Quellen der Dogmen- und Theologiegeschichte in einer repräsentativen Auswahl und in deutscher Übersetzung zugänglich. Seit 1989 sind 13 Bände erschienen, und zwar zu den Themen Religionskritik, Jesus der Offenbarer, Gotteslehre, Christologie, Mariologie und Sakramentenlehre. Die einzelnen Bände tragen zwar die Handschrift der jeweiligen Bearbeiter, folgen aber alle den gleichen Editionsprinzipien. Der von Peter Neuner herausgegebene erste Teil der Ekklesiologie ist ein besonders gut gelungenes Beispiel für die Bedeutung der Reihe.

Die Einleitung skizziert knapp und präzis die Geschichte des Kirchenverständnisses der hier behandelten Epoche. Darüber hinaus wird vor jedem einzelnen Text der jeweilige geschichtliche und theologische Zusammenhang dargelegt. Das Einteilungsschema: Bibel, Lehramt, griechische Väter, lateinische Väter, die Auseinandersetzung zwischen Papsttum und Kaisertum im Mittelalter, schließlich Texte von Theologen und Heiligen. Die Vorzüge der Auswahl werden deutlich, wenn man sie mit der bisher maßgebenden Sammlung, dem „Denzinger", vergleicht. Dieser enthält nur Texte des sogenannten Lehramts, ausgewählt nach dem Kanon der neuscholastischen Theologie. Die „Texte zur Theologie" hingegen zeigen das historische Werden in seiner ganzen Breite. So kommen in diesem Band auch die ekklesiologischen Ansätze zur Sprache, über die die Geschichte gleichsam hinweggegangen ist, weil sie, aus welchen Gründen auch immer, einen anderen Weg nahm. Dazu gehören zum Beispiel bei den lehramtlichen Texten die Dekrete des Konzils von Konstanz über die Oberhoheit des Konzils über den Papst und über das Konzil als regelmäßig tagende Institution, bei den Beiträgen der Theologen der Armutsstreit oder die Diskussionen über die Vollmachten des Papstes (bis hin zur Absetzbarkeit) und über die Kirchenreform. Der Band ist daher – wie die gesamte Reihe – nicht nur ein hervorragendes Arbeitsinstrument. Er gibt auch einen faszinierenden Überblick über eine Geschichte, die viele ungehobene Schätze enthält und deren Verlauf bekundet, daß die Zukunft immer offen ist.

W. Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland haben ein gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage angekündigt, das aus einem breiten Beratungsprozeß hervorgehen soll. Friedhelm Hengsbach, Professor für christliche Sozialwissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, und Bernhard Emunds skizzieren die Geschichte des Vorhabens und fragen nach Bedeutung, Chancen und Risiken.

Das gegenwärtige Mexiko hat das Erbe eines halbtausendjährigen Versuchs der Kulturenverschmelzung und des Widerstands dagegen zu bewältigen. Stefan Krotz, Forschungsprofessor an der Universität von Mérida (Yukatan, Mexiko), zeichnet ein Bild des Landes und seiner Probleme.

Das erzählerische Werk des englischen Schriftstellers Joseph Conrad gehört zu den größten und eindrucksvollsten dieses Jahrhunderts. Wie Josef Lössl zeigt, spielt die religiöse Dimension darin eine wesentliche Rolle.

Wie bei vielen häufig verwendeten Begriffen findet sich auch bei dem Wort Inkulturation eine gewisse inhaltliche Unschärfe. Carl Josef Rivinius, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin, analysiert auf dem Hintergrund der Begriffsgeschichte die Sache, die hier bezeichnet wird.

Die Bücher Sophy Burnhams stoßen in den USA wohl nicht zuletzt deswegen auf große Resonanz, weil in ihnen die geistige Welt des „New Age" deutlich wird. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der Universität von South Florida, stellt ihr Werk vor.

Viele Phänomene scheinen heute eine langsame Erosion des Glaubens anzuzeigen. Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, sieht aber auch eine gegenteilige Entwicklung, nämlich ein Glaubenswachstum.

Berichtigung. In seinem Aufsatz „Homosexualität" (H. 7, 1994, 489–497) schreibt Harald Schützeichel, das vom Freiburger Erzbischof einberufene „Freiburger Diözesanforum" habe festgestellt: „Im Bereich der Sexualität hat die katholische Kirche ihre Kompetenz und Glaubwürdigkeit vollständig verloren ... Schlimmer noch. Dieses Faktum diskreditiert Kirche grundsätzlich und untergräbt ihre Autorität auch auf anderen Gebieten. Damit ist dringend Handlungsbedarf angesagt" (496).

Diese Behauptung gibt den Sachverhalt nicht richtig wieder und bedarf daher der Richtigstellung. Das Freiburger Diözesanforum hat diesen Text nicht verabschiedet, sondern nur über die vorliegenden Voten abgestimmt. Das entsprechende Votum sprach sich für die Durchführung eines Kongresses über Sexualität aus. Es lautet: „Das Forum empfiehlt der Erzdiözese Freiburg, einen Kongreß ‚Sexualität' durchzuführen, um in einem menschlich zentralen Lebensbereich auf glaubwürdige Weise den Dialog zwischen Kirche und Welt zu führen, wie er vom Konzil angeregt wurde (Gaudium et spes 3). Der Kongreß soll von einer Projektgruppe mit kompetenten Frauen und Männern vorbereitet werden, die von den diözesanen Fachstellen unterstützt werden." Der von Harald Schützeichel zitierte Text entstammt der Begründung zu dem verabschiedeten Votum, über die nicht abgestimmt wurde.

Verwaltete Kirchen in einer verwalteten Welt

Die rechtliche Stellung der Kirchen ist in Deutschland besonders günstig, ja im internationalen Vergleich einmalig. Sie sind Körperschaften des öffentlichen Rechts mit der Befugnis, ihre eigenen Angelegenheiten selbständig zu regeln. Ihre Finanzierung ist durch die Kirchensteuer gesichert. Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach in den öffentlichen Schulen. Vom Staat garantiert sind auch die theologischen Fakultäten sowie die Möglichkeit der Seelsorge in staatlichen Institutionen wie Bundeswehr, Krankenhäusern oder Strafvollzugsanstalten. Einzelne Elemente finden sich auch in anderen Ländern, nirgendwo aber das System als ganzes, selbst dort nicht, wo eine Kirche Staatskirche war oder ist. Nirgendwo können ferner die Kirchen so viele hauptamtliche Mitarbeiter beschäftigen und so umfangreiche Verwaltungen aufbauen.

Daß sich gegen dieses Verhältnis von Staat und Kirche immer wieder Einwände verschiedenster Herkunft und verschiedenster Zielrichtung erheben, ist nicht zu verwundern, auch nicht, daß diese Kritik Phasen größerer und geringerer Intensität kennt. Neu ist hingegen, daß seit einiger Zeit auch höhere kirchliche Amtsträger bis hin zu manchen Bischöfen den ihrer Meinung nach zu großen Verwaltungsapparat kritisieren. In ihrer administrativen Macht seien die deutschen Kirchen Riesen, in ihrer geistlichen Ausstrahlung aber Zwerge, heißt eine neuere Formulierung.

Nun könnte man diese Einwände mit dem Hinweis auf die unbestreitbaren Vorteile des derzeitigen Staatskirchenrechts und nicht zuletzt auf die Schwierigkeiten jeder Änderung vom Tisch wischen. Die Rechte der Kirchen sind im Grundgesetz und in Konkordaten bzw. Kirchenverträgen verankert. Für jede Verfassungsänderung bedarf es einer Zweidrittelmehrheit; Konkordate und Verträge müßten neu verhandelt werden. Zwischen Staat und Kirchen herrscht aber im allgemeinen gutes Einvernehmen. Nirgendwo kommen die kritischen Einwände von staatlichen Organen. Diese legen vielmehr Wert auf konfliktfreie Zusammenarbeit. Bei der Kirchensteuer haben die staatlichen Einzugsbehörden sogar einen finanziellen Vorteil. Es ist daher nicht damit zu rechnen, daß von seiten des Bundes oder der Länder auf Änderungen grundsätzlicher Art gedrängt wird. Initiativen dafür müßten von den Kirchen selbst kommen, wofür es keine Anzeichen gibt. Die Bestrebungen in der EKD, den Militärseelsorgevertrag zu modifizieren, stellen die tragenden Elemente des Staat-Kirche-Verhältnisses keineswegs in Frage. Auch der hohe Organisationsgrad der kirchlichen Verwaltungen läßt sich nicht so leicht ändern; sonst wären die genannten Bischöfe sicher bereits mit gutem Beispiel vorangegangen. Schon die arbeits- und sozialrechtlichen Gesetze

und Vorschriften erschweren erheblich eine Verminderung der hauptamtlich Beschäftigten und einen Abbau der Verwaltungen.

Es wäre aber kurzsichtig, sich mit solchen eher formalen Erwägungen zu begnügen. Die gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Regelungen und die organisatorischen Strukturen stehen im Dienst der Verkündigung und der Bezeugung des Evangeliums und sind nur sinnvoll, wenn sie dieses nicht behindern und wenn sie von der Glaubenskraft der Christen getragen werden. Hier stellen sich heute Fragen, vor denen niemand die Augen verschließen kann.

Schon seit Jahrzehnten ist ein Prozeß der Entfremdung von den Kirchen zu beobachten, meist geräuschlos zwar, aber mit zunehmender Tendenz. Sicherstes Zeichen ist der Rückgang des Gottesdienstbesuchs, besonders bei den Jüngeren (was zu einer Überalterung gerade des aktiven Teils der Gemeinden führt), und die immer schwieriger werdende „Weitergabe des Glaubens", wie der nicht ganz glückliche Begriff für die Aneignung der christlichen Botschaft durch die nachwachsenden Generationen lautet. Diese Fakten liegen so deutlich auf der Hand, daß sie von niemandem bestritten werden. Nicht genügend, vor allem nicht offen genug diskutiert wird aber die Frage, ob sich aus der abnehmenden Zahl der aktiven Mitglieder nicht auch Folgen für die staatskirchenrechtlichen Regelungen ergeben. Auf jeden Fall muß man sich darauf gefaßt machen, daß die öffentliche Diskussion angesichts dieser Entwicklung intensiver werden wird. Die Kirchen wären schlecht beraten, wenn sie sich bei dieser Auseinandersetzung mit der Berufung auf das geltende Recht begnügten.

Ähnliches gilt von den Verwaltungsapparaten. Hier liegt das Problem nicht allein in dem Mißverhältnis zur Zahl und Glaubenskraft der Christen. Durch die starke Institutionalisierung sind die Kirchen immer mehr dem Staat ähnlich geworden und werden von den Menschen als staatsähnliche Gebilde – um nicht zu sagen Behörden – empfunden. Da es ferner in der katholischen Kirche keine Mitwirkungsrechte der Basis bei der Ämterbesetzung gibt, herrscht noch stärker als dem Staat gegenüber das Gefühl, das Sagen hätten doch nur die Hauptamtlichen, vor allem die höheren Amtsträger. Im selben Maß vermindert sich die Bereitschaft zur Mitarbeit und zum persönlichen Engagement. Das ist aber auf die Dauer verheerend, weil jede christliche Kirche von ihrem Wesen her eine Gemeinschaft ist, in der alle gemeinsam den Glauben bezeugen und gemeinsam nach den besten Wegen seiner Verwirklichung im Leben suchen, unabhängig von der Stellung der einzelnen. Eine „Alibimentalität", die meint, dafür seien die hauptamtlichen Mitarbeiter zuständig, wäre das Ende einer lebendigen Kirche. So wichtig ein funktionierender Verwaltungsapparat gerade in unserer hochkomplizierten Gesellschaft ist und so schwer er sich reduzieren läßt, der Frage nach seiner Beziehung zum Glaubenszeugnis dürfen die Kirchen nicht ausweichen. Patentlösungen hat derzeit niemand anzubieten. Aber schon die richtig gestellte Frage ist ein erster Schritt dorthin. *Wolfgang Seibel SJ*

Wolfgang Beinert

Priestertum der Frau

Der Vorhang zu, die Frage offen?

Die Apostelgeschichte überliefert uns die Predigt, die *Petrus*, in der christlichen Tradition der erste Papst, am Pfingsttag gehalten hat. Was die staunenden Zeugen, „fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel" (Apg 2, 5), erlebt hatten, deutet er als die Erfüllung der Prophetie des Joel: „In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein" (Apg 2, 17 = Joel 3, 1). Am 22. Mai 1994, am Tag der Erinnerung an jenes Geschehen, am Pfingstfest also, unterzeichnete Papst *Johannes Paul II.* das knappe Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (so der offizielle Titel), dessen Kernsatz lautet:

„Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben." [1]

Diese Feststellung konnte niemanden überraschen: Die Zitationen im Dokument selber zeigen deutlich an, daß sie seit dem Pontifikat *Pauls VI.* durch die Päpste selbst wie auch durch von ihnen autorisierte Verlautbarungen in den beiden letzten Jahrzehnten wieder und wieder eingeschärft worden ist. Zugleich ist das Pfingstschreiben 1994 ein Beweis dafür, daß dessenungeachtet die Diskussion weitergegangen ist, daß mithin die vielen Aussagen in der gleichen Sache und mit dem Einsatz der lehramtlichen Autorität nicht im gewünschten Maß rezipiert worden sind:

„Obwohl die Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt worden ist, hält man sie in unserer Zeit dennoch für diskutierbar, oder man schreibt der Entscheidung der Kirche, Frauen nicht zur Weihe zuzulassen, lediglich eine disziplinäre Bedeutung zu." [2]

Es verdient angemerkt zu werden, daß im Brennpunkt des Textes ausdrücklich die Priesterweihe (und zweifellos, wenn auch unausgesprochen, die Bischofsweihe) von Angehörigen des weiblichen Geschlechts steht, nicht aber der Diakonat. Von ihm ist mit keiner Silbe die Rede. Der Grund: Es ist wenigstens sehr wahrscheinlich, daß es in der Alten Kirche sakramental geweihte Diakonissinnen gegeben hat.

Eine aporetische Situation

Der Hauptzweck der jüngsten Intervention besteht eindeutig darin, diesem Zustand des Diskutierens ein Ende zu bereiten, das heißt, die Rezeption endlich durchzusetzen. Wie sich inzwischen gezeigt hat, ist der Zweck nicht oder mindestens nicht im gewünschten Maß erreicht worden: Verhalten und leise haben verschiedene Bischöfe, empört und lautstark die Frauen, mit resigniertem Kopfschütteln viele Theologen die Erklärung des Papstes der Kritik unterzogen. Die ökumenischen Konsequenzen zeichnen sich in einer Stellungnahme des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim ab. In seinem Kommentar bemerkt Erich Geldbach:

„Die evangelischen Kirchen, die Frauenordination praktizieren, müssen den Vorwurf zurückweisen, sie mißachteten die Heilige Schrift und die Tradition. Sie haben vielmehr in Treue zur Heiligen Schrift andere Konsequenzen gezogen, weil sie unter der Leitung des Heiligen Geistes eine andere Unterscheidung von absolut gültigem Willen des Herrn der Kirche einerseits und geschichtlich bedingten, jahrhundertelangen kulturellen Prägungen der Kirche andererseits gelernt haben als das römische Lehramt akzeptieren will."[3]

Es wäre zu einfach, weil letztendlich den Tatsachen widersprechend, wollte man die Opposition gegenüber einer unmißverständlichen, eindeutigen, alle Zeichen einer Letztverfügung tragenden Lehrmeinung des obersten Lehramtsträgers als Ausdruck von antirömischem Affekt, von Rebellion, Aufmüpfigkeit, Theologenstolz oder ähnlichen Negativmarkierungen abqualifizieren. Viele Katholikinnen und Katholiken, seien sie nun gelernte Theologinnen und Theologen oder bloß wache und zeitaufgeschlossene Menschen, wollen auf der einen Seite dem Amt gegenüber loyal und empfänglich bleiben; doch vermag sie auch beim besten Willen dessen Haltung nicht zu überzeugen. So entsteht, wie Peter Hünermann es genannt hat, eine „aporetische Situation"[4]. „Aporia" heißt im Griechischen die Ausweg- und Ratlosigkeit; im Deutschen meint „Aporie" laut Duden die „Unmöglichkeit, eine philosophische Frage zu lösen; allgemein übertragen Unmöglichkeit, eine richtige Entscheidung zu treffen"[5]. Es handelt sich mithin um eine schlimme Situation, die man nicht auf sich beruhen lassen kann. Weil sie von einer echten und vom Papst als nicht behoben empfundenen Problematik herrührt, kann man auch nicht einfach sagen, wer eine aufrichtige und kindliche Liebe zum Heiligen Vater habe, der würde sein Schreiben in verstandesgehorsamer Demut annehmen und nicht weiter diskutieren. Dem steht zumindest entgegen, was unter dem Titel „Pflichten und Rechte aller Gläubigen" im Codex Iuris Canonici von 1983 gefordert wird:

„Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun."[6]

Unbeschadet der Feststellung, daß nicht alle Reaktionen auf „Ordinatio Sacerdotalis" unbedingt die Bedingungen erfüllen, die hier angeführt werden, muß man doch sagen, daß die weitaus meisten ihnen entsprechen.

In besonderer Weise steht der Fachtheologe in einer aporetischen Situation. Man kann sie als Trilemma bezeichnen. Die ersten beiden Seiten spiegeln sich in dem vom Codex eingeschränkt gewährten Recht nach can. 217, das jenes von can. 212, den wir gerade wörtlich wiedergegeben haben, noch spezifiziert:

„Die sich theologischen Wissenschaften widmen, besitzen die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen; dabei ist der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren."

Die dritte Seite ergibt sich daraus, daß in der allgemeinen Ratlosigkeit gerade die Theologen als kompetente Helfer angefragt werden. Sollen sie also schweigen, womit sie sicher jeglichem Risiko entgehen, aber möglicherweise ihre Pflicht gegenüber dem Volk Gottes verfehlen? Sollen sie die päpstliche Lehre gelegen oder ungelegen verteidigen und damit möglicherweise ihre Sachkenntnis verleugnen? Sollen sie ihre Forschungsergebnisse frei mitteilen, sich aber dafür Sanktionen aussetzen aufgrund des Vorwurfs, gegenüber dem Lehramt ungehorsam zu sein?

Eine Lösung des Trilemmas kann sich nur aus der Gesamtperspektive der Theologischen Erkenntnislehre abzeichnen, das heißt jener wissenschaftlichen theologischen Disziplin, die nach den Bedingungen und Möglichkeiten der Glaubenserkenntnis nach biblisch-christlichem Verständnis fragt. Besonders die folgenden dortselbst unumstrittenen Feststellungen spielen in unserem Zusammenhang eine Rolle[7]:

1. Die *wissenschaftliche Theologie* ist neben der Heiligen Schrift, der Tradition der Kirche, dem Lehramt und dem Glaubenssinn der Gläubigen eine eigenständige Bezeugungsinstanz des christlichen Glaubens, die in Konsonanz mit allen anderen, die eben genannt wurden, aber unter Wahrung ihrer eigenen Identität zur Erhellung der Probleme beiträgt, die sich im Bedenken eben dieses Glaubens ergeben.

2. Das Spezificum der Theologie besteht darin, daß sie *argumentativ* arbeitet. Das bedeutet: Sie stellt die Qualität und Qualifikation der vorgestellten Aussagen der anderen Instanzen fest, prüft die Gründe, die beigebracht werden, auf ihre theologische Stichhaltigkeit und ordnet die Texte in den Kontext des Glaubens und seiner Geschichte ein. Damit ist auch gesagt, daß Einspruch gegen ihre Ergebnisse nicht schlechterdings autoritativ, überhaupt nicht autoritär erhoben werden kann, sondern nur dadurch, daß nachgewiesen wird, daß sie nicht sachgerecht sind.

Wenn also hier die Frage der Frauenordination erörtert wird, geschieht das in Übereinstimmung und nach Maßgabe der Regeln, Rechte und Pflichten, die der Theologe in seiner Kirche besitzt. Es versteht sich von selbst, daß der wissen-

schaftlich vorgehende Theologe nicht beansprucht, seine Thesen seien nun die endgültig richtigen; er weiß, daß man in seiner wie in jeder anderen Disziplin nur „by trial and error" zur Wahrheitserkenntnis gelangt.

Analyse des Papstschreibens

Der erste Schritt bei einer ernsten und ernsthaften Rezeption einer Lehräußerung in der Kirche ist die Untersuchung der Textqualität. Ist sie ruhige Darlegung oder Verteidigung auf einen Angriff? Im zweiten Fall ist auch zu fragen, welcher Qualität diese Invektive ist. Handelt es sich um eine disziplinäre oder eine doktrinäre Äußerung? Beansprucht sie Irrtumsfreiheit oder nicht? Die Antworten auf diese Fragen sind nicht schwer, da sie entweder im Schreiben selbst oder in den offiziellen Auslegungen enthalten sind.

Eindeutig handelt es sich um ein *defensives* Dokument. Es wehrt sich gegen die anhaltende innerkirchliche Debatte, die trotz unermüdlicher Zurückweisung durch Rom nicht beendet wird. Es wird unmittelbar veranlaßt durch die Praxis nicht nur der evangelischen Kirchen (bei denen Rom eine sakramentale Ordination nicht anerkennt), sondern vor allem der anglikanischen Gemeinschaft (deren Ordination katholisch-theologisch diskutiert wird) und jüngst der Altkatholiken (deren Ordination im allgemeinen anerkannt werden muß). Wie weit auch Vorgänge in der tschechischen Untergrundkirche, in der es zu Frauenordinationen gekommen sein soll, eine Rolle spielen, kann offenbleiben.

Welche Qualität besitzen diese theoretischen und faktischen Widersprüche zur Meinung Johannes Pauls II. und seines Vorvorgängers? Sie sind anders als viele andere Lehrgegensätze nicht primär veranlaßt durch dogmatische Differenzen, sondern durch eine Neubesinnung auf die theologisch relevanten Quellen, die durch veränderte geschichtliche Rahmenbedingungen in Gang gebracht worden ist, nämlich durch die mit dem Ende des Patriarchalismus einsetzende Revision des Frauenbilds in allen hierfür belangvollen Dimensionen. Die Theologische Anthropologie konnte davon so wenig unberührt bleiben wie die aus ihr folgenden Weiterungen auf allen Gebieten der Theologie. Daraus ergab sich für alle Theologien natürlich auch die Frage nach einer Möglichkeit, den Frauen nunmehr alle Sakramente bzw. äquivalenten Riten zugänglich zu machen, das heißt, katholisch gesprochen, sie zu Priesterinnen zu weihen. Die Ebene der theoretischen Erörterung wurde bald verlassen. Nach langen, mühsamen, die betreffenden Kirchen oft an eine Zerreißprobe führenden Diskussionen gelangten alle großen christlichen Kirchengemeinschaften mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Ostkirchen zur Überzeugung, daß die Frauenordination nicht im Widerspruch zu den Glaubensquellen und Glaubensvorgaben stehe, ja von ihnen in der heutigen Lage gefordert werde. Es versteht sich, daß bei die-

ser Entscheidung auch die ökumenischen Aspekte berücksichtigt wurden. Bislang aber, und das wirft auch Licht auf unsere Fragen, hat keine Seite ernsthaft den Abbruch der zwischenkirchlichen Kontakte angedroht, obschon es doch nun einen Gegensatz gibt, der allerneuesten Ursprungs ist und nicht auf die historischen Konstellationen der Spaltungszeit verlagert werden kann. Ein solches Verdikt läge dem unbefangenen Leser eigentlich vollkommen im Duktus von „Ordinatio Sacerdotalis". Es fällt aber nicht.

Die zweite Frage, die sich bei einer Analyse erhebt, ist jene nach dem *Stellenwert* der päpstlichen Äußerung. Folgende Möglichkeiten gibt es: Sie ist rein *disziplinärer* Natur oder eine *Lehräußerung;* als solche kann sie eine *unfehlbare* oder eine *nicht unfehlbare* Äußerung des Autors sein. Die erstgenannte Möglichkeit scheidet aus: Der Papst stellt eigens fest, daß es sich nicht um ein Problem von lediglich disziplinärer Relevanz handle[8]. Wir haben in der Theologiegeschichte ein interessantes Beispiel für eine derartige Intervention Roms. Im 16. und 17. Jahrhundert bildete die Gnadenlehre den Hauptstreitpunkt innerhalb der katholischen Kirche. Es ging um die zentrale Frage nach dem Anteil Gottes und dem Anteil des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen. Als sich vor allem die Jesuiten und die Dominikaner mit immer subtileren Spekulationen in die Haare gerieten, ordnete Papst Paul V. 1607 das Ende der Disputationen an. Er verbot den Parteien, die je gegenteilige Meinung als häretisch abzuqualifizieren, vermied aber zugleich jede eigene Festlegung[9]. Die Diskussion war verfahren, ein Ausweg schien nicht in Sicht. Die Sache selber blieb offen. Johannes Paul II. hat diesen Weg nicht gewählt. Wäre dies der Fall gewesen, hätte Loyalität ihm und seinem Amt gegenüber jedenfalls bedeutet, daß weitere Erörterungen des Themas ein klarer Akt des Ungehorsams wären und also zu unterbleiben haben.

Doch diese Frage stellt sich, wie gesagt, nicht: Eindeutig will er seine These, die sogar „die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft"[10], als *Lehrdekret* verstanden wissen. In diesem Fall ist zu fragen: Beansprucht der Papst die Vollmacht der *Irrtumsfreiheit (Infallibilität) oder nicht?* Unmittelbar nach der Publikation gab es einige Theologen, die die erste Option hielten. Kardinal Joseph Ratzinger hat in einem in der „Deutschen Tagespost" und in der deutschen Ausgabe des „Osservatore Romano" veröffentlichten und in der „Internationalen katholischen Zeitschrift" etwas erweiterten Kommentar die Frage gestellt: „Welche Verbindlichkeit eignet diesem Dokument?" Klipp und klar antwortet er: „In der Fachsprache müßte man sagen: Es handelt sich um einen Akt des ordentlichen Lehramtes des Papstes, nicht um eine feierliche Definition ‚ex cathedra', auch wenn inhaltlich dabei eine als definitiv zu betrachtende Lehre vorgelegt wird."[11] Man kann sich an dieser Stelle die erkenntnistheoretisch höchst dornige Diskussion ersparen, was ein solcher definitiver Akt genau bedeute und wie er sich von nicht definitiven Urteilen unterscheide. Offensichtlich ist nur, daß er ganz nahe

an eine Definition herangerückt wird, aber eine solche ausgesprochenermaßen nicht sein will und auch nicht ist[12].

Wie dem auch immer sei, nach den Regeln der Logik in Zusammenhang mit der verbindlichen katholischen Überzeugung gibt es nur eine Alternative: Entweder ist eine Äußerung unfehlbar oder sie ist es nicht. Falls sie „ex cathedra" gemacht wird, haben die Gläubigen sie sich zu eigen zu machen[13]. Ist sie es nicht, so ist sie fehlbar, das heißt, es besteht die Möglichkeit des Irrtums. Daher können die Gläubigen sie nicht unbesehen rezipieren, wenn Zweifel auftauchen. Was dann zählt und zur Entscheidung führt, sind die für oder gegen die Lehräußerung sprechenden theologischen Argumente.

An dieser Stelle ist an zwei Tatsachen zu erinnern. Die erste: Wie Klaus Schatz erst kürzlich in seiner ausgezeichneten Geschichte des Ersten Vatikanums wieder nachdrücklich gezeigt hat, war eines der Hauptargumente für die Definition der päpstlichen Infallibilität, daß auf diese Weise rasch und effizient disziplinäre wie dogmatische Gefahren von der Kirche abgewendet werden könnten[14]. Es wäre also durchaus möglich gewesen, daß der Papst, wenn er die Verfassung der Kirche tatsächlich durch die Frauenordination bedroht sieht, vom schärfsten Instrument Gebrauch gemacht und damit jeden Widerstand jedenfalls des loyalen Teils der Katholiken ausgeschaltet hätte. Diese äußerste Gefahr besteht also nach seiner Ansicht nicht. Dann aber darf diskutiert werden, wie groß sie ist, ob sie überhaupt gegeben ist, wie weit die Lage doch noch der Klärung fähig ist und dergleichen.

Die andere Tatsache: Es gibt eine ganze Anzahl von nicht unfehlbaren päpstlichen und auch konziliaren Entscheidungen, also Erklärungen des höchsten kirchlichen Lehramts, die sich im Lauf der Zeit als unbegründet herausgestellt haben, obschon sie einmal „definitiv" geäußert wurden. Die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" der Glaubenskongregation vom 24. Mai 1990 gibt selbst für die Vergangenheit zu, „daß Lehrdokumente nicht frei von Mängeln waren. Die Hirten haben nicht immer gleich alle Aspekte oder die ganze Kompliziertheit einer Frage erfaßt."[15] Nur am Rand ist wieder zu notieren, daß es vermutlich überhaupt keine ernsthafte Äußerung gibt, nicht nur bei Lehraussagen der Kirche, die nicht in einer bestimmten Weise definitiv zu sein beansprucht wenigstens in dem Sinn, daß sie seitens ihres Urhebers, schließt man den Fall der beabsichtigten Täuschung, also der Lüge aus, für begründet, wahr und richtig erachtet wird. Wo er nicht begründet oder unbegründet behauptet, Irrtum sei absolut ausgeschlossen, setzt er aber seine These unter den Vorbehalt der Korrekturmöglichkeit. Was nun die fehlbaren und als nicht (mehr) haltbar betrachteten kirchenamtlichen Stellungnahmen angeht, so genügt der Hinweis auf Korrekturen bezüglich der Menschenrechte, der Möglichkeit der Religionsfreiheit, der mit Ursprung und Auslegung der Bibel zusammenhängenden Fragen, des Monogenismus, der Bewertung der Homosexualität, des Zinsnehmens, der Ungleichheit der

Menschen oder der Sklaverei. „In allen diesen Punkten wurde das Magisterium von Theologen darauf hingewiesen, daß schwerwiegende Bedenken von seiten der theologischen Wissenschaft her bestehen." [16] Man kann es ganz drastisch formulieren: Hätte es keinen Friedrich von Spee gegeben, der theologisch dagegen argumentiert hat, müßten wir heute noch laut päpstlicher Weisung Hexen jagen, festnehmen und verbrennen [17].

Theologische Erörterung dient also prinzipiell auch dann dem Wohl der ganzen Kirche und damit natürlich auch jenem der kirchlichen Verfassungwirklichkeit, mithin dem des Papstes, wenn sie Lehren und Thesen eben dieses Papstes, die nicht unfehlbaren Charakter haben, der sachlichen Erörterung unterzieht. Gerade das ist ihre arteigene Aufgabe. So sie sich ihr nicht stellte, verriete sie die Kirche, der sie dient, wie unvollkommen, wie defizient in der Praxis dieser Dienst auch geschehen mag. Wo sie also darin, von wem und mit welchen Mitteln auch immer, behindert wird, wird dies für die Kirche kontraproduktiv. Damit immunisiert sich die Theologie mitnichten. Es ist zu wiederholen: Sie selber steht immer und grundsätzlich unter dem Vorbehalt des Irrtums und erkennt dies auch rundum an. Das vorhin erwähnte Dokument der Glaubenskongregation von 1990 sagt sehr richtig:

„Der Wille, einem Spruch des Lehramts bei an sich nicht irreformablen Dingen loyal zuzustimmen, muß die Regel sein. Es kann freilich vorkommen, daß der Theologe sich Fragen stellt, die je nach dem Fall die Angebrachtheit, die Form oder auch den Inhalt einer Äußerung betreffen." [18]

Hier muß dann eine Erörterung stattfinden. Die Ebene des Disputs kann in einem solchen Fall nur die Sachebene, der Diskurs, die Argumentation sein. Wenden wir uns ihr also zu.

Die Gründe für den Weiheausschluß nach „Ordinatio Sacerdotalis"

Johannes Paul II. führt im wesentlichen die gleichen Punkte an, die schon die Erklärung der Glaubenskongregation „Inter insigniores" von 1976 aufgelistet hatte:

1. Jesus Christus hat zur amtlichen Weiterführung seiner Sendung die Zwölf berufen, die alle Männer waren. 2. Die Apostel taten das gleiche bei der Auswahl ihrer Nachfolger. 3. Daraus ergibt sich ein bleibendes Gesetz für die Kirche bezüglich jener Personen, die die apostolische Sendung weiterführen, „Christus, den Herrn und Erlöser, zu vergegenwärtigen". Frauen können also diese Sendung nicht empfangen, den entsprechenden amtlichen Dienst nicht ausüben. 4. Damit ist keine Diskriminierung verbunden: Auch Maria, „die Mutter Gottes und Mutter der Kirche", hat das Amtspriestertum nicht erhalten [19].

Es handelt sich also um eine Kette von drei Argumenten, denen eine mariologische Abstützung gegen den Vorwurf der Frauenfeindlichkeit der Kirche beigegeben wird. Im Kern berufen sie sich auf die Maßstäblichkeit der Mk 3, 13–19 parr.

berichteten Wahl der „Zwölf" durch Jesus, die dann mit den Aposteln und ihren Nachfolgern in einer Sukzessionslinie gesehen werden. Weil von Anfang an immer nur Männer auf dieser Linie standen, handelt es sich bei der Regelung von „Ordinatio Sacerdotalis" um „die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist"[20]. Es hängt nun alles von der Frage ab, ob diese Argumentation schlüssig und so zwingend ist, daß die päpstliche Schlußfolgerung „Non possumus", die Kirche kann auch beim besten Willen nicht Frauen weihen, unumstößlich ist.

Zunächst ist festzuhalten, daß das Thema selber an keiner Stelle von Jesus ausdrücklich zur Sprache gebracht wird. Wer also seine Meinung wissen will, ist auf einen Indizienbeweis angewiesen. Dieser wird erschwert dadurch, daß er strenggenommen nur von einer Nicht-Handlung Jesu ausgehen kann. Er hat in der Tat und unbezweifelbar keine Frauen in den Zwölferkreis berufen. Nun ist in vielen Fällen schon ein positives Tun, immer aber eine Unterlassung mehrdeutig. Wenn jemand nicht ins Theater geht, dann können die Gründe beispielsweise sein: Kein Interesse am Stück oder an der Besetzung, keine Zeit, keine Lust, Besuch, Krankheit, Müdigkeit. Alle Gründe sind plausibel; welcher tatsächlich stimmt, ist exakt nur durch die Befragung herauszubekommen. Ist diese nicht möglich, sind prinzipiell alle als Motivation denkbar.

Zum ersten Argument: Betrachtet man den Kontext der Zwölfer-Wahl genau, so zeigt sich deutlich, daß er in der Tat eine hohe Bedeutung hat: Jesus will damit das neue Gottesvolk begründen. Joachim Gnilka erklärt in seinem umfassenden Jesusbuch: „Die Zwölfe um Jesus symbolisieren die Hinwendung zum Gesamtvolk Israel, die Verheißung seiner Rekonstitution, seine Bestimmung für das Heil der kommenden Gottesherrschaft."[21] Israel aber ist, in seinem Idealzustand wenigstens, das Zwölf-Stämme-Volk; und die Stämme sind nach den zwölf *Söhnen* Jakobs benannt. Es geht also um eine symbolische Handlung. Sie würde freilich zerstört, gehörte eine Frau zum Zwölfergremium. „Es bleibt anzumerken", bemerkt Gnilka weiter, „daß die Zwölf auf dieser frühesten Stufe noch keine zusätzliche besondere Funktion wahrzunehmen haben wie etwa die Teilhabe am eschatologischen Herrschen und Richten des Menschensohnes, wie es später Mt 19, 28 par zum Ausdruck bringt. Noch beschränkt sich ihre Existenz auf die Darstellung eines prophetischen Zeichens."[22] Ist diese exegetische Beobachtung richtig, dann will Jesus überhaupt nichts zur Frage der apostolischen Sendung und nichts zur Frauenfrage sagen, wenn er die Zwölf beruft. Außer ihnen gibt es jedenfalls noch einen weiteren Kreis von Jüngern und Jüngerinnen, die offenbar gleichberechtigt nebeneinander leben. Auf jeden Fall ist zu sagen, daß diese Argumentation genauso berechtigt ist wie jene des päpstlichen Schreibens. Die ekklesiologisch entscheidende Bedeutung der Konstitution der Zwölf wird in keiner Interpretation berührt.

Zum zweiten Argument: Das Schreiben macht zwei weitere Voraussetzungen.

Die erste lautet: Die Zwölf und die Apostel sowie die Berufung beider Gremien sind identisch. Die zweite besteht darin, daß die Apostel ausdrücklich und formal Bischöfe als ihre Nachfolger eingesetzt haben, die immer Männer gewesen sind. Beide Argumente begegnen erheblichen sachlichen Vorbehalten. Zum ersten: Es ist heute Sententia communis der Exegeten, die Karl Kertelge in der neuen Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" formuliert: „Die neutestamentlichen Schriften bezeugen insgesamt also keinen einheitlichen Begriff von ‚Apostel' bzw. von ‚den Aposteln'." [23] Während Lukas bemüht ist, diese mit den Zwölf gleichzusetzen, kennen die Paulusbriefe einen wesentlich weiteren Apostelkreis. „Konstitutiv für ihr Apostelsein ist die Erscheinung des Auferstandenen, mit der sie Sendung und Auftrag zum Zeugnis für diesen bzw. die Verkündigung des Evangeliums erlangten" [24] – also nicht die Wahl in die Zwölfergruppe. Nun gilt aber wenigstens in manchen Kreisen der frühen Kirche als apostolische Sendung auch eine besondere Geistbegabung, die in die Mission beruft. In diesem Sinn nennt das Neue Testament „Apostel" Paulus, Barnabas und andere, darunter Röm 16, 7 auch Andronikus und Junia, also auch eine Frau [25].

Zum dritten Argument: Sind die heutigen Bischöfe formal und explizit die historischen Nachfolger der männlichen Apostel? Oder noch deutlicher gefragt: Gehört es zum Amtsbegriff nach dem Neuen Testament wesentlich und untrennbar dazu, daß die damit verbundenen Vollmachten immer nur Angehörigen des männlichen Geschlechts weitergegeben werden? Wir begeben uns damit auf ein außerordentlich schwieriges Gelände, weil die Schriftzeugnisse kein einheitliches Bild vom frühchristlichen Amtsverständnis zeichnen. Fest steht immerhin das Folgende [26]:

– Die heutige Form der Kirchenverfassung mit dem dreigliedrigen Amt von Diakon, Priester und Bischof bildet sich endgültig erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus. Bis dahin gibt es ein differenziertes Nebeneinander mehrerer Leitungsmodelle. Immer wird der Rekurs auf die Aufgaben der Apostel genommen: In diesem Sinn kann man rechtens von den Bischöfen als Nachfolger derselben sprechen, auch wenn sich der Episkopat in seiner gegenwärtigen Form erst nachapostolisch ausgebildet hat.

– Von einer formalen Amtseinsetzung erfahren wir in den echten paulinischen Briefen nämlich nichts; wohl aber kennt der Apostel „Mitarbeiter Gottes" (1 Kor 3, 8) in zeitlicher und sachlicher Nachordnung, aber bezüglich ihrer Aufgaben in Gleichstellung zu sich selber.

– In der Zeit unmittelbar nach dem Tod der Apostel, greifbar in den Pastoralbriefen, steht im Zentrum des Interesses nicht die Struktur des Amtes, sondern die Sorge um die Wahrung der Tradition. Sie erschien gesichert nur mittels eines Amtes. Dieses gibt es auch in allen Gemeinden, aber eben in unterschiedlichen Gestalten. Norbert Lohfink legt dem Verfasser der Pastoralbriefe auf die Frage, ob die Kirche eine bestimmte Ämterstruktur haben müsse, als Antwort, sachlich

richtig, in den Mund: „‚Nein, ich wollte nicht ein bestimmtes *Amt*, sondern das *Evangelium* als Norm für die Kirche. Schafft ihr euch jeweils *das* Amt, das der beste Garant für die unverfälschte Weitergabe und Verwirklichung des Evangeliums ist!'" [27]

– In dieser „Rahmenordnung" des neutestamentlichen Amtsverständnisses haben auch Frauen Platz. Das ist nicht nur theoretisch der Fall – warum in aller Welt und um Himmels willen sollten sie, die immerhin die ersten Zeuginnen und Verkünderinnen der christlichen Kernbotschaft von Jesu Auferstehung waren, nicht die Weitergabe des unverfälschten Evangeliums leisten können? Das ist vor allem eine Tatsache: Wenigstens in den paulinischen Gemeinden hatten sie wichtige Aufgaben einschließlich der Leitung. Man kann an die Röm 16, 1 f. erwähnte Phoebe denken, die „Diakonin der Gemeinde von Kenchreä... Sie hat vielen, darunter auch mir, geholfen."

– Aus alledem darf man den sicheren Schluß ziehen: Die Frage nach dem Geschlecht der Personen, die ein Amt bekleiden, spielt theologisch nicht die geringste Rolle im Neuen Testament. Sie stellt sich in der ersten und zweiten Generation überhaupt nicht. Infolgedessen kann man auch keine Antwort auf das uns berührende Problem finden. Wir stellen nur fest, daß ab der dritten Generation offenbar Frauen nicht mehr in Ämter berufen werden – aber diese Tatsache erklärt sich ungezwungen aus dem allgemeinen Patriarchalismus der Zeit. Die Gemeinden müssen bedenken: Christenglaube ist Zeugnisglaube. Nach herrschender Ansicht aber können Frauen kein echtes Zeugnis geben. Da vom Neuen Testament her die primäre Funktion der Amtsinhaber das authentische Zeugnis ist, versteht es sich im ideologischen Kontext von selbst, daß das Amt Männern vorbehalten bleiben muß. Daraus aber folgt wenigstens dieses: Wo der genannte Kontext nicht mehr vorhanden ist, muß die Geschlechterfrage erörtert werden. Das präzis ist heute der Fall.

Zum vierten Argument: Das mariologische Moment im päpstlichen Schreiben ist genaugenommen kein Zusatzargument, sondern möchte die anderen Gründe für den Weiheausschluß gegen den Vorwurf verteidigen, diese Verweigerung eines Sakraments schließe eine Diskriminierung des weiblichen Geschlechts ein: Nicht einmal die Mutter Gottes und Mutter der Kirche habe es empfangen.

Wir können in der Analyse von zwei Momenten absehen. Das erste ist die wieder vorausgesetzte eindeutige Amtsstruktur der ungebrochenen Linie *Christus – Apostel – bischöflich/priesterliche Amtsträger.* Dazu haben wir gerade einiges bedenken müssen. Das zweite ist der Umstand, daß es zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert in der Diskussion um die Miterlöserschaft Mariens viele Stimmen gab, die von ihr als Priesterin sprachen. Wir finden in dieser Zeit auch entsprechende bildliche Darstellungen, die sie in der dazugehörenden liturgischen Gewandung zeigen. Das wurde erst durch ein Dekret des Hl. Offiziums untersagt – als nämlich die Frage der Frauenordination virulent wurde [28].

Uns soll hier nur interessieren, in welchem Horizont das Schreiben denkt. Offenbar lebt es noch stark in der Privilegien- und Gnadentheologie, die seit dem späten Mittelalter die Marienkunde beherrscht und die in der Neuscholastik zwischen 1850 und 1950 ihren Gipfel erklettert hat. Ihr Grundsatz artikuliert sich in dem Prinzip: „*Quod Deus potuit et quod decuit, et fecit.*" Was also bezüglich Marias Gott tun konnte und was geziemend war, das hat er ihr auch an Vorzügen erwiesen. Wenn er ihr also, woran niemand zweifelt, in der Urkirche keine amtliche Stellung zugewiesen hat, dann geziemte es sich nicht für sie. Es ziemt sich dann erst recht nicht für andere Frauen. Das trägt ihrer Würde unter solchem Aspekt aber noch weniger Abbruch als der Ehre Marias.

Ist der Gedankengang zwingend schlüssig? Papst Paul VI. hat einen wichtigen hermeneutischen Grundsatz in seinem Apostolischen Schreiben „Marialis Cultus" von 1974 angeführt:

„Die Jungfrau Maria ist von der Kirche den Gläubigen nicht wegen der Art ihres Lebens, das sie geführt hat, zur Nachahmung empfohlen worden und noch weniger wegen der soziologisch-kulturellen Umgebung, in der es sich zugetragen hat und die heute fast überall überholt ist, sondern vielmehr stets deswegen, weil sie in ihren konkreten Lebensbedingungen vorbehaltlos und verantwortungsbewußt dem Willen Gottes Folge geleistet hat" und so „die erste und vollkommenste Jüngerin Christi gewesen ist, was einen universalen und bleibenden vorbildlichen Wert besitzt."[29]

Folgt man diesem päpstlichen Prinzip, so ist ein Unterschied zu machen zwischen der historischen Maria und der Bedeutung, die diese für die Christen hat: Letztere ergibt sich aus der Weise, wie sie in ihrer Biographie dem Ruf Gottes gefolgt ist. Diese aber ist wie jede menschliche Biographie einmalig, bezogen auf die Zeitumstände, in einem unwiederholbaren Lebenskontext verankert. Schon aus diesem Grund kann man nicht postulieren, sie müsse alle nur denkbaren Vollkommenheiten besessen haben – genaugenommen würde sie gerade dadurch für den konkreten Christen „wertlos", der vor einem solchen Supermenschen zurückschrecken müßte. Vor allem aber zeigt die Betrachtung des soziokulturellen Zusammenhangs ihres Lebens, daß das Postulat eines Priestertums für Maria irreal ist: Ein solches gab es in der solchem Denken zugrunde liegenden ausdrücklichen Form damals überhaupt nicht. Im übrigen hatte die Herrenmutter laut Neuem Testament durchaus eingeschränkte Funktionen in ihrem Leben: Der Sohn drängt sie während seiner öffentlichen Tätigkeit augenscheinlich in den Schatten; sie ist augenscheinlich auch nicht Adressatin einer Ostererscheinung des Erhöhten; sie bekommt keinen Auftrag für die Gemeinde wie beispielsweise Maria von Magdala. Daß dem so ist, schmälert weder ihre Würde noch ihre heilsgeschichtliche Bedeutung, die unvergleichlich ist, aber es läßt auch keine Schlußfolgerung darüber zu, ob oder ob nicht, warum oder warum nicht heute Frauen ordinationsfähig sind und ob die Verweigerung der Weihe im gegenwärtigen soziokulturellen Kontext eine Diskriminierung darstellt oder nicht.

Mit den genannten Argumenten erschöpft sich die Begründung der päpstlichen Haltung zur Sache. Es fällt auf, daß Johannes Paul II. sich nicht mehr auf die symbolische Begründung bezieht, die noch in „Inter insigniores" eine beträchtliche Rolle gespielt hat[30]. Demnach bedarf auch das Geschlecht Jesu der Repräsentation bei priesterlichen Vollzügen. Christus, den Mann, kann mithin nur ein Vertreter des männlichen Geschlechts als Priester symbolisieren. Mit anderen Worten: „Ordinatio Sacerdotalis" greift allein auf Schrift und Tradition zurück. Eine einigermaßen vollständige Analyse muß darum auch den Argumentationshintergrund des Dokuments berücksichtigen: Welchen Stellenwert haben die beiden Bezeugungsinstanzen für das Problem?

Was die Bibel angeht, so hat Kardinal Joseph Ratzinger in seinem schon erwähnten Kommentar zu den Hinweisen auf Phoebe und Junia bemerkt, „daß solche Interpretationen hypothetisch sind und nur einen sehr mäßigen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen können". Dem möglichen Einwand, daß das angesichts der Quellenlage auch von den Schriftargumenten der Gegenposition gelte, begegnet er sofort mit der Frage: „Wer legt eigentlich die Schrift aus? ... Wenn es nur die rein historische Interpretation gibt, sonst nichts, dann kann sie uns überhaupt keine letzte Gewißheit geben." Die Bibel sei im Kontext des geistgeleiteten Gottesvolks zu lesen, näherhin in der Auslegung jenes Lehramts, das dazu da sei, „Auslegung der Schrift zu bekräftigen, die im gläubigen Hören der Tradition sich eröffnet hat"[31]. Letzter Maßstab ist demnach nicht die Heilige Schrift, sondern das die Überlieferung des Bibelverständnisses interpretierende Lehramt.

An dieser Stelle kann das damit aufgerissene Problem auch nicht näherungsweise angemessen diskutiert werden. Nur so viel mag zu bemerken verstattet sein: Lassen wir die Meinung der Tradition zur Frauenordination noch einen Moment beiseite, so muß unbeschadet ihrer sowohl gesagt werden, daß die Bibel auch immer ein traditionskritisches Moment enthält, als auch darauf hingewiesen werden, daß die heutige gläubige wissenschaftliche Exegese selbst ein Element in der Traditionskette ist. Überlieferung im theologischen Verständnis ist nicht einfach gleichzusetzen mit dem irgendwann und irgendwo in der Vergangenheit Gesagten, Gemeinten und sogar Geglaubten: Wäre dem so, dann hätte man die Verurteilung Galileo Galileis nie revidieren dürfen. Daß die wissenschaftliche theologische Bibelkritik auch heute ein unverzichtbares Instrument im Dienst der Kirche bei der Findung der Glaubenswahrheit ist, hat das unter der Leitung von Kardinal Ratzinger erstellte und vom Papst freudig rezipierte Dokument der Bibelkommission „*L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*" vom Jahr 1993 schlüssig gezeigt[32]. Diese hatte in einer unveröffentlichten Stellungnahme im Umfeld von „Inter insigniores" festgestellt, daß seitens der Schrift keine Einwände gegen

die Frauenordination zu erheben seien. Damit hatte sie sich der Meinung der meisten Exegeten heute beigesellt.

Im übrigen hängt bei den meisten und den wichtigsten herangezogenen Stellen das Verständnis nicht so sehr vom spekulativen Aufwand als von der unvoreingenommenen Lektüre der Texte ab. Das trifft, wie gezeigt, beispielsweise von dem Verhältnis Zwölferkreis – Apostel im Neuen Testament zu. Wenn aber Dinge so unklar sind und das Lehramt einen absoluten Klärungsbedarf sieht, dann müßte es von seiner Letztverantwortung Gebrauch machen, das heißt, eine mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit vorgetragene Entscheidung treffen. Wo es das nicht tut, hat es auch nicht die Alleinverantwortung für die Interpretation, sondern muß ernsthaft auf die Resultate der kirchlich verantworteten Exegese hören[33]. Dabei sollte der gute kirchenamtliche Brauch nicht in Vergessenheit geraten, daß innerhalb der katholischen Theologie umstrittene Fragen nicht vorschnell definitiv entschieden werden.

Die wohl wichtigste Instanz in der ganzen komplexen Frage des weiblichen Priestertums ist aber wohl die Tradition. Es ist eine schlichte Tatsache, daß wenigstens seit dem Moment, wo es klar ausgebildete Amtsstrukturen im heutigen Sinn gibt, niemals Frauen ordiniert worden sind – das gilt nicht nur für den Bereich der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen, sondern desgleichen für alle anderen Konfessionen bis in die Mitte dieses Jahrhunderts. Die theologisch entscheidende Frage aber bezüglich der Überlieferungszeugnisse lautet nicht einfach: War es so oder nicht? Sie heißt: *Warum* war etwas so oder nicht so? Exakter gesprochen: Es ist zu unterscheiden zwischen jenen Sachverhalten in der Vergangenheit, die aufgrund der geistgeleiteten Interpretation des Evangeliums existieren – der Theologe spricht in diesem Fall von der *Traditio divino-apostolica* – und solchen Sachverhalten, welche primär aufgrund der historischen soziokulturellen Horizonte existieren, selbst wenn unter diesen dann biblische Vorgaben gedeutet werden – in der Fachterminologie nennt man sie *Traditiones humanae*.

Wohin gehört nun die Tatsache der Nicht-Weihe von Frauen im Christentum? Als erstes ist zu bemerken: Nach heutigem Wissen sind die Vorgaben der Bibel alles andere als eindeutig. Es ist kaum begründet von der Hand zu weisen, daß das Verhalten der Verantwortlichen in der frühen Kirche, das heißt, genauer ab der dritten neutestamentlich greifbaren Generation, selbst durch die praktischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines patriarchalischen Horizonts bestimmt gewesen sind. Nochmals: Unser Problem ist einfach nicht das Problem der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts.

Das trifft auch für die folgende Zeit zu. In aller Schärfe stellt es sich der Christenheit erst in dem Moment, da die androzentrische Kultur in die Krise gerät, also in der Gegenwart, ganz genau: Seit zwanzig Jahren! Die älteste katholische kirchenamtliche Stellungnahme datiert aus dem Jahr 1975: Es handelt sich um

einen Brief *Pauls VI.* an den Erzbischof von Canterbury[34]. Das heißt nicht, daß die Theologen sich nicht auch vorher schon Gedanken gemacht hätten. Doch das tun sie zum einen eher beiläufig, wenn sie etwa die frauenspezifischen Texte der Bibel deuten oder sich gegen emanzipatorische Tendenzen häretischer Gruppierungen verteidigen oder einfach die bestehende Rechtspraxis kommentieren. Zum anderen argumentieren sie kaum je mit dem Hinweis auf den Willen Christi wie heute das Lehramt, sondern mit Berufung auf die Minderwertigkeit der Frau[35], also mit Gründen, die der gegenwärtige Papst berechtigterweise scharf ablehnt. Ist der Schluß vermeidbar: Die bisherige Tradition ist soziokulturell bedingt, nicht Resultat der Treue zum apostolischen Kerygma? Das kam allenfalls am Rand und aus ganz anderer Perspektive zur Sprache.

Diskussion bei geschlossenem Vorhang

In einem Brief an die Seelsorger und Seelsorgerinnen seines Bistums vom Juni 1994 schreibt Bischof Hansjörg Vogel von Basel: Die Papst-Entscheidung „hat viele von uns betroffen gemacht. In den Augen vieler ist die theologische Diskussion zu diesem Thema nicht abgeschlossen. Nach meiner Einschätzung hat das Apostolische Schreiben mehr neue theologische Fragen aufgeworfen als es alte gelöst hätte." [36] Andere Bischöfe haben sich in gleicher Richtung geäußert. Selbst der Apostolische Nuntius in Deutschland erwartet einen „ruhigen Dialog" [37]. Schon jetzt erweist sich, daß der päpstliche Vorhang nicht der eiserne ist. Er markiert gewiß einen Aktschluß, um in der Theaterterminologie zu bleiben, aber nicht des Dramas Ende. Das Stück wird wohl noch weiter laufen müssen.

Für einen solchen Aktschluß gibt es gute Gründe, die jeder Katholik respektieren wird, respektieren muß. Die innerkirchliche wie die ökumenische Situation lassen eine rasche Änderung der bestehenden Praxis nicht zu. Derzeit besteht die akute Gefahr, daß dann die Einheit der Kirche zerrissen würde. Der Papst aber hat die oberste Aufgabe, sie zu wahren. Seine Aktivität ist unter dieser Perspektive zu begrüßen, ihm ist Dank zu sagen.

Die Ehrlichkeit gebietet aber fortzufahren: „Endgültig" im dogmatisch-theologischen Sinn kann seine derzeitige Entscheidung wohl nicht sein. Dazu ist der Erkenntnisstand nicht hinreichend gereift. So muß die Diskussion um der Ehrlichkeit, der Sachlichkeit, der Treue zum Evangelium willen tatsächlich weitergehen. Hinter der Ordinationsfrage stehen wesentlich tiefere und fundamentalere Probleme als die Frauenfrage allein, die noch nicht genügend geklärt sind. Es rächt sich, daß die Theologische Erkenntnislehre lange Zeit stiefmütterlich behandelt worden ist: Hier ist der theologische Ort, wo die Probleme zur Sprache kommen müssen. Kardinal Ratzinger sagt im Blick auf die ökumenische Problematik des Themas:

„Dies wird Anlaß sein, noch sorgsamer gemeinsam die bedrängenden Grundfragen zu bedenken: das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, die sakramentale Struktur der Kirche selbst und den sakramentalen Charakter des priesterlichen Amtes. Klarheit in der Aussage und gemeinsamer Wille zum Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes sind die Grundlagen des Dialogs."[38]

Dialog ist also auch für den Präfekten der Glaubenskongregation das Gebot der Stunde nach dem Pfingstfest 1994. Dem ist eigentlich nichts hinzuzufügen – allenfalls ein Papstwort. Als Paul V. den Gnadendisput untersagte, oben war davon die Rede, begründete er seinen Schritt 1611, vier Jahre später, dreifach. Zwei Argumente sind sachgebunden, eines, das erste, hat allgemeine Geltung: „Der erste Grund (für die Entscheidung) war, ganz sicherzugehen und *weil die Zeit die Wahrheit der Dinge lehrt und zeigt, denn sie ist eine große Richterin und Beurteilerin der Dinge.*"[39]

ANMERKUNGEN

[1] VAS 117 (Bonn 1994) Nr. 4, S. 6. [2] Ebd.

[3] Endgültiges Nein Roms zur Priesterweihe von Frauen, in: MD 45 (1994) 67.

[4] Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse d. Ap. Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis", in: HK 48 (1994) 409.

[5] Die dt. Rechtschreibung (Mannheim [20]1991) 115.

[6] Can. 212. In Spannung dazu steht die Forderung v. can. 752, amtl. Lehren „religiösen Verstandes- und Willensgehorsam" entgegenzubringen. Allenfalls ist letzterer denkbar. „Einen Verstandesgehorsam im strengen Sinn kann es überhaupt nicht geben, weil der Verstand nur durch Überzeugung, nicht durch den Willen zu beeinflussen ist" (H. Heinz, Demokratie in d. Kirche. Zur Mitverantwortung u. Beteiligung aller Getauften, in dieser Zs. 212, 1994, 585).

[7] Näheres: Glaubenszugänge I. Theol. Erkenntnislehre, hg. v. W. Beinert (Paderborn 1995).

[8] A.a.O. (A. 2). [9] DH 1997. [10] A.a.O. (A. 1).

[11] Grenzen kirchl. Vollmacht. Das neue Dok. v. Papst Joh. Paul II. zur Frage d. Frauenordination, in: IkaZ 23 (1994) 342f.

[12] Die Disk. geht um einen Text LG 25, der in versch. kirchenamtl. Dokumenten aufgenommen u. interpret. wurde. Nach der Instr. d. Glaubenskongr. „Über d. kirchl. Berufung des Theol." (1990) handelt es sich bei „definitiven" Aussagen um solche, die „nicht in d. Glaubenswahrheiten enthalten, wohl aber mit ihnen innerlich so verknüpft sind, daß ihr definitiver Charakter sich letztl. v. d. Offbg. selber herleitet" (Nr. 16. Dt. u. franz. Text in: Streitgespräch um Theol. u. Lehramt. Die Instr. über d. kirchl. Berufung des Theol. in d. Disk., hg. v. P. Hünermann, D. Mieth, Frankfurt 1991, Zit. 32).

[13] Fragen u. Erörterungen sind desw. nicht ausgeschlossen, sie setzen in einem solchen Fall aber voraus, daß die Äußerung einen genuinen Offbgsinhalt enthält, der in der Selbstmitteilung Gottes wurzelt.

[14] Vaticanum I. 1869–1870, Bd. 2 (Paderborn 1993) 24f.; Bd. 3 (1994) 306f.

[15] A.a.O. 24; a.a.O. (A. 12) 44.

[16] Hünermann (A. 4) 410. Der Autor führt nicht aller hier gen. Punkte an. Dazu: W. Beinert, Was gilt in d. Kirche, in: Nicht wie d. Schriftgelehrten. Theol. – eine Chance für d. Verkündigung, hg. v. dems. (Regensburg 1990) 30–73, v.a. 50–52. S. auch d. Hinw. bei W. Seibel, Priestertum d. Frau, in dieser Zs. 212 (1994) 578.

[17] Belege Beinert, a.a.O. 69; vgl. auch d. Hinw. v. Heinz (A. 6) 585.

[18] A.a.O. (A. 12) Nr. 24, S. 42. [19] A.a.O. (A. 1) Nr. 2. [20] Ebd. Nr. 3, S. 5.

[21] Jesus von Nazaret. Botschaft u. Geschichte (Freiburg 1990) 189. Enge Berührungspunkte d. Zwölfersymbolik zu Qumrân zeigt P. Berger, Theologiegesch. d. Urchrtums. Theol. d. NT (Tübingen 1994) 131f. Möglicherweise handelt es sich um eine Übernahme.

[22] Dem steht nicht entgegen, daß später d. Zwölfen eine wesentl. bedeutungsvollere Rolle zuerkannt wird, u. zw. noch im NT (vgl. Berger 136f.). Aber diese wird nicht erkennbar in den Kontext der Theol. Anthropol. u. d. Geschlechterfrage gebracht. In Frage wird also nicht die „normative Bedeutung, die d. Setzung d. Zwölfergruppe zukommt", gestellt, wie Ratzinger (A. 11, 339, A. 4) in d. Disk. mit meinem A. 35 erwähnten Aufsatz bemerkt, sondern daß die Normativität die Frauenfrage impliziert. Umgekehrt handelt es sich bei d. v. mir als Parallele herangezogenen Verhalten Jesu gegenüber d. Sklaverei dann nicht um ein bloßes „Unterlassen einer sozial-revolutionären Aktion", wenn Sklaverei nach Joh. Paul II., „Veritatis splendor" 80, ein „actus intrinsece malus" ist.

[23] LThK I ([3]1993) 852. Vgl. auch Berger (A. 21) 181–183, 434. [24] A.a.O. 851.

[25] Lange wurde, auch noch in d. EÜ, „Junias" gelesen, mithin ein Mann vorausgesetzt. Inzw. ist geklärt, daß Paulus eine Frau meint. Das anerkennt auch Kard. Ratzinger implizit (A. 11, 341 einschl. d. dort. A. 7).

[26] Vgl. neuestens Art. Amt, theol. Begr., in: LThK [3]I, 544–561 (Lit.); unter XII (557–561) auch e. kurze Zus.fassung d. Probl. „Frau u. kirchl. Amt" (A. Schavan). Ferner: K. Kertelge, Die Wirklichkeit d. Kirche im NT, in: HFTh 3 (1986) 108–112.

[27] Die Normativität d. Amtsvorstellungen in d. Pastoralbriefen, in: ThQ 157 (1977) 105.

[28] Noch 1907 approbiert Pius X. die Anrufung „Maria Virgo Sacerdos, ora pro nobis", aber schon 1913 verbietet d. Inquisition d. Darstellung d. Mutter Gottes in priesterl. Kleidern (DH 3632); 1927 wird d. Ablaßgebet Pius' X. zurückgezogen, d. Maria-Sacerdos-Kult verboten. Vgl. M. P. Pourrat, Marie et le Sacerdoce, in: Maria I., hg. v. H. Manoir, 803–824; M. Hauke, Priestertum, in: MarL 5 (1993) 314–316 (Lit.).

[29] Papst Paul VI., Die rechte Pflege d. Marienverehrung (Leutesdorf 1974) Nr. 35, S. 75f.

[30] Nr. 5 (A. 1) 21–26. [31] A.a.O. (A. 11) 341f.

[32] Bibl 74 (1993) 451–528, bes. 506–510; dt.: VAS 115 (1994).

[33] Zur Unterscheidung Letzt- u. Alleinverantwortung vgl. Heinz (A. 6) 583–586. Zur exeget. Methode DV 12. Das Papier d. Bibelkom. bemerkt: „Die kath. Exegese ... hat in Kirche u. Welt eine vitale Aufgabe zu erfüllen, näml. zu einer authentischeren Übermittlung d. inspirierten Schrift beizutragen" (528). Diesem Recht entsprechen Pflichten der anderen Bezeugungsinstanzen.

[34] AAS 68 (1976) 599f.

[35] Eine Reihe v. Argumenten bei W. Beinert, Dogm. Überlegungen zum Priestertum d. Frau, in: ThQ 173 (1993) 186–204; ders., Unsere Liebe Frau u. d. Frauen (Freiburg 1989) 65–88, 180. [36] Kirche intern 8 (Aug. 1994) 28.

[37] W. Seibel (A. 16) 577. Inzwischen liegt d. off. Presseber. d. DBK-Vollversamml. v. 23. 9. 1994 vor mit d. Erkl. zu „Ord. Sacerdotalis": „Der Papst wollte bei allem Nachdruck auf die Verbindlichkeit seines Schreibens gewiß auch kein Diskussionsverbot verhängen" (S. 5f.).

[38] Grenzen kirch. Vollmacht (A. 11) 345. [39] DH 1997a.

Marek Czapliński

Die Kirche in Polen

Die aktuelle Lage der Kirche in Polen und die Perspektive ihrer weiteren Entwicklung läßt sich nur im Blick auf ihre jüngere Vergangenheit verstehen. In den Jahren der kommunistischen Herrschaft war die katholische Kirche die einzige Institution, die trotz der Verfolgungen durch den Staat ihre Selbständigkeit bewahrte. Daher fand sie die Zustimmung fast all derer, die zum Regime aktiv oder passiv in Opposition standen. Ein Symbol für diesen Widerstand war die Haltung des Primas, Kardinal Stefan Wyszynski (1901–1981). Dennoch gelang es den Kommunisten, einen Teil der Polen der Religion zu entfremden, vor allem diejenigen, die sich von der Regierung materiellen Gewinn oder sozialen Aufstieg versprachen.

Die Epoche der kommunistischen Herrschaft

Die größte Stütze der Kirche bildeten in dieser Zeit die konservative, an der traditionellen Religiosität festhaltende Landbevölkerung und die tiefgläubigen Arbeiter aus Oberschlesien und Pommern. Der Mentalität dieser Gruppen paßte die Kirche viele Formen ihrer Tätigkeit an. Als sie im Jahr 1966 das Millenium, die Tausendjahrfeier ihres Bestehens in Polen vorbereitete, wanderte die Kopie des polnischen Nationalheiligtums, des Bildes der schwarzen Madonna von Czenstochau, trotz vieler Schwierigkeiten von seiten der Behörden durch alle Pfarrgemeinden des Landes. Verbunden mit dieser Pilgerfahrt war die Erneuerung des Treuegelöbnisses, das vor Jahrhunderten ein polnischer König abgelegt hatte und das jetzt im Volk den Glauben festigen sollte.

Nur die von einer Gruppe modern denkender Katholiken unter der Schirmherrschaft der Krakauer Kurie herausgegebene Zeitschrift Tygodnik Powszechny konnte als Organ der katholischen Intellektuellen angesehen werden. Sie war gleichzeitig das einzige Blatt, dessen Inhalt sich von der durch die Kommunisten beherrschten Presse deutlich unterschied. In der Zeit, in der der Stalinismus seinen Höhepunkt erreichte, wurde es zwar von regimetreuen Redakteuren beherrscht. Doch sofort danach erhielt Tygodnik Powszechny seine Unabhängigkeit zurück.

Nach 1956, also nach der endgültigen Niederlage des Stalinismus, begann eine Gruppe katholischer Laien ein Netz von „Klubs der Katholischen Intelligenz"

auszubauen. Diese Gruppe bemühte sich um eine modernere Form religiöser Erziehung und Bildung bei der polnischen Elite. In diesen anfangs nicht allzu zahlreichen Klubs sammelten sich alle diejenigen, die das herrschende System nicht akzeptierten, so daß sie sich in der Praxis auch zu Zentren der politischen Opposition entwickelten. In Vorlesungen und Diskussionen wurden Themen zur Sprache gebracht, die für die offiziellen Medien tabu waren. Dies zog auch die Jugend an, die die Wahrheit über die polnische Vergangenheit der letzten Jahrzehnte kennenlernen wollte. Hier wuchsen zahlreiche Aktivisten der späteren Solidarność heran. Ein Teil des Klerus, der nicht daran gewöhnt war, daß die Laien in der Kirche eine so große Rolle spielten, begegnete dieser Bewegung mit Mißtrauen. Wirksam geholfen hat hier das Zweite Vatikanische Konzil, das auch der Kirche Polens die Möglichkeit gab, zusätzliche Initiativen zu entwickeln.

Als weitere, wichtige Aktivität ist die Initiative von F. Blachnicki zu nennen, der als Priester die Jugendbewegung „Licht – Leben" gegründet hat. Damit versuchte er, die Jugend bei der Suche nach ihrem Lebensweg durch neue Formen seelsorgerischer Arbeit zu gewinnen. Er stützte sich auf die Liturgie, auf Exerzitien außerhalb des eigenen Wohnorts und auf die Bildung von Gruppen, die ein authentisches Christentum lebten und sich zu dieser Haltung offen bekannten. Hier hat man sich zum ersten Mal der „Jugendmode" angepaßt, indem man in der Kirche zum Beispiel den Gesang mit Begleitung der Gitarre zuließ. Dieser neue Stil stieß auf den Widerstand des traditionell eingestellten Klerus. Es ist nur der Unterstützung durch Kardinal Wyszynski zu verdanken, daß sich diese Bewegung der sogenannten „Oasen" landesweit ausbreiten konnte.

Eine andere Initiative war die Seelsorge an den Hochschulen. In dieser Arbeit wurden die besten Kräfte eingesetzt. Zahlreiche Hochschulseelsorger wurden später Bischöfe, und ein großer Teil der mit ihnen zusammenarbeitenden Studenten spielte in den folgenden Jahren bei der unabhängigen Studentenbewegung und der Solidarność eine wichtige Rolle.

Als im Jahr 1980 das Land von der großen Streikwelle überrollt wurde – sie bildete den Auftakt zur Gründung der Solidarność –, unterstützte die Kirche die um ihre Rechte kämpfenden Arbeiter; diese wiederum suchten Trost in der Religion. Neben den zum Zeichen der Streiks gehißten Nationalflaggen wurden die Anwesenheit der Priester unter den Streikenden und lange Warteschlangen der am Ort Beichtenden zum Symbol jener Tage. Wo immer die Solidarność entstand, waren die Priester dabei, um die Büros der Gewerkschaft einzuweihen. Die legalen Oppositionellen aus den Klubs der Katholischen Intelligenz wie auch die in den Komitees zur Verteidigung der Arbeiter wirkenden illegalen Oppositionellen meldeten sich zahlreich, um den Streikenden und der Solidarność als Berater beizustehen.

Als die Kommunisten im Jahr 1981 das Kriegsrecht ausriefen, wurde gerade die Kirche zu dem Ort, wo sich alle Menschen treffen konnten, die den Familien

der internierten Solidarność-Aktivisten helfen wollten, wo sich auch eine unabhängige Tätigkeit in Bildung und Kultur entfalten konnte. Bei den verschiedensten Veranstaltungen trafen sich in den Kirchen nicht nur die Katholiken, sondern auch ehemalige Kommunisten und konfessionell nicht gebundene Menschen, die der Kirche dafür dankbar waren, daß sie sie aufnahm und ihnen die Möglichkeit gab, ihre Meinung frei zu äußern. Die damals entstandenen christlichen Kulturwochen mit Vortragszyklen zu Themen aus Religion, Geschichte, Erziehung usw. wurden – auch in patriotischer Hinsicht – zu einer Dauereinrichtung; in vielen Städten des Landes nahmen Tausende daran teil. Die Ermordung des Priesters Jerzy Popiełuszko, der dem Staat gegenüber eine sehr klare Haltung eingenommen hatte, stärkte erheblich die Verbindung des Volkes mit der Kirche. Alle Nichtkommunisten verehrten ihn als Märtyrer.

Doch schon damals kam es zum Beispiel in den Klubs der Katholischen Intelligenz zu ersten Konflikten. Die junge, aktive Generation wollte nämlich diesen Klubs einen mehr politischen und oppositionellen Charakter geben, die alte dagegen hielt am ursprünglichen Ziel fest, nämlich Vertiefung des religiösen Wissens und Festigung der kirchlichen Gemeinschaft. Damals verließ ein Teil der Jungen die Klubs und wählte andere Formen der Tätigkeit.

Probleme nach der Wende: Religionsunterricht und kirchliches Eigentum

Die Niederlage, die die Kommunisten in den Parlamentswahlen vom 4. Juni 1989 hinnehmen mußten, war ein Wendepunkt nicht nur für Staat und Gesellschaft, sondern auch für die Kirche. Denn jetzt war sie nicht mehr der einzige Ort, an dem sich alle Aktivitäten entfalten konnten, die mit dem Regime nicht konform gingen. Viele schlossen sich nun der wieder legal gewordenen Solidarność an oder den Bürgerkomitees von Lech Wałesa oder anderen Organisationen, die wie Pilze nach dem Regen aus dem Boden schossen (wie zum Beispiel der unabhängige Studentenverband). Im folgenden Jahr bildeten sich zahlreiche neue politische Parteien. Die alten suchten sich umzuformen. Damit wollten sie den Bruch mit ihrer kommunistischen Vergangenheit demonstrieren und ihre Bereitschaft unter Beweis stellen, die Reform des wirtschaftlichen und politischen Systems zu unterstützen.

Bereits im August 1989 wurde Tadeusz Mazowiecki Premierminister. Er war mit den Klubs der Katholischen Intelligenz eng verbunden und wurde von der kirchlichen Hierarchie unterstützt. Obwohl das von ihm gebildete Kabinett ein Kompromiß mit Mitgliedern der alten Parteien war, hat gerade seine Regierung manche von der Kirche seit langem geforderte Entscheidungen getroffen. Sie führte in den Schulen den Religionsunterricht ein und setzte das Gesetz zur Rückgabe beschlagnahmten kirchlichen Vermögens durch.

Gerade hier kam es zu den ersten Kontroversen zwischen einem großen Teil der öffentlichen Meinung und der kirchlichen Hierarchie. Um den Religionsunterricht in den Schulen möglichst schnell einzuführen, bediente man sich eines Aktes niederer Rangordnung, als es das Recht erforderte. Schon dies löste den Protest eines Teils der Gesellschaft aus, die von Machtmißbrauch sprach und auf die Schwierigkeiten hinwies, die der Religionsunterricht in den überfüllten Schulen verursachen würde, während die in den Vorjahren mit gesellschaftlichen Mitteln erbauten Pfarrgemeindehäuser unbenutzt bleiben würden. Man stritt, diskutierte und klagte über die Kosten, nämlich die Besoldung der Katecheten, die der polnische Staat jetzt bestreiten mußte. Obwohl die Kirche sofort auf die Bezahlung der geistlichen Katecheten verzichtete, war das Problem nicht gelöst. Es kam zu Konflikten zwischen den Schülern der Gymnasien und ihren traditionell eingestellten Eltern. In manchen von laizistischen Lehrern beherrschten Schulen wurden die Geistlichen wie ein Fremdkörper behandelt und vom Lehrerkollegium nicht akzeptiert. Nicht selten nutzte die Jugend solche Mißhelligkeiten aus, um den Religionsunterricht zu boykottieren oder an den pädagogisch nicht immer gut vorbereiteten jungen Geistlichen ihren Mut zu kühlen. Erst nach ein bis zwei Jahren beruhigten sich die Gemüter und beide Seiten paßten sich der neuen Situation an.

Dies war für die Hierarchie und den Klerus überhaupt offensichtlich ein erster Schock. Unter den Vertretern der Kirche bildete sich die Überzeugung, daß sie es mit einer Gegenoffensive von feindlichen Kräften zu tun hätten, mit einer Einheitsfront nicht nur der ehemaligen Kommunisten und ihrer Verbündeten, sondern auch derjenigen, die noch kurz zuvor in der Kirche Zuflucht gesucht und gefunden hatten. Dies hing nicht zuletzt damit zusammen, daß sich die 1989 entstandene und auf den Kräften der Solidarność basierende größte Tageszeitung des Landes, die „Gazeta Wyborcza", der Einführung des Religionsunterrichts in den Schulen widersetzte und so nach Ansicht des Klerus die Atmosphäre des Widerstands gegen diese Entscheidung anheizte.

Auch die Rückgabe des kirchlichen Eigentums beeinträchtigte deutlich das Ansehen der Kirche. In der kommunistischen Zeit hatte man nämlich in den beschlagnahmten kirchlichen Gebäuden Schulen, Hochschulen, vor allem aber Krankenhäuser und soziale Einrichtungen untergebracht. Viele Menschen fühlten sich plötzlich bedroht. Die Schulleiter kündigten an, sie würden es nicht dulden, daß man sie entlasse. Die Direktoren der Hospitäler fürchteten um das Schicksal ihrer Patienten. Die allzu eifrigen neugewählten Leiter der Stadt- und Woiwodschaftsbehörden wollten sich keinen Antiklerikalismus vorwerfen lassen und unterschrieben daher oft Verträge über die Rückgabe von Gebäuden, bevor die Eigentumsfrage untersucht oder gar geklärt worden war. Sehr viel böses Blut schuf zum Beispiel in Breslau die Rückgabe eines der wenigen Krankenhäuser in Niederschlesien für Infektionskrankheiten an einen Frauenorden, der in der Bundesrepublik seinen Sitz hat.

Bald wurden sich die kirchlichen Behörden bewußt, welche Gefahren die unversöhnliche Einstellung der Gesellschaft in der Vermögensfrage mit sich brachte, zumal bei der wirtschaftlichen Lage und dem Stand der öffentlichen Finanzen mit einem schnellen Bau von neuen Schulen und Krankenhäusern nicht zu rechnen ist. Daher verzichtete man auf die Rückforderung des ehemaligen kirchlichen Eigentums und begnügte sich mit der formalen Übernahme der Gebäude als Eigentum, überließ sie aber den bisherigen Benutzern für eine symbolische Gebühr zur weiteren Verwendung.

Die neuen Parteien

Die politische Lage wurde für die Kirche wesentlich ungünstiger, als vor den ersten freien Parlamentswahlen (27. Oktober 1991) neue politische Parteien entstanden. Die ehemaligen Kommunisten lösten die kompromittierte alte Vereinigte Polnische Arbeiterpartei auf und gründeten im Januar 1991 die Sozialdemokratie der Republik Polen, in die ein großer Teil der ehemaligen treuesten Kommunisten eintrat. Wie zu erwarten war, ist diese Partei eindeutig antiklerikal, obwohl sie sich darum bemüht, es mit der Kirche nicht allzusehr zu verderben.

Die Vereinigte Volkspartei, die Partei der Bauern, wechselte im Mai 1991 ihre Führung aus und nannte sich jetzt wieder Polnische Volkspartei. Ihr Einfluß unter den konservativen Bauern ist groß. Gegen Ende der kommunistischen Zeit ging es den Bauern im Land sehr gut. Nur mit Mühe paßten sie sich der entstehenden Marktwirtschaft und der freien Lebensmitteleinfuhr an. Seitdem diese Partei nach den Wahlen vom 19. September 1993 ihre Vertreter in der Regierung hat, liebäugelt sie mit der Kirche und verspricht ihr Loyalität und Unterstützung.

Die dritte Partei des alten Regimes, die Partei der Demokraten – ihre Mitglieder waren vor allem Intellektuelle und Handwerker –, verlor die Unterstützung der Wähler. Es gelang ihr nicht, auch nur einen Sitz im Parlament zu gewinnen.

Unter den neuen Gruppierungen war am Anfang die Unia Demokratyczna (Demokratische Union) zweifellos die stärkste. Als Partei der Mitte im Jahr 1990 entstanden, vereinigte sie, ähnlich der Solidarność, Menschen verschiedener politischer Orientierung, von der sozialistischen bis zur christlich-sozialen. Als Partei der Gemäßigten wurde sie sehr stark von den Intellektuellen unterstützt. An die Spitze ihres Programms setzte sie die Schaffung eines Rechtsstaats und die Durchführung der Wirtschaftsreform. Über das Verhältnis zur Kirche herrschten allerdings gegensätzliche Auffassungen. Auf dem linken Flügel kämpfte die streitlustige Abgeordnete Barbara Labuda für die Rechte der Frauen und für eine extrem liberal aufgefaßte Freiheit des Schwangerschaftsabbruchs. Das Zentrum bildeten die ehemaligen Aktivisten der Klubs der Katholischen Intelligenz, unter ihnen der erste nichtkommunistische Premierminister Tadeusz Mazowiecki und

der ehemalige Senator Wielowieyski, der eindeutig die Soziallehre der Kirche vertritt. Auf dem rechten Flügeln standen die extrem Liberalen. Die kirchliche Hierarchie und, ihrem Beispiel folgend, auch der Klerus sahen in der Demokratischen Union den größten Feind der Kirche. Ein Grund dafür lag sicher darin, daß Barbara Labuda lautstark ihre Meinung äußerte und die Gazeta Wyborcza als Quasi-Presseorgan der Demokratischen Union eine antiklerikale Haltung einzunehmen schien.

So suchte die Kirche ihre Unterstützung bei den politischen Gegnern der Demokratischen Union. Parteien, die „christlich" zu sein behaupteten, gab es viele. Manche entstanden aus den ehemaligen, von den Kommunisten geduldeten Organisationen und Verbänden wie zum Beispiel PAX.

Die aktivste und wohl ehrgeizigste Partei ist die Christlich-Nationale Partei (ZChN). An ihrer Spitze stand der von der kirchlichen Hierarchie und auch sonst sehr geschätzte, gemäßigte Professor der Katholischen Universität in Lublin, Wieslaw Chrzanowski. In seiner Partei gaben aber die weitaus radikaleren jungen Mitglieder den Ton an. Ihre Gegner warfen ihnen vor, Polen in einen konfessionellen Staat umgestalten zu wollen. Diese Partei, die unter dem Namen Wyborcza Akcja Katolicka auftrat, wurde tatsächlich während des Wahlkampfs im Jahr 1991 auf den Kanzeln in den Kirchen unterstützt. Aufgrund ihrer Angriffe gegen den Liberalismus und Antiklerikalismus der „rosaroten" Demokratischen Union und deren proeuropäische Haltung gewann sie eine beachtliche Zahl von Sitzen. Ihre Abgeordneten hielten es für ihre Pflicht, im Parlament die christlichen Werte und die Interessen der Kirche zu verteidigen und das in kommunistischer Zeit entstandene Recht im Sinn der Kirche zu ändern. Ihre unversöhnlichen, von ihren Gegnern als extrem bezeichneten Anschauungen brachten ihnen bei einem ernstzunehmenden Teil der Massenmedien und der öffentlichen Meinung den Spottnamen „Volksbetörer" ein, Fanatiker nämlich, die die Realitäten ignorieren.

Ihnen vor allem verdankt Polen die 1993 beschlossene restriktive Neufassung des noch aus der kommunistischen Zeit stammenden Gesetzes, das den Schwangerschaftsabbruch zuließ. Um dieses Problem entbrannte ein heißer politischer Kampf, in dem mit Kraftausdrücken wie „Kindermöder" und, auf der anderen Seite, „Frauenmörder" nicht gespart wurde. Das Gesetz wurde in gemildeter Form verabschiedet. Nach seiner Einführung hat sich die Zahl der legal durchgeführten Abtreibungen in Polen von einigen zigtausend auf einige hundert verringert. Für die Verteidiger des Gesetzes ist dies zweifellos ein um so größerer Erfolg, als keine Zunahme von Kindestötungen beobachtet wurde. Unbekannt ist jedoch die Zahl der illegalen Abtreibungen. Zu betonen ist auch, daß ein Jahr nach Verabschiedung des Gesetzes von einer größeren Geburtenziffer absolut nicht gesprochen werden kann. Im Jahr 1993 hatte Polen die geringste Geburtenrate in seiner Geschichte.

Es gehört zu den Paradoxien der politischen Szene, daß in der ersten Amtszeit des Parlaments (1991–1993) die Parteien der Demokratischen Union und der Christlich-Nationalen, die sich vorher scharf bekämpft hatten, ein Bündnis eingehen mußten. Dieser Koalition verdankt Polen den weiteren Fortschritt der Wirtschaftsreform, auch den Abschluß der Verhandlungen über das Konkordat. Die Premierministerin Hanna Suchocka von der Demokratischen Union unterschrieb es kurz vor ihrem Sturz (28. Mai 1993), obwohl es von der Gazeta Wyborcza genauso scharf kritisiert wurde wie der von der sozialdemokratischen Trybuna; denn es war ungenügend vorbereitet und für den Staat denkbar ungünstig, weil es der ganzen Gesellschaft mit staatlicher Unterstützung die katholische Moral aufdrängt. Heute hat die neue Koalition mit der Ratifizierung des Konkordats ein schwieriges Problem zu lösen. Die Sozialdemokraten wünschen Neuverhandlungen. Die aus den ehemaligen Verbündeten der Kommunisten stammende Volkspartei verlangt die Unterzeichnung, um so ihre Treue zur Kirche zu demonstrieren.

Schwierigkeiten der Kirche in einer demokratischen Gesellschaft

Die Lage der Kirche ist, so scheint es, im heutigen Polen recht schwierig. In den verflossenen Jahrzehnten wußte sie, wie man sich der kommunistischen Macht gegenüber wirksam entgegenzusetzen hat und schreckte vor diesem Kampf nicht zurück. Weil aber die kommunistische Welt gegen Einflüsse von außen abgekapselt war, gab es keine Möglichkeit, eine freie Gesellschaft und ihre Lebensformen kennenzulernen. Der englische Historiker Norman Davies, der Polen und seine Geschichte gut kennt, behauptet, daß in Polen infolge der Annexion, der Pilsudski-Diktatur, der Besetzung durch die Nationalsozialisten und die Kommunisten die Versöhnung der Kirche mit der Demokratie – verglichen mit anderen europäischen Staaten – um sieben Jahrzehnte zu spät kommt. Manche polnische Katholiken sagen dagegen, der polnische Klerus sei Opfer einer teilweisen Sowjetisierung geworden. Der von Pater Josef Tischner formulierte Begriff „Homo sovieticus", mit dem er die geistigen Auswirkungen der kommunistischen Herrschaft bezeichnet, trifft ihrer Meinung nach auch auf die Geistlichen zu. Möglicherweise ist in dieser Behauptung eine große Dosis an Wahrheit enthalten.

Die Geistlichen besuchten ja die staatlichen Schulen, an denen massiv indoktriniert wurde. Danach lebte der größte Teil der Priesteramtskandidaten in einer abgeschlossenen Welt. Kontakte der Pfarrer mit ihren Gemeindemitgliedern wurden ungern gesehen, weil man diese nicht den Schnüffeleien des politischen Apparats aussetzen wollte. Die Folge davon ist, daß sich heute nur noch 36 Prozent aller Katholiken mit Hochschulbildung mit ihrer Pfarrei verbunden wissen. Nicht selten hört man die Klage, daß die Pfarrei als Zentrum einer Ortsgemein-

schaft nicht so funktioniert, wie man es erwartet. Vergleicht man eine durchschnittliche polnische Pfarrgemeinde mit einer solchen im Westen, dann wird deutlich, wie groß der Unterschied ist.

Viele Seelsorgsmethoden, mit denen die Kirche in der kommunistischen Zeit erfolgreich gearbeitet hat, haben heute ihre Attraktivität verloren. Da man jetzt überall interessante Vorträge halten und hören kann, finden die Christlichen Kulturwochen keinen Zuspruch mehr. Das gleiche gilt für die Vorträge und Diskussionen in den Klubs der Katholischen Intelligenz. Die Jugend kann sich jetzt in den verschiedensten anderen Organisationen betätigen. Außerdem muß sie einen Arbeitsplatz suchen, um das Notwendigste für den Lebensunterhalt zu verdienen. So zog sie sich aus der vom Klerus betreuten Seelsorge weitgehend zurück. Praktischer Sinn, Selbständigkeit, Individualität, nicht aber Gemeinschaft und Gemeinsamkeit sind modern geworden. Bei der Suche nach Methoden, mit denen man diesen Tendenzen begegnen kann, steht die Kirche noch am Anfang. Die Forderungen nach Freiheit und Liberalisierung hatten ferner zur Folge, daß auch die Kirche in den Verdacht kam, sie wolle die Freiheit der einzelnen einschränken, und deswegen wird sie oft abgelehnt.

Nicht selten steht die Kirche Initiativen, mit denen man den Bedürftigen helfen will, nur deswegen skeptisch gegenüber, weil diese nicht von einer kirchlichen Institution ausgehen. So verhält sich der Klerus gegenüber Marek Kotanski äußerst zurückhaltend, ja ablehnend, obwohl er in Polen der einzige ist, der in einem größeren Ausmaß die Drogenabhängigen zu retten versucht. Über die Aids-Infizierten äußern manche Bischöfe, diese Menschen hätten „ihre Lage selbst verschuldet". Eine Haltung wie die des jungen Priesters Arkadiusz Nowak, der sich mit seiner ganzen Person für die Aids-Kranken einsetzt, ist ganz selten. Erst in der letzten Zeit begann man, ähnliche Zentren bei den Kirchen einzurichten.

Mißtrauen weckt beim Klerus auch die Initiative des äußerst populären Rundfunkjournalisten Jerzy Owsiak, der für die Kinderkrankenhäuser einen Fonds zu schaffen sucht, indem er Massenkonzerte mit Jugendmusik organisiert. Ein Großteil des Klerus vertritt nämlich die Ansicht, die Rockmusik führe zur Demoralisierung.

Die Kirche versucht zwar, sich der neuen Situation anzupassen, wählt dazu aber meist traditionelle, bereits bewährte Methoden. Besonders bemüht sie sich um die Medien, und das in der Absicht, der Flut der kommerziellen, „permissiven" Kultur entgegenzuwirken. In der Praxis bedeutet das, daß fast jede Diözese ihr eigenes Monats- oder Wochenblatt herausgibt. Die Zeitschriften mit der längsten Tradition, wie der Kattowitzer Gosc Niedzielny oder die Czenstochauer Niedziela, die sich auf dem Markt bereits etabliert haben, werden vor allem durch die Pfarreien in einer Auflage von 400 000 Exemplaren vertrieben. Die Lektüre mancher dieser Schriften bestärkt den Leser in der Meinung, daß ihre Redakteure auf einen geschlossenen, von der Gesellschaft abgeschirmten Katholizismus

hinorientiert sind und allzu leicht alle verurteilen, in denen sie ihre Gegner vermuten. Sie appellieren an die überlieferten Werte und setzen ihre Hoffnung auf eine Festigung des traditionellen Glaubens im Volk.

Sowohl die Anhänger der Rechtsparteien wie auch die Kirche warfen den ersten postkommunistischen Regierungen vor, sie hätten die Massenmedien in den Händen des alten Systems gelassen und keinen freien Pressemarkt geschaffen. Dieser Vorwurf hat heute weitgehend seine Aktualität verloren. Tatsache aber bleibt, daß die großen Kapitalisten bei der Übernahme von Zeitungen vor allem an ihren Gewinn gedacht haben und daher primär die Höhe der Auflage im Blick haben, was sich sowohl auf das Meinungsbild wie auch auf das Niveau auswirkt. Das erschwert der Kirche eine eventuelle Zusammenarbeit. Daher dachte man sehr früh an die Gründung einer neuen, konsequent katholischen Tageszeitung.

Da dies wegen fehlender finanzieller Mittel mißlang, ging der Primas, Kardinal Józef Glemp, auf den Vorschlag der inzwischen umgebildeten Gesellschaft PAX ein, ihr bisheriges Organ gemeinsam unter dem neuen Titel „Słowo. Dziennik Katolicki" herauszugeben. Es informiert die Leser über die aktuellen Geschehnisse, kämpft aber gleichzeitig gegen alles, was die Religiosität der Gesellschaft zu schwächen droht. Man versucht, das Volk an die christliche und nationale Tradition zu binden und es auf diese Weise zu konsolidieren. Der Konkurrenz werden moralischer Subjektivismus, Faszination für fremde Kulturen und eine Vorliebe für Europa zu Lasten Polens vorgeworfen.

Selbstverständlich versuchte man auch an die elektronischen Medien heranzukommen. So entstanden in vielen Diözesen religiöse Rundfunkprogramme. Das vom Redemptoristenpater Tadeusz Rydzyk betreute „Radio Maryja" bemühte sich um die Konzession für ein landesweites Rundfunknetz mit der Begründung, daß 98 Prozent der Massenmedien in den Händen von Nichtkatholiken seien, wobei Rydzyk versichert, daß der Unterhalt des Senders von den Spenden der Hörer bestritten werde.

Sowohl der Klerus als auch die Laien initiierten die Gründung verschiedenartiger Berufsverbände. So entstand der katholische Ärzteverein, der sich dafür einsetzt, daß sich die Mediziner in ihrer Praxis nach dem katholischen Wertesystem richten. Der Verein der katholischen Juristen drängt auf den Erlaß von Gesetzen, die der Mehrheit der katholischen Bevölkerung entsprechen sollen. Der katholische Filmverband wiederum denkt an den Wiederaufbau der Katholischen Aktion, wie sie in der Zwischenkriegszeit bestand.

Nicht unbegründet ist die Annahme, daß sich ein großer Teil der Hierarchie und der Geistlichen wie in einer belagerten Festung zu fühlen beginnt, überall eine Verschwörung von dunklen Mächten wittert, die die Religiosität bekämpfen, das Volk demoralisieren und die Position der Kirche im Land schwächen will. Ähnlich wie vor dem Krieg sind angeblich Juden und Freimaurer die Schuldigen. Auffassungen dieser Art vertreten nicht selten auch Geistliche, die an einer

Hochschule einen wissenschaftlichen Grad erworben haben. Einen ähnlichen Eindruck vermittelt der Hirtenbrief der Bischöfe zum Fest der Heiligen Familie. Große Hoffnungen knüpften die katholischen Laien an die Ernennung des dem Papst sehr nahestehenden Philosophen Jozef Zycinski zum Bischof von Tarnow, von Henryk Muszyński zum Erzbischof von Gnesen und von Bischof Tadeusz Pieronek zum Sekretär des polnischen Episkopats. Doch sieht es so aus, als ob die Entwicklung eher in die Richtung eines Sich-Verschließens und nicht einer größeren Aufgeschlossenheit tendierte.

Mit der Verarmung der Gesellschaft verschlechterte sich auch die materielle Lage der Geistlichen, die von den freiwilligen Spenden der Gläubigen ihren Lebensunterhalt bestreiten (in Polen gab es niemals eine Kirchensteuer). Besonders seit dem ersten Papstbesuch haben die Priesterberufungen und damit auch die Zahl der Priesterweihen stark zugenommen. Im Jahr 1991 war zum ersten Mal ein Rückgang zu verzeichnen, der zunehmende Tendenz hat (1991: 1196 Priester, 1993: 1132 Priester). Da die Zahl der Hochschulen und damit auch die Möglichkeit der Wahl attraktiver Berufe wächst, dürfte sich diese Entwicklung eher noch verstärken.

Ein Blick in die Zukunft

Was ist zu erwarten? Auf seiten der Kirche beobachtet man oft ein Mißtrauen gegenüber der angeblich demoralisierten, laizistischen europäischen Welt. Nicht selten wird behauptet, daß für dieses Europa die Polen beispielgebend sein sollten, wie zum Beispiel viele ausländische Teilnehmer des Familienkongresses in Warschau Mitte April 1994 die polnische Familie als Vorbild für Westeuropa angesehen hätten. Sie waren in der Tat beeindruckt von dem Andrang der Massen zu den Veranstaltungen im größten Bau der Stadt. Doch so einfach ist das Problem nicht. Die polnische Gesellschaft ist außerordentlich differenziert. Neben vorbildlichen christlichen Familien gibt es viele, die es nur dem Namen nach sind. Die Welle der Scheidungen nimmt nicht ab. Immer weniger junge Menschen entschließen sich zur Ehe, solange sie Probleme mit einer Wohnung und einem guten Arbeitsplatz haben. Wenn auch die traditionelle Haltung noch immer überwiegt, so überrascht dennoch die Tatsache, daß die Zahl der 1993 geschlossenen Ehen auf die Zahl des Jahres 1946 gesunken ist, und damals hatte Polen viele Millionen weniger Einwohner als heute.

Wenn man die Oberflächlichkeit des Glaubens bei einem Großteil der Polen betrachtet und die tiefe Kluft zwischen der von der Kirche verkündeten Lehre und der Praxis der Mehrzahl der Katholiken, läßt sich die Behauptung, Polen solle ein Vorbild sein, schwer aufrechterhalten. Beispiele dafür sind nicht nur die Praxis im Bereich der Sexualität, sondern auch das Verhalten gegenüber dem öf-

fentlichen Eigentum, die Steuermoral und die verbreitete Korruption. Das ist auch nicht verwunderlich. Es geht dabei nicht nur um die Faszination der neuen Freiheit, die auch als Freiheit von jeder Verantwortung aufgefaßt wird, worauf die Kirche immer wieder mahnend hinweist. Man kann auch die Frage stellen, ob sich die Polen tatsächlich so sehr von den Völkern des Westens unterscheiden, wo ebenfalls die tiefgläubigen, nach den Geboten des Dekalogs lebenden Christen zweifellos in der Minderheit sind.

Die Erziehung des Volkes zu einem Leben in einer freien Gesellschaft ist ein langer Prozeß. Angesichts des riesigen Ausmaßes dieser Aufgabe müßte die Kirche, so scheint es, Verbündete suchen, wo immer dies möglich ist. Eine aufgeschlossene Haltung, die den Menschen entgegenkommt und sie durch Überzeugung zu gewinnen sucht, verspricht hier sicherlich mehr als ein trotziges „Wer nicht mit uns ist, der gehört zu unseren Feinden". Mit einer solchen Haltung findet die katholische Kirche in Polen mit Sicherheit den richtigen Weg für die Bewältigung ihrer großen Aufgaben.

Annegret Langenhorst – Georg Langenhorst

Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur

Ende des 16. Jahrhunderts: Ein Segler auf der Überfahrt nach Südamerika, an Bord eine Gruppe Jesuiten, die sich als erste Pioniere ihres jungen Ordens der Mission unter den Indios verschrieben haben. Die Matrosen scherzen über Menschenfresserei:

„Sie ermunterten (die Jesuväter), noch an Bord recht tüchtig zu essen, denn in dem jetzigen Zustand hätten die Wilden nicht viel an ihnen, und das wäre schade, denn welchen Eindruck bekämen sie von den Weißen. ‚Nein', meinten da aber einige Geistliche, ‚sie werden schon einen guten Eindruck bekommen.' Und zeigten ihre kräftigen Oberarme, und einer ergriff einen Matrosen und hob ihn spielend hoch. Das war den Matrosen eine Überraschung. Wahrhaftig, sie hatten es schon gemerkt, aber es imponierte ihnen immer mehr: dies war eine neue Art Geistlicher, die Jesuväter!" [1]

Mit dieser Szene läßt Alfred Döblin (1878–1957) den Roman „Der blaue Tiger", zweiter Teil seiner erst neuerdings wieder ungekürzt vorliegenden monumentalen Romantrilogie „Amazonas" [2], beginnen, dessen „Helden" die „Jesuväter" sind, wie Döblin die Jesuitenmissionare nennt. Diese vitale, kraftvolle Zeichnung der aufbrechenden Jesuitengruppe setzt den literarischen Anfangspunkt eines Themenstrangs, der sich überraschenderweise bis in die unmittelbare Gegenwartsliteratur fortsetzt: das Thema der jesuitischen Missionsarbeit außerhalb Europas. Der einzelne Jesuit als ernst zu nehmender, hochgeistiger Intellektueller begegnet in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts neben den stereotyp polemisch-hämischen Zeichnungen ja durchaus als vertraute Figur [3]: Man denke beispielsweise nur an den undurchschaubaren Jesuiten Leo Naphta in Thomas Manns „Zauberberg", an den Max Frisch wiederum den namenlosen jungen Jesuiten aus den Davoser Sanatoriums-Szenen im „Stiller" angelehnt hat, oder an Pater Riccardo Fontana SJ, Protagonist in Rolf Hochhuths berühmt-berüchtigtem Drama „Der Stellvertreter". Mit Döblins im Pariser Exil 1935 bis 1937 geschriebenem Roman jedoch tritt der Typus des Jesuitenmissionars und seiner Tätigkeit in fernen Kontinenten in den Blickpunkt literarischen Interesses.

Jesuitenmission als Thema der Gegenwartsliteratur – was fasziniert moderne Schriftsteller ausgerechnet an diesem Thema, das im aktuellen literarischen Leben doch als doppelt unmodern erscheinen müßte: Das an sich schon rein binnenkirchliche Thema der Mission gilt ja selbst in kirchlichen Kreisen als veraltetes, zumindest problematisches und erneuerungsbedürftiges Konzept. Warum taucht also „Mission" als Thema der Literatur und warum tauchen Jesuiten als zentrale Gestalten auf? Wie werden die Missionsprojekte und ihre einzelnen Träger ge-

zeichnet? Wie wird die christliche Mission aus heutiger Sicht in diesen Romanen und Dramen überhaupt gewertet? Diesen Fragen soll im folgenden anhand einiger zentraler Beispiele aus dem Bereich der Gegenwartsliteratur nachgegangen werden, wobei sich auch Verweise auf bedeutende moderne Filme zum Thema aufdrängen.

Südamerika: Das „heilige Experiment" im Amazonas-Urwald

Es scheint kein Zufall, daß das literarische Interesse zuerst beim wohl spektakulärsten Missionsprojekt der Jesuiten in der frühen Neuzeit ansetzt, der Südamerikamission. Unter der irreführenden Bezeichnung „Jesuitenstaat"[4] ist das Experiment der Jesuiten berühmt geworden, von der gängigen Praxis der Wandermission zu lassen und – vornehmlich im heutigen Grenzgebiet von Argentinien, Paraguay und Uruguay – die dortigen Guaraní-Indios in sogenannten Reduktionen anzusiedeln, sie somit strikt von den europäischen Kolonisten und Sklavenjägern abzusondern und eigene, wirtschaftlich weitgehend autarke indianische Siedlungen unter der Leitung einiger weniger Missionare aufzubauen. Dieses Experiment ist nun das Thema des zweiten und längsten Teils der Döblinschen „Amazonas"-Trilogie, nachdem Döblin im ersten Teil in fremdartiger, der indianischen Ausdrucksweise nachempfundener Sprache die frühe Phase der spanischen Invasion in das südamerikanische Festland geschildert und dabei unter anderen die Figur des Dominikaners Bartolomé de Las Casas[5] in den Mittelpunkt gerückt hatte. In Kenntnis des letztlichen Scheiterns von Las Casas setzen die Jesuiten einen hoffnungsvollen Neuanfang, verwirklichen ihre konkrete Utopie, eine politische „Alternative im Kolonialsystem"[6].

Es ist hier nicht der Raum, *Alfred Döblins* stilistisch wie gedanklich eigenwilligen, detailreichen und historisch gründlich recherchierten Roman nachzuzeichnen vom Kampf der ersten Jesuitengruppe unter Leitung des Oberen Emanuel de Nobrega mit den europäischen Siedlern in São Paulo, von ihrem Scheitern, ihrem Rückzug in den Urwald und der Errichtung der ersten Reduktion im Jahr 1609, dem spirituellen Enthusiasmus der Gründerzeit, den Rückschlägen durch blutige Überfälle der Sklavenjäger bis hin zu den Mameluckenkriegen im zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts, die Tausende von Reduktionsindianern zum Massenexodus zwingen, vom ernüchterten Neuanfang und erfolgreichen Widerstand der inzwischen bewaffneten Reduktionen unter dem Jesuitenoberen Montoya und vom erstaunlichen Aufblühen der çhristlichen Republik", wie Döblin die Reduktionen nennt, bis zu ihrem aufgrund wirtschaftlich-politischer Interessen erzwungenen Ende, der Ausweisung der Jesuiten 1767 und der Auflösung des Jesuitenordens 1773 durch Papst Clemens XIV. In kritischer Sympathie schildert Döblin das Experiment der Reduktionen, „wo man um himmlische Seligkeit auf Erden rang"

(339), im Kontrast zur Ausbeutung indianischer und schwarzer Sklaven durch die spanischen Siedler sowie im Kontrast zu deren konfuser unterdrückerischer „Theologie" und çhristlichen" Praxis. Verwirklichen die Reduktionen zuerst ein „indianisches Kanaan", so dienen sie gegen die Bedrohung von außen bald mehr als „Arche Noah", in die sich „das Christentum ... vor seinen weißen Anhängern zu den Dunklen zu retten" (217) versucht.

Viel Raum und Einfühlung widmet Döblin religiösen Fragen, speziell der neuentstehenden indianisch-christlichen Volksreligiosität in den Reduktionen, wo die Indios „ungeniert mit ihrem Gott" umgingen (325), ohne sich den christlichen Begriff von Sünde anzueignen. Unter dem Einfluß der Natur und der Menschen Amerikas verwandeln sich aber auch die Jesuiten selbst und ihr ursprüngliches Vorhaben: „Sie hatten vorgehabt, dieses Spiel zu spielen: christlicher Geistlicher, Pater der Jesuskompanie – und dunkler Heide, der zu bekehren ist" (170). Am extremsten und mit tödlichen Konsequenzen plagt der Zweifel am eigenen Glauben und dem Missionsanspruch der Jesuiten den jungen Pater Mariana, der sich mit Macht vom Zauber des indianischen Glaubens angezogen fühlt:

> „O Gott, du bist mein Gott, bist du auch der Gott dieser Dunklen? Wie sie mich anblicken, was sie von mir erwarten, ich möchte ihnen gerne etwas sagen. Aber ich weiß nichts ... Jesus, Maria, verzeiht mir, dies ist die Wahrheit: ich möchte ihnen nur zuhören" (92).

Die Vorwürfe, denen das jesuitische Missionsmodell von jeher ausgesetzt war – die paternalistische Regentschaft der Jesuiten in den Reduktionen, die Entwurzelung der Indios aus ihren natürlichen Gemeinschaftsformen und die Christianisierung mittels Angst und eines Belohnungs- bzw. Bestrafungssystems –, greift Döblin auf und zeichnet so ein grundsätzlich wohlwollendes, jedoch keineswegs idealisierendes Bild eines utopischen Projekts und seiner ambivalenten konkreten Gestalt. Döblins Jesuiten sind in der Lage, ihre europäischen Vorstellungen aufzugeben, und entwickeln ihr Reduktionsmodell aus der Gabe heraus, sich auf die vorgefundenen Gegebenheiten tatkräftig und ideenreich einstellen zu können. Mit Leib und Leben kämpfen sie auf der Seite der Indios, doch ihre große Versuchung liegt für Döblin gerade im Erfolg ihres Experiments und der Versuchung der Macht: „Sie regierten. Und es tat wohl zu regieren" (324).

So zieht sich die Aussage eines alten Indio, der die Jesuiten durchaus schätzt, als kritische Anfrage an das gesamte Missionsprojekt durch den Roman: „Wir wären noch fröhlicher, wenn wir ganz frei wären ... Wir wollen in unseren Wäldern leben, ohne immer einen Richter über unserm Kopf zu haben, der auf uns aufpaßt!" (332) Quintessenz dieses Romans also: Die fremde Welt der Indios wird zum kritischen Korrektiv europäischen Denkens und Glaubens, das sich der Welt der anderen überlegen wähnt. Döblin charakterisiert denn auch die gesamte „Amazonas"-Trilogie als „ein Gegenüber der mythischen Welt südamerikanischer Indianer und der europäischen Zivilisation, eine Art epischer Generalab-

rechnung mit unserer Zivilisation“[7], einer Zivilisation, die selbst in ihren utopischen Projekten zutiefst ambivalent bleibt.

Die in diesem Roman bezeugte intensive Beschäftigung mit dem Jesuitenorden hat für den Juden Alfred Döblin ein eigentümliches biographisches Nachspiel, stößt er doch 1941 im Exil in den USA auf für ihn persönlich glaubwürdige Vertreter dieses Ordens. In Bezugnahme auf den Amazonas-Roman nennt Döblin dieses nachträgliche Zusammentreffen „merkwürdig“ und beschreibt jene Jesuiten, welche ihm schließlich zum Anlaß seiner Konversion zum Katholizismus werden, sehr positiv.

„Männer also dieses christlichen und sehr aktiven Ordens saßen uns gegenüber, sehr gebildete Männer, die mir, obwohl sie ‚Jesuiten' hießen, gar keinen Schrecken einjagten. Sie gaben sich in ihrer sicheren Gläubigkeit, und was sie sagten und wußten, entbehrte jeden aggressiven Charakters. Sie waren Menschen, deren Charakter und Haltung sichtbar vom Christentum geformt waren.“[8]

Unabhängig von jedem biographischen Bezug entdeckt noch ein zweiter Literat, Jude wie Döblin, in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur das „katholische“ Thema der Jesuitenreduktionen. Ebenfalls in der Emigration, in der Schweiz, verfaßte 1941/42[9] der österreichische Dramatiker *Fritz Hochwälder* (1911–1986) sein bekanntes Schauspiel „Das heilige Experiment“. Als einer der letzten Vertreter streng aristotelischen Dramas wahrt Hochwälder die Einheit von Ort, Zeit und Handlung und läßt sein Schauspiel ausschließlich im Jesuiten-Colegio in Buenos Aires am 16. Juli 1767 spielen, dem Tag des historischen Dekrets, das die Aufhebung der Jesuitenreduktionen anordnete. Den Verlauf dieses Tages gestaltet er poetisch frei[10] zu einer höchst komprimierten, dramatischen Konfliktsituation aus, die von den Beteiligten eine notwendig tragische Gewissensentscheidung verlangt.

Bisher war die Geschichtsschreibung davon ausgegangen, daß die historischen Jesuiten widerspruchslos der Auflösung der Reduktionen nachgekommen waren. Die neuere Forschung jedoch bezweifelt diese These und schreibt zumindest Teilen der Jesuiten einen aktiven Anteil am indianischen Widerstand gegen die Auflösung zu[11]. Genau diesen ungeklärten Konflikt thematisiert Hochwälder, der die Jesuiten in seinem Drama Widerstand leisten läßt[12], zumal auch der spanische Visitator Miura zugeben muß, daß sämtliche Vorwürfe gegen das „heilige Experiment“ haltlos sind. Dennoch sieht er sich aus Gehorsam Spanien gegenüber gezwungen, den Auflösungsbefehl zu vollstrecken, obwohl sein Innerstes sagt: „Eigentlich ist es – schade“ (55). Ebenso aus Gehorsam – freilich gegenüber der geistlichen Macht des Ordens – faßt der Provinzial der Jesuiten schließlich seinerseits den schwer erkämpften Entschluß, auf geheimen Befehl des Ordenslegaten aus Rom den gewaltsamen Widerstand seiner Ordensbrüder abzubrechen, was ihn das Leben kostet. Sterbend wird ihm das Bildnis des heiligen Franz Xaver zur Hoffnung auf Fortsetzung seines missionarischen Auftrags, während Miura zweifelnd zurückbleibt.

Der Jesuitenstaat also hier als zwangsläufig gescheiterter Versuch, das Reich Gottes auf Erden zu errichten? Immerhin steht der Provinzial letztlich doch zu diesem Versuch: „Aber das Experiment ist gelungen. Es wird wiederholt werden" (14). Auch der Visitator Miura bekräftigt das Experiment mit seinem paradoxen Satz: „Und eben, *weil* ihr recht habt, müßt ihr vernichtet werden!" (41) Wo aber sieht Hochwälder den dramatischen Kernkonflikt um das Ende der Reduktionen? Er legt ihn in das Gehorsamsgelübde, dem die Jesuiten verpflichtet sind. Dabei erscheinen die einzelnen Jesuiten nicht wie bei Döblin als psychologisch vielschichtig gezeichnete Individuen, sondern eher als eindeutig gezeichnete, vor einer Gewissensentscheidung stehende Typen. Es ist wohl gerade jene im Nachwort noch so gelobte Verlagerung des Problems „aus dem Sozialethischen in die Sphäre des Reinmenschlichen" (77), die Hochwälders Drama gegenüber Döblins Behandlung des historischen Stoffs abfallen läßt: Von der Wirklichkeit Amerikas wird bei Hochwälder radikal abstrahiert, die eurozentrische Perspektive beherrscht die Problemstellung, Hochwälders Indios fungieren als reine Statisten, den hier nur auf der Metaebene erkennbaren Paternalismus der Jesuiten macht Döblin selbst schon zum Thema. Allerdings verbietet sich ein einliniger Vergleich zweier so unterschiedlicher Gattungen wie des klassisch-aristotelischen Dramas Hochwälders und Döblins ausgesprochen modernen Romanen von vornherein. Hier Abstraktion, Ideenkonflikt und Konzentration auf die individuelle Gewissenstragik, dort polyperspektivisches, weitläufiges Erzählen komplexer Zusammenhänge und strukturelle Verortung der zahllosen Individuen im historisch-sozialen Kontext – größer könnte das Spektrum der literarischen Verarbeitung der Geschichte des Jesuitenstaats kaum sein, welcher ja bezeichnenderweise auch in der Geschichtsschreibung bis heute höchst unterschiedlich bewertet wird.

Wenn auch am Rand einzelne Jesuitenfiguren literarisch aufgegriffen werden, wie etwa Antonio Vieira, der berühmte Verteidiger der Indios im Brasilien des 17. Jahrhunderts, dem der Schweizer Journalist und Romancier *Hugo Loetscher* einen wichtigen Essay gewidmet hat[13], ist es hauptsächlich dies große Reduktionsprojekt der Jesuiten in Südamerika, das gerade in seiner Umstrittenheit seine Faszination bis heute bewahrt hat. Einen bezaubernden Hymnus auf „Das versunkene Arkadien"[14] der Jesuitenreduktionen hat der nikaraguanische Poet und Priester *Ernesto Cardenal* in seine 1986 abgeschlossene Hommage für die Indianer Amerikas aufgenommen. Der Engländer *Julian Barnes* beschreibt in einer Episode seines 1989 erschienenen Erfolgsromans „Eine Geschichte der Welt in 10½ Kapiteln" die dramatische Entwicklung bei Dreharbeiten zu einem fiktiven Filmprojekt über das Bekehrungswerk zweier Jesuiten in Paraguay.

Eine weitere Stufe seiner künstlerischen Rezeption datiert denn auch aus dem Jahr 1986 und führt über in ein neues Medium, den Film. Nur wenige Filme der letzten Jahre, die sich einer spezifisch religiösen Thematik widmeten, waren international erfolgreicher als *Roland Joffés* „Mission" von 1986. Mit den Weltstars

Robert de Niro und Jeremy Irons in den Hauptrollen, dem vor allem durch seine Musik für den Edelwestern „Spiel mir das Lied vom Tod" bekannt gewordenen Komponisten Ennio Morricone und nicht zuletzt mit dem englischen Dramatiker und Filmbuchautor *Robert Bolt*, bekannt durch sein Thomas-Morus-Drama „A man for all seasons" (1961) und Drehbuchautor von „Dr. Schiwago" und „Lawrence von Arabien", hatte sich hier freilich ein Team zusammengefunden, das auf Erfolg programmiert war.

In fesselnden Bildern vergegenwärtigt der in den 1750er Jahren spielende Film die Endphase der Reduktionen. Wie Hochwälder zeigt auch Robert Bolt die Machtkämpfe und Ränke der kirchlichen und weltlichen Vertreter Roms, Spaniens und Portugals, denen die unschuldigen Reduktionsindianer rücksichtslos geopfert werden. Dennoch zeichnet er den Bischof und Ex-Jesuiten, der die Entscheidung über die Ausweisung der Jesuiten zu fällen hat und in einer großangelegten Rückblende die tragischen Ereignisse erinnert, als differenzierte Figur; er weiß sehr wohl um die Konsequenz seines Verhaltens für den ganzen Jesuitenorden und die Reduktionen, die er aufzulösen gezwungen ist, eigentlich jedoch für ein „Paradies der Armen auf Erden" hält. Ebenfalls wie Hochwälder will sich Bolt nicht mit der Tatsache abfinden, daß die Jesuiten keinen Widerstand gegen ihre Ausweisung aus Südamerika geleistet haben, und läßt die eindrucksvoll dargestellte Jesuitengruppe an der Seite der sich verzweifelt, aber vergebens verteidigenden Indios sterben. Während Pater Gabriel, der Obere der Jesuitengruppe, auf gewaltsamen Widerstand verzichtet und beim Zelebrieren der Messe erschossen wird, entscheiden sich alle anderen Jesuiten unter Führung des ehemaligen Sklavenhändlers und Jesuitennovizen Rodrigo Mendoza für den bewaffneten Widerstand. Trotz der Starbesetzung der weißen Darsteller degradiert der Film die Indios keineswegs zu Statisten, vielmehr lebt er geradezu von den indianischen Gesichtern, dem Selbstbewußtsein, dem Anderssein und dem Lebenswillen der Guaraní, was die Schlußszenen des Films um so schockierender und eindringlicher wirken läßt.

Nordamerika: Die französische Huronenmission in Kanada

Weniger spektakulär als das „Heilige Experiment" in Südamerika, aber nicht weniger wichtig in der Geschichte der Jesuitenmission war das Projekt der Huronenmission[15] aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Kanada. Der oftmals als „Vater Kanadas" apostrophierte französische Entdecker und später erste kanadische Gouverneur Samuel de Champlain hatte hier das Konzept einer französisch-indianischen Handels- und Siedlungsgemeinschaft entworfen, die auf der Idee eines friedlichen Miteinander von Indianern und Kolonisten basierte. Die wenigen Franzosen in Kanada waren schlichtweg auf eine Zusammenarbeit mit

den Indianern angewiesen, und zur „Pazifikation und Domestikation" der Indianer schien der Weg über eine „friedliche Bekehrung" [16] am erfolgreichsten. Nicht etwa Menschenfreundlichkeit oder christliche Nächstenliebe wurden Champlain also zur Motivation für den Hilferuf an die Jesuiten, die ab 1625 die alleinige Missionsarbeit vor allem im Stamm der Huronen übernahmen, sondern pure Notwendigkeit. Die zunächst durchaus erfolgreiche Arbeit der Jesuiten sollte freilich schon bald in einem niederschmetternden Fiasko enden: Aufgerieben in den Konflikten um die neue Religion und in den ökonomisch-politischen Intrigen um den einträglichen Pelztierhandel, wurden die Huronen – und mit ihnen die Missionare – von den kriegerischen Irokesen vernichtend geschlagen.

Welche Katastrophe aber muß sich grundsätzlich zugetragen haben, „als der Indianerglaube an eine Welt der Nacht und der Macht der Träume" zusammenprallte mit der „jesuitischen Verkündigung des Christentums und eines Paradieses nach dem Tod"! Diese Vorstellung des Zusammenpralls zweier unvereinbarer Weltbilder, der unweigerlich zum tragischen Untergang eines ganzen Volkes führte, wurde zum Ausgangspunkt für einen modernen Roman um die Missionsthematik, der ebenfalls sehr erfolgreich verfilmt werden sollte, um *Brian Moores* „Black Robe" – „Schwarzrock" (1985) [17]. Moore, einer der wichtigsten katholischen Gegenwartsautoren [18], 1921 in Nordirland geboren, 1948 nach Kanada emigriert und seit einigen Jahren in Kalifornien ansässig, begibt sich in diesem Roman auf die Suche nach den historischen Spuren seiner zweiten Heimat.

Erzählt wird die Geschichte des jungen französischen Jesuitenpaters Paul Laforgue. Inspiriert durch die in seiner Jugendzeit gelesenen Berichte über den Jesuitenstaat in Paraguay und durch die nachmals berühmten „Relations" der ersten kanadischen Jesuitenmissionare, hatte er sich auf seinen ersten Einsatz in der Mission gründlichst vorbereitet, um „hier in fernen Landen Gottes Ruhm zu mehren" (56). Zusammen mit einem jungen Gehilfen wird er nun zu dem äußersten Vorposten der französisch-jesuitischen Mission geschickt, wo zwei Jesuiten zunächst harmonisch mit den Huronen zusammengelebt hatten. Vor allem durch das Ausbrechen von durch die Europäer eingeschleppten Epidemien droht das Projekt nun aber zu scheitern.

Idealistisch, von christlichem Missionseifer beseelt und mit den besten Vorsätzen begibt sich Laforgue, begleitet von einigen den Franzosen freundlich gesinnten Indianern, auf die gefahrenvolle Reise in die Wildnis, um nur allzubald zu spüren, wie schwierig sein Vorhaben würde. Seine europäische christliche Welt paßt nicht in diesen amerikanischen Kosmos: Schon sein Brevier, so heißt es früh, „wirkte hier fehl am Platze" (47). So kann er das ihm Angst einflößende Land nur als gottverlassenes „Land des Teufels" (115) verstehen, das allein durch das Evangelium zu retten wäre. Nur aus diesem Grund ist er bereit, die Strapazen dieses Unternehmens auf sich zu nehmen. Er weiß: „Alles was er tat, alles was er litt, tat und litt er als Jesuit und zur Ehre Gottes" (136f.).

Sein primär von Abenteuerlust getriebener Begleiter Daniel läßt sich dagegen auf diese fremde Welt und die fremden Menschen ein. Er hält Laforgue entgegen, diese „Wilden" seien doch bereits in ihrer eigenen Religion „wahrere Christen, als wir je sein werden" (116), und darum, so Daniel weiter, werdet „ihr sie nie zu eurer Lehre bekehren" (118). Mit dieser Prognose soll er recht behalten, denn später gibt auch einer der indianischen Begleiter Laforgue zu bedenken: „Wenn ihr gekommen seid, um uns zu ändern, seid ihr dumm. Wir kennen die Wahrheit" (201 f.). Und noch einmal zugespitzt: „Du und dein Volk seid nicht geeignet für unser Volk. Eure Wege sind nicht unsere Wege" (260).

Laforgue erreicht unter unsäglichen Mühen die Missionsstation, doch nur, um die dortige Katastrophe zu bezeugen. Die Indianer sind krank und schutzlos, einer der Jesuiten erschlagen, der andere stirbt in seinen Armen. Nur eine von den Indianern als Naturwunder gedeutete Sonnenfinsternis rettet ihn vor dem Martertod. Da gleichzeitig die Fieberepidemie zurückgeht, bitten ihn die Indianer um die Taufe. Laforgue ist sich darüber im klaren, daß von einer vorherigen katechetischen Unterweisung genausowenig die Rede sein kann wie von einem tatsächlichen christlichen Glauben; dennoch vollzieht er den Taufritus, vollends verunsichert über den Sinn dieser Handlung: „War das Gottes Wille? War das eine echte Taufe oder nur Hohn?" (264) Der Roman endet mit einem Gebet Laforgues, Gott möge diese Menschen verschonen.

Moores spannend verfaßter Roman, auch als packender Abenteuerroman in sich stimmig, zeichnet sich zunächst durch eine äußerst sorgsame Aufarbeitung historischer Quellen aus. Kaum ein Detail, das nicht belegbar wäre, kaum ein historischer Aspekt des Missionsprojekts, der nicht benannt würde. Außerdem versucht er, allen Charakteren Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jeden einzelnen in seiner Weltsicht mit Sympathie zu beschreiben. Keine Schwarzweißmalerei, sondern Einfühlung in das ernsthafte Missionsbestreben des jungen Jesuiten auf der einen Seite, der dennoch in eine völlig fremde Welt gerät, in der er deplaziert wirken muß. Daneben aber auch Einfühlung in das völlige Unverständnis der Indianer, die mit dem von außen an sie herangetragenen missionarischen Anliegen in ihrer Welt nichts anfangen können. Das absolute und unausweichliche Nichtverstehen zwischen den Jesuitenmissionaren und den Indianern rückt somit ins Zentrum.

Die tragischen Auswirkungen dieses Weltenzusammenpralls, also der im Roman mehrfach angedeutete Untergang des Huronenvolks, wird im Film, der sich an den Roman anschließt, noch deutlicher benannt. Moore selbst schrieb das Drehbuch zu dem vom australischen Erfolgsregisseur *Bruce Beresford* 1992 realisierten Film „Black Robe", der sich äußerst eng an die Vorlage hält. Wie bei „Mission" war das internationale Echo auf die Verfilmung eines solchen Themas erstaunlich positiv, lenkte das Interesse gleichzeitig noch einmal zurück auf den Roman. Eine wesentliche Änderung zeichnet den Film gegenüber seiner Vorlage

aus. Im Abspann wird die schriftliche Information eingeblendet, die Irokesen hätten den getauften Huronenstamm 15 Jahre später ausgerottet und die Jesuiten ihre dortige Missionsstation aufgegeben. Moores – historisch umstrittene – Deutung, die Mission habe also nicht nur die Identität, sondern zugleich die Verteidigungsfähigkeit und damit letztlich die reine Existenz der Indianer zerstört, wird hier unzweideutig formuliert, hebt aber das im Roman erreichte Spannungsgefüge in eine allzu deutliche Einseitigkeit auf.

Asien: Missionsprojekte in China und auf den Philippinen

Einer gänzlich anderen Problematik begegnete die Missionsarbeit der Jesuiten in Asien[19], wo der Orden – außer auf den Philippinen – im Gefolge der portugiesischen Handelsstützpunkte zeitweilig das Monopol über die katholische Missionstätigkeit besaß. Anders als auf dem amerikanischen Kontinent stieß man hier auf ausgesprochen hochzivilisierte Kulturkreise, die sich gegenüber der europäischen Kultur und Religion abzugrenzen verstanden. Nicht zuletzt durch die Vermittlung der Missionare wuchs im Europa der frühen Neuzeit eine China-Begeisterung, die indirekt auch in das Gedankengut der Aufklärung mündete: Das Wissen um die reale Existenz eines blühenden Monumentalreichs, das ohne einen christlichen Gott mit seiner eigenen Religion und Ethik auskam, begann, den universalen Geltungsanspruch des Christentums zu hinterfragen.

Drei riesige Territorien machten im 16. und 17. Jahrhundert das Wirkungsfeld der jesuitischen Missionare in Asien aus: Indien, untrennbar verbunden mit den großen Missionaren Franz Xaver (1506–1552) und Roberto de Nobili (1577–1656), China, wo Matteo Ricci (1552–1610) wirkte, und Japan, das erstmals 1549 von einem Missionar, ebenfalls Franz Xaver, betreten wurde, die missionarischen Aktivitäten aber nur wenige Jahrzehnte duldete und 1639 sämtliche Jesuiten auswies und die Christen hart verfolgte. Alle diese Ansätze sind von jenem Phänomen betroffen, das unter dem Stichwort „Ritenstreit" (1634–1742)[20] in die Historie einging: Anders als die Bettelorden erkannten die Jesuiten die Notwendigkeit, sich selbst möglichst weitgehend der Kultur und den Riten des Landes anzupassen und sich auch mit der dortigen Religion und Moral vertraut zu machen. Diese auch „Akkommodation" genannte Methode wurde dann jedoch erstmals 1707, endgültig 1742 in der Bulle „Ex quo singulari" Benedikts XIV. mit fatalen Konsequenzen für die gesamte Mission verworfen.

Brennpunkt des Ritenstreits war das Wirken der Jesuiten am kaiserlichen Hof in Peking, wo ihre technisch-wissenschaftlichen Fertigkeiten hoch geschätzt wurden, so daß einige von ihnen – beispielsweise der Kölner Jesuit Adam Schall von Bell (1592–1666) – bis in höchste Ämter aufstiegen. Unter ihnen befand sich auch der italienische Maler Giuseppe Castiglione (1715–1766), der am kaiserli-

chen Hof einen ganz eigenen Mischstil aus europäischem Rokoko und chinesischer Klassik schuf. Dieser jesuitische Maler wird nun zum Vorbild für den „Maler von Peking“[21], den Helden des gleichnamigen Romans des deutschen promovierten Sinologen und Schriftstellers *Tilman Spengler* (geb. 1947) aus dem Jahr 1993.

Die Grundidee dieses vielbeachteten Romans ist bestechend: Der junge Maler Lazzo wird einundzwanzigjährig im Auftrag der Jesuiten nach China geschickt, um einen Geheimauftrag zu erfüllen. Ziel der Jesuiten dort ist die möglichst schnelle und umfassende Missionierung, denn „jeder ungetaufte Chinese ist ein möglicher Soldat der Mächte der Finsternis“ (87), so der an der Militärsprache des Ordensgründers geschulte Jesuitenprovinzial. Mission aber, so erfährt Lazzo, ist ja „nicht nur Einsicht in das Naheliegende, sondern immer auch Politik, ist Nachgeben und Durchsetzen, ist die Bewegung von Streitmächten auf der Landkarte unseres Herrn“ (82). Ziel der Jesuitenmission ist daher – im Gegensatz zur rivalisierenden Missionspraxis der Dominikaner, so Spengler historisch korrekt – die Bekehrung der „Spitzen der Gesellschaft“ (136), konkret: des Kaisers selbst. Dieser schätzt die in den Wissenschaften versierten Jesuiten durchaus. Warum?

> Nun, am „meisten schätze ich an eurem Orden die Disziplin … Ein einheitliches Auftreten, der straffsten Hierarchie unterworfen, ein einheitliches Denken, das sich aus wenigen zentralen Prinzipien ableiten läßt, ein einheitliches Erscheinungsbild, das die jüngeren kaum von den älteren unterscheidbar macht. Nur wenn diese drei Forderungen erfüllt sind: Haltung, Denken und Erscheinung in sofort wiedererkennbaren Formen, lassen sich große Strategien durchsetzen“ (117).

Was aber kann all das mit ihm, dem Maler, zu tun haben? rätselt Lazzo. Nun, in der „Malerei dieses Landes“, so der Provinzial weiter, „existieren viele Perspektiven“. Die europäische Malerei dagegen kennt die „Zentralperspektive“, also eine „Gesichtsachse, die uns erschließt, daß es nur einen möglichen Blickpunkt gibt“. Entscheidend nun: Dieser Grundunterschied in der Malerei spiegle sich in der Religion. Der Polyperspektivität der Chinesen entspreche ihre Verehrung zahlreicher Götter, der christlichen Monoperspektive freilich einzig der Monotheismus: „So wie es nur einen Gott gibt, gibt es auch nur eine Zentralperspektive. Fehlt die Perspektive, so fehlt Gott“ (89). Das also wird von Lazzo erwartet: Er soll den Chinesen die Zentralperspektive in der Malerei beibringen, um somit die unumgängliche Voraussetzung für die christliche Mission zu schaffen.

Tatsächlich gelangt Lazzo an den kaiserlichen Hof, verfängt sich dort aber in amourösen Verstrickungen, künstlerischen Disputationen und politischen Machtintrigen. Am Ende des Romans hat nicht er den Chinesen seine Sichtweise beigebracht, sondern sie ihm die ihrige. Und das gleich doppelt: künstlerisch – denn die europäische „Technik habe er schon lange aufgegeben“ (190), wie wir erfahren –, aber auch theologisch. Schließlich, so Lazzo im Rückblick, „bleibe ich Gottes Kind, ganz gleich, welche Perspektive ich anlege“ (197). So legt er seinen christlichen Namen ab und nimmt – seinen historischen Vorbildern entsprechend

– den chinesischen Namen Yang Man-shih an. Damit geht ein so tiefgreifender Identitätswandel des Europäers einher, daß er letztlich bilanziert: „Hatte ich wirklich die Mission verraten, wie man mir vorwarf? Schon die Frage schien mir in eine Welt zu gehören, zu der ich mich seit langem nicht mehr zählte" (195).

Wie vor allem bei Döblin und Moore wird also auch von Spengler der Zusammenprall zweier unvereinbarer Welten geschildert, die sich hier schon im Romanaufbau selbst nachweisen lassen: In regelmäßiger Folge schildern die Kapitel einerseits das Geschick des Europäers Lazzo, andererseits die – an keine festen Romanfiguren gebundene – Situation in China. Bis zum Ende bleiben beide „Perspektiven" unverbunden nebeneinander bestehen. Anders als in Amerika führt der Zusammenprall der zwei Welten hier freilich nicht zum Untergang der Urbevölkerung des „Missionsgebiets", im Gegenteil: Die Missionare werden zum beliebig für seine Interessen eingesetzten Spielball des Kaisers. Nicht sie führen hier Regie, sondern er allein, so daß sie konsequenterweise nach dem Spiel ihrer Rollen von der fremden Bühne abtreten müssen.

Der Zusammenhang von perspektivischem Denken und Monotheismus – eine faszinierende Grundidee in diesem auf gründlichen Recherchen des Sinologen Spengler basierenden Romans, in dem das Scheitern der jesuitischen Chinamission brillant nachgezeichnet wird, so scheint es. Leider darf aber nicht übersehen werden, daß der Roman diese Basisidee als ein Motiv neben einigen anderen literarisch nur unbefriedigend umsetzt. Gerade deshalb ist das Kritikerecho in seltener Einmütigkeit fast durchweg negativ: zu wenig emotionale Ausgestaltung und psychologische Plausibilität, zu wenig dramaturgische Gesamtkonzeption, zu oberflächliche Handlungsführung. Selbstironisch hatte Spengler bereits einem Charakter eines früheren Romans eine treffende Beschreibung auch dieses Werkes in den Mund gelegt: Es erinnert „eher an eine lockere Fortsetzungsgeschichte als an einen strengen Roman"[22]. Sicherlich ist auch diese Romanform poetologisch durchdacht, das Ergebnis bleibt aber literarisch umstritten.

Aus größter Distanz schließlich nimmt ein weiterer bekannter Gegenwartsautor Deutschlands, *Bodo Kirchhoff* (geb. 1948), das Thema der jesuitischen Asienmission in seinem bis dato wichtigsten Roman, dem äußerst erfolgreichen „Infanta" von 1990[23], auf. Der Roman spielt auf den Philippinen im Revolutionsjahr 1986 und schlägt damit die Brücke hin zur aktuellen Gegenwart eines von der Geschichte der Mission maßgeblich geprägten Landes, das nicht zufällig als einziges asiatisches Land einen mehrheitlich katholischen Bevölkerungsanteil (von zirka 85 Prozent) aufweist. Hauptfiguren dieses Romans, der sich auf dem Hintergrund der dramatischen politischen Ereignisse um die Liebesgeschichte zwischen dem deutschen Dressman Kurt Lukas und der einheimischen Waise Mayla entspannt, sind fünf alte Jesuiten, Missionare im Ruhestand. Diese Missionspensionäre dürfen durchaus auch als symbolische Figuren verstanden werden, gehört doch ihr explizit missionarisches Wirken der Vergangenheit an.

Dringlichere Aufgabe der Kirche ist vielmehr der politische Kampf gegen Diktatur und Armut, den der exilierte Jesuitenpater Gregorio und der Bischof der fiktiven, dem Roman seinen Titel gebenden Stadt Infanta verkörpern. Kirchhoff betont diese besondere politische Rolle der philippinischen Kirche durchaus: „Amtsmißbrauch und Predigten Gregorios hatten ihn um seine Wiederwahl gebracht" (38), heißt es von einem Gouverneur.

Die durchweg in ihren menschlichen Schwächen und Marotten sympathisch gezeichneten alten Jesuiten haben als Missionare ausgedient; vielmehr übernimmt Mayla, die einheimische Frau, selbst Verantwortung für die Geschicke ihres Landes. Wie Wilhelm Gussmann, der missionarisch erfolgreichste Jesuit – „am Ende kamen über eintausendfünfhundert Taufen auf sein Konto" (154), heißt es mit ironischem Unterton –, aus heimlicher Liebe zu Mayla die Missionsstation verlassen und sein Priesteramt niedergelegt hatte, so wird am Ende des Romans auch der Novize Augustin die Arbeit der Alten nicht weiterführen und möglicherweise – das offene Ende deutet dies nur an – an Maylas Seite leben.

Jesuitenmission – Von der Faszination des Fremden

Die südamerikanischen Jesuitenreduktionen in den Werken Döblins, Bolts und Hochwälders, die nordamerikanische Huronenmission bei Brian Moore, schließlich die Asienmission bei Spengler und Kirchhoff – der Befund unserer literarischen Streifzüge überrascht: Alle großen Missionsterritorien der Jesuiten in der frühen Neuzeit tauchen als Motiv auf. Daß dabei ausgerechnet der Jesuitenorden die Aufmerksamkeit der Schriftsteller reizte, entspricht durchaus dessen herausragender Bedeutung in der Geschichte der katholischen Mission, welche ja vor allem im 17. und 18. Jahrhundert zu den zentralen Aufgabenfeldern des Ordens zählte. Gerade die Jesuiten haben im Feld der außereuropäischen Mission immer wieder höchst eigengeprägte, originelle missionarische Projekte, Methoden und Persönlichkeiten hervorgebracht.

Im resümierenden Blick auf die behandelten literarischen Werke ist allerdings gewiß zuzugeben: Das Thema Mission steht für die Literaten nicht stets im Zentrum, ist bisweilen nur ein Motiv unter vielen. Bei Kirchhoff, Moore und Spengler etwa macht – grob zusammengefaßt – eine Liebesgeschichte die Haupthandlung aus. So unterschiedlich und schwer vergleichbar die besprochenen Beispiele auch sind, ein bemerkenswerter Charakterzug ist ihnen jedoch allen gemeinsam: Die Jesuiten werden durchweg mit wohlwollender Sympathie dargestellt, ihre ungewöhnlichen Missionsprojekte, die trotz massiver Unzulänglichkeiten und vielfachen Scheiterns eine oppositionelle, utopische Kraft ausstrahlen, reizen die Phantasie und Neugier der Literaten, die sich auf der Basis außergewöhnlich fundierter historischer Kenntnisse kritisch und fair damit auseinandersetzen.

Mit der Wahl des historischen Stoffs der Jesuitenmission bewegen sich die genannten Schriftsteller offensichtlich im Spannungsfeld zweier aufeinander bezogener Strömungen: Sie verlassen zum einen den ihnen eigenen Kulturkreis Europas, sei es aus Abscheu vor den Ausgeburten eines Europa, wie es sich in der nationalsozialistischen Diktatur darstellt – so Döblin und Hochwälder –, oder sei es aus einer gewissen Europamüdigkeit bei gleichzeitiger Faszination des Exotischen, Fremden – so bei den Autoren der 80er und der frühen 90er Jahre. Nicht von ungefähr machte sich auch gerade Bodo Kirchhoff indirekt zum Sprachrohr jener Europamüdigkeit, des Überdrusses an „der Wüste des Banalen“ [24] im reichen Europa, das seinen Schriftstellern keinen Stoff mehr biete.

Umgekehrt bietet aber diese Hinwendung zu fremden Welten eine Gelegenheit für jene meist selbst nicht mehr christlichen, aber der christlichen Kultur entstammenden Autoren, sich mit dem Christentum, der eigenen Zivilisation und Geschichte aus der Außenperspektive der Missionierten auseinanderzusetzen. Daß sie diesen Versuch aus offensichtlich profunder Kenntnis der fremden Kulturen heraus wagen, macht die Texte um so lesenswerter.

ANMERKUNGEN

[1] A. Döblin, Der blaue Tiger. Amazonas: 2. T. (München 1991) 16.

[2] In d. v. W. Muschg hg. Werkausg. (Freiburg 1963) fehlte d. kurze 3. Teil der Triologie, dessen – v. Döblin bewußt konzipierten – Sprung ins 20. Jh. d. Hg. als Bruch empfunden hatte. Dieser Eingriff wurde in der neuen Werkausg. (Freiburg 1988) u. d. hier verwendeten Tbausg. rückgängig gemacht.

[3] Beisp. aus d. Lit. d. 18./19. Jh.: J. A. Doyle, Der Jesuitenorden in d. Sicht dt. Dichter, in dieser Z. 196 (1987) 279–282.

[4] H. Gründer, Welteroberung u. Chrtum. Ein Hb. z. Gesch. d. Neuzeit (Gütersloh 1992) 123–154; Conquista u. Evangelisation, hg. v. M. Sievernich u. a. (Mainz 1992) 413–429.

[5] Bartolomé de Las Casas, hg. v. J. Meier, A. Langenhorst (Frankfurt 1992).

[6] J. Meier, in: Wem gehört Lateinam.?, hg. v. dems. (Freiburg 1990) 59–79.

[7] Selbstporträt, in: Schr. zu Leben u. Werk (Werke, Bd. 24, Freiburg 1986) 243.

[8] Schicksalsreise. Bericht u. Bekenntnis. Flucht u. Exil 1940–1948 (München 1986) 246.

[9] Im Dezember 1941 schrieb er eine unveröff. gebl. Fassung „Die Jesuiten in Paraguay“, 1942 d. heut. Version. Hier verwendete Ausg. Stuttgart 1987. Uraufführung 24. 3. 1943 in Biel (Schweiz), Erstausg. Zürich 1947; mehrere Übers. u. a. in Lateinam.

[10] Als hist. Lektüre Hochwälders werden gen.: R. Fülöp-Miller, Macht u. Geheimnis d. Jesuiten (Berlin 1929) u. d. Loyola-Drama „Gottes General“ v. Th. Csokor (W. Bortenschlager, Der Dramatiker F. Hochwälder, Innsbruck 1979, 54).

[11] F. Becker, Die pol. Machtstellung d. Jesuiten im 18. Jh. (Köln 1980), bes. 167.

[12] W. Barzel SJ kritisierte die Darst. d. Jesuiten, weil psychol. unwahrscheinl., in dieser Zs. 142 (1948) 231–233.

[13] Padre Antonio Vieira, Die Predigt d. hl. Antonius an d. Fische, hg. v. H. Loetscher (Zürich 1966).

[14] E. Cardenal, Das poet. Werk, Bd. 7 (Wuppertal 1987) 61–69.

[15] Gründer 155–174; R. Nebel, Die Huronenmission in Kanada nach d. „Relations des Jésuites de la Nouvelle-France“ (1632–1673) (Bamberg 1991). [16] Gründer 160. [17] Zürich 1989; zit. 11.

[18] G. Langenhorst, Transformationen d. „kath. Romans“. Brian Moore u. David Lodge, in dieser Zs. 211 (1993) 464–476.

[19] Gründer 210–312; East meets West. The Jesuits in China 1582–1773, hg. v. E. Ronan, B. B. C. Oh (Chicago 1988).

[20] Gründer 270. [21] T. Spengler, Der Maler v. Peking (Reinbek 1993).

[22] Ders., Lenins Hirn (Reinbek 1991) 246. [23] B. Kirchhoff, Infanta (Frankfurt [1]1990, [5]1991).

[24] B. Kirchhoff, Das Schreiben: ein Sturz, in: Die Zeit 6. 11. 1992.

Manfred Entrich OP

Glaubensverkündigung auf den Straßen des Lebens

Zur Krise der Verkündigung

Die Spatzen pfeifen es von den Dächern: Die Kirche leidet unter Personalnot. Der zahlenmäßig starke Rückgang von Bewerbern zum Priesteramt zeigt Wirkung, nicht nur im Studium der Theologie, sondern auch in den Gemeinden. Die geringer werdende Nachfrage zum Theologiestudium fördert auf seiten des Staates Überlegungen, ob alle theologischen Fakultäten in vollem Umfang den Lehrbetrieb aufrechterhalten müssen. Die Frage, wo und in welchem Fach finanziell und personell Einsparungen vorgenommen werden können, steht auf jeder Tagesordnung. Werden die Finanzen gekürzt, zwingt das zur Konzentration auf das unverzichtbar Notwendige. Pastoralpraktische Angebote geraten in der Universität schnell in die Gefahr, zugunsten der theologischen Kernfächer an den Rand gedrängt zu werden. Man vertröstet sich damit, diese Art praktisch-theologischer Lehrveranstaltungen in die unmittelbare Berufsvorbereitung (Pastoraljahr) zu verlagern. Sich einüben in ein zeugnishaftes Sprechen, in die Verkündigungsaufgabe der Kirche, wird an das Ende des Studiums verlagert, dies auch unter der nicht ausgesprochenen Überzeugung: Praxis – also auch Verkündigungspraxis – „das kann man schon irgendwie". Die praktische Ausbildung zur Verkündigung gerät zwischen die Mühlsteine eines stark theoretisch gewichteten Studiums und einer unmittelbar bevorstehenden Praxis. Neben dem „Vielen", was noch kurz vor Einstieg in die Praxis erworben werden soll, wird der Priesteramtskandidat wegen der Kürze der Zeit mit vielen guten Ratschlägen, einigen Einsichten in die Homiletik (Predigtlehre) und geringer Übung in seinen Verkündigungsalltag entlassen.

Ein Problem nur für Priesteramtskandidaten und deren theologische Ausbildungsordnung? Gewiß nicht! Vielmehr gilt es, aus der problematischen Ausbildungssituation und der spürbaren Personalnot in den Gemeinden jenen Anstoß wahrzunehmen, den vielleicht Gottes Geist selbst durch leidvolle Umstände seiner Kirche gibt. So kann man mit Fug und Recht theologisch gründlich bedacht die Frage stellen, wer wann und wo den Verkündigungsauftrag der Kirche wahrnehmen darf. Ist nicht vielleicht auch die Stunde gekommen zu fragen, ob sich auf Dauer noch genügend Christinnen und Christen bereit finden und befähigt sind, den Dienst am Wort mit zu übernehmen? Studien- und Zulassungsordnung zu kirchlich beauftragter Verkündigung werden zum Gemeindeanliegen und -problem.

Ausbildung

Zur Verkündigung befähigt sind allemal mehr als dazu beauftragt. Die Befähigung zur Verkündigung ergibt sich unter anderem aus dem Studium der Theologie, einer entsprechenden praktischen Ausbildung und nicht zuletzt auch durch die gläubige Gestaltung des eigenen Lebens. Die Kirche setzt in ihrer Grundordnung die Bedingungen fest, unter denen kirchliche Verkündigung stattzufinden hat und wem sie zusteht. Die angemessene Durchführung des Verkündigungsauftrags gerät zunehmend in eine Spannung zwischen Zuständigkeit und Verpflichtung einerseits sowie Personalnot und Aufgabenhäufung andererseits. Immer häufiger werden Ausnahmeerlaubnisse erteilt, die sich auf begrenzte pastorale Felder beziehen. In der Kinder- und Jugendpastoral übernehmen Laientheologinnen und -theologen den Verkündigungsauftrag. Beerdigungs- und Krankengottesdienste können zunehmend nicht mehr von Priestern wahrgenommen werden. Theologinnen und Theologen übernehmen als Laien die Verkündigung. Die Personalnot führt häufig zur Beauftragung, den Predigtdienst in speziellen pastoralen Situationen wahrzunehmen. Daß dabei vielfach die Praxis der Beauftragung vorausgeht, ist gemeinhin bekannt. In den beschriebenen Notsituationen wie in den Fällen „stiller Praxis" wird eine Frage selten gestellt: Auf welche Weise haben Theologinnen und Theologen, Laienmitarbeiterinnen und Laienmitarbeiter eine Ausbildung zum zeugnishaften Sprechen in der Verkündigung erhalten? Wie steht es um die (homiletische) Kompetenz, um die Wortfähigkeit? Es kann nicht sein, daß nur notstopfend auf Notsituationen reagiert wird. Predigen ist nicht nur eine Sache des Mutes, sondern auch, ja in erster Linie des Vermögens. Die Kirche muß ein Interesse daran haben, über den Kreis der Priesteramtskandidaten hinaus Theologinnen und Theologen zur Verkündigung im kirchlichen Dienst auszubilden.

Alle Fähigkeiten des Menschen, auch dessen kommunikative Möglichkeiten, brauchen in ihrer Einübung Zeit. Die Ausbildung zur Predigt gehört sicher nicht erst an das Ende des Studiums. Sprachliche Formung und praktische Umsetzung theologischer Inhalte wollen über einen längeren Zeitraum eingeübt sein. Ein „Irgendwie lernt man alles in der Praxis" kann nicht befriedigen. Es darf nicht sein, daß ein Theologiestudium unauffällig mit angemessenem Notenstand durchlaufen wird, um am Ende des Studiums feststellen zu müssen, daß die sprachliche und damit zumindest auch andeutungsweise die spirituell-kommunikative Kompetenz nicht entfaltet wurde. Es kann vorkommen, daß man erst im Pastoraljahr feststellt, wie wenig ein Kandidat gelernt hat, über seinen Glauben angemessen Rechenschaft zu geben. Dies gilt sicher für Priesteramtskandidaten im gleichen Maß wie für Laientheologinnen und Laientheologen. Eine in das Studium eingefügte Werkwoche oder das mehr oder weniger regelmäßige Spiritualgespräch ersetzen nicht eine durchgängige, immer wieder reflektierte Ausbil-

dung. Verkündigung verlangt die Fähigkeit auf seiten derer, die diesen Auftrag wahrnehmen, mit sich selbst ins Gespräch zu kommen, das heißt auch, zu erkennen, was an Licht und Schatten in ihnen ist. Die Verkündigung lebt nicht zuletzt auch von der Fähigkeit des einzelnen, sein Leben mit ins Wort einzubringen. Diese Prozesse brauchen Zeit, spirituelle Begleitung und nicht zuletzt fachliche Hilfen.

Studentinnen und Studenten lernen viel über den Glauben. Aneignung von Wissen gehört selbstverständlich zu einem theologischen Studium. Dennoch, es besteht die Gefahr, das Studium als ein „Sich kundig machen über" zu betreiben, also über Gott, über den Menschen, über die Kirche zu sprechen[1]. Der Einstieg in das verkündigungsrelevante Sprechen geschieht aber gerade im Übersteigen dieser „Über"-Rede. Erschreckend schnell kommt es durch die Berufspraxis zu der Erfahrung, daß eine Gemeinde nicht hören will, wie über etwas geredet wird, sondern von den Glaubenserfahrungen des Predigers/der Predigerin Hilfen für den eigenen Glaubensvollzug erwartet. Verkündigung lebt immer vom konkreten Lebenszeugnis mit. Manche Predigt in den ersten Berufsjahren findet nur zögerlich ihre Gestalt und irrt gewissermaßen ständig zwischen einer Art theologischem Festvortrag und persönlich-religiös-intimer Äußerung hin und her.

Die Sprachgestalt kirchlicher Verkündigung verlangt deutlich mehrfache Fähigkeiten. Die Predigt soll in der Sache theologisch stimmig sein, sie soll die Gemeindesituation angemessen berücksichtigen; die geistliche Dimension, das für den Alltag helfende Lebenswort gehört genauso dazu wie der behutsame Durchblick auf die geistliche Lebensgestaltung des Predigers/der Predigerin. Die wenigen Stichworte genügen, um deutlich zu machen, daß Ausbildung zur Predigt viel Zeit braucht. Zeit, die den Raum öffnet, spirituelle Prozesse, theologische Reflexionen und psychologische Nachdenklichkeiten freizusetzen. Mit Patentrezepten ist niemandem geholfen. In all dem Elend nicht erfolgter Ausbildung zur Predigt wird dann Schnellhilfe von der Rhetorik erwartet. Abgesehen davon, daß dieser wertvollen Hilfe nur die sparsame Bedeutung einer Notration zukommt, bleibt auch die bittere Erkenntnis, daß man eine Gemeinde nicht von etwas überzeugen kann, von dem man selbst nicht berührt ist. Rhetorik und Sprechausbildung werden dann meist ungewollt degradiert zur reinen Verkaufstechnik[2]. Homiletik im Pastoraljahr und in der Berufseinführungsphase gestaltet sich dann zum letzten Versuch, theologische Verkündigung zu erlernen, bevor die Praxis erbarmungslos zuschlägt. Zeit zur Nachdenklichkeit besteht dann nicht mehr.

Die Gemeinden haben ein Recht zur Nachfrage, ob die, die ihnen das Wort des Lebens zu sagen haben, Zeit genug hatten, um diese Fähigkeit zu erwerben. Gemeinden dürfen erwarten, daß Predigerinnen und Prediger das Wort nicht nur erlernt, sondern auch erlebt haben.

Formung

Die Predigterlaubnis in der sonntäglichen Eucharistiefeier ist nach kirchlicher Ordnung dem Priester vorbehalten. Damit ist der Adressatenkreis umschrieben und eine zeitnotwendige Aufgabe wenigen und oft überlasteten Predigern vorbehalten. Die Formung zur Predigt verlangt den Mut, im Verkündigen den Einblick in das eigene Leben zuzulassen. Predigtversuche setzen oft spirituelle Erfahrungen frei. Es braucht also fachliche Begleitung, sowohl im spirituellen wie im eigentlichen Fachbereich „Homiletik", um den Studentinnen und Studenten in allen Stufen und Phasen der Ausbildung eine verläßliche Reflexion zu ermöglichen[3]. Es ist sinnvoll, in den ersten Semestern deutlich der Sprecherziehung und der rhetorischen Arbeit genügend Raum zu geben. Es ist die Phase, in der Stimmprobleme frühzeitig erkannt und bearbeitet werden können. Nachlässigkeiten in diesem Bereich führen vielfach in Gemeinden trotz theologisch gut gewichteter Ansprachen zu einem deutlichen Ungenügen bei den Hörerinnen und Hörern. Stümperhafte Sprechtechnik und verkommene Sprachgestalt, das kann eine theologische Perspektive durchaus verdunkeln.

Spirituelle Lebensgestaltung und Arbeit in der Verkündigung sind immer aufeinander bezogen. Freude und Gelassenheit können die Früchte einer kontinuierlichen Einübung in die Verkündigung sein. Wissenschaft und Praxis, Theologie und Spiritualität, Rhetorik und Homiletik, das alles muß sich nicht aneinander reiben, sich gegenseitig ausschließen oder in der Kürze einer Ausbildungsphase sich gegenseitig behindernd im Wege stehen. Die Gemeinden haben ein Recht auf eine in das Gesamtstudium integrierte Predigtausbildung. Gelingt dies nicht, bleibt den Gläubigen oft nur ein Hauch von Traurigkeit oder nackter Ärger, wenn ansprechende Predigtentwürfe in desolatem Sprachgewand angeboten werden. Die Formung zur Predigt kann eben nicht durch die Beauftragung ersetzt werden, sie geht ihr voraus. Was hier gesagt ist, gilt für Priesteramtskandidaten wie für Theologinnen und Theologen, die nicht geweiht, aber dennoch gesandt sind, in den Gemeinden das Glaubenswort zur Sprache zu bringen.

Es mag die Not sein, die den Weg zur erweiterten Verkündigungsbeauftragung ebnet. Seelsorgskräfte kommen im Predigtdienst zum Einsatz, die vorher keine Chance sahen und sie wohl auch nicht hatten, gründlich auf diesen Dienst vorbereitet zu werden. Deshalb ist es ein guter Schritt, wenn die Erzdiözese München den Verkündigungsdienst für Theologinnen und Theologen öffnet. Das Wissen um die Notwendigkeit, das Verkündigungswerk sicherzustellen (z.B. bei Beerdigungs-, Kinder- und Jugendgottesdienst, Wallfahrts- und Krankengottesdienst), führt hier zu der Einsicht, eine offizielle Möglichkeit zur Verkündigung für Laientheologinnen und Laientheologen zu schaffen, dies aber an den Nachweis auch der entsprechenden Ausbildung zu binden. Was durch die Personalnot Gestalt gewinnt, kann zur Freude der Gemeinde werden. Der Verkündigungsdienst und

die damit auch gegebene Last wird auf mehrere Schultern verteilt. Er wird ernst genommen, so ernst, daß der Nachweis von Ausbildung erbracht werden muß, keine selbsternannte Zuständigkeit. Die Gemeinde hat ein Recht auf gut ausgebildete Verkündigerinnen und Verkündiger. Daß sich diese kontrollierte Öffnung zur Erlaubnis der Verkündigung nicht einfach auf die Eucharistiefeier am Sonntag bezieht, gilt es korrekterweise zu vermerken und theologisch zu gewichten.

Verkündigung ist der Ernstfall der Theologie in einer Gemeinde. Überspitzt läßt es sich vielleicht so formulieren, wie es ein Pastoraltheologe unlängst im kleinen Kreis sagte: „Die Verkündigung stand am Beginn unserer Christentumsgeschichte. Verkündigung des Glaubens ist das Ziel aller Theologie. Praktische Theologie hat es mit dem Leben, mit der Praxis des Lebens zu tun. Sie ist damit das Kernfach, von dem Gemeinde und Kirche her Gestalt gewinnen können. Alle anderen Fächer sind also Hilfen zum Leben." Eine ironische Bemerkung im privaten und kleinen Kreis? Sicher überspitzt, zeigt sie aber doch etwas von dem, was die Befähigung zur Verkündigung eigentlich sein will, Wissenschaft zum Leben, zum Leben des Glaubens[4].

Stimmungen

Trostlosigkeit begleitet das kirchliche Klima. Man gewinnt den Eindruck, dem Leib der Kirche mache ein schleichender Krebs den Garaus. Lautes Klagen und stilles Leiden über schwindenden Glaubenssinn durchziehen nicht wenige offizielle und offiziöse Verlautbarungen zur Standortbestimmung in der Bundesrepublik Deutschland. Dabei werden Ursachen und Verursachende ausgemacht: der Zeitgeist, die sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen, die anfragenden Prozesse einer zweiten Aufklärung, ein allgemeiner Werteschwund ... Nicht selten wird die Hilflosigkeit in der Benennung solcher Gründe noch gesteigert. Nicht nur äußere Bedrängnisse machen der Kirche zu schaffen, sondern auch mitverursachende Gründe im Bereich der Kirche selbst. Die Frage nach dem Verkündigungsdienst von Laien im kirchlichen Dienst (Theologinnen und Theologen!) hat große Bereiche einer ganzen Berufsgruppe in Resignation und Ängstlichkeit geführt. Das ist besonders bedauerlich, weil die theologisch verantwortete Rede über den Glauben von immer weniger Menschen in den Gemeinden mitgetragen wird. Ist der Priestermangel erst einmal so groß geworden, daß ein Pfarrer wie selbstverständlich mehrere Pfarreien zu leiten hat, dann fällt es nicht schwer sich vorzustellen, er eile sozusagen Sonntag um Sonntag durch die Gemeinden, um den Predigtdienst zu versehen. Hier muß es zu physischen und geistlichen Überforderungen kommen. Der Predigtdienst nimmt Schaden. Beziehungen zwischen Verkünder und Gemeinde entstehen nur noch schwer. Unter den vielen Aufgaben, die ein Priester wahrnehmen soll, wird er für die Predigt-

vorbereitung nicht mehr die Zeit finden, die dem theologischen und geistlichen Umgang mit dem Wort Gottes entspräche. Vieles ist dann atemlos vorbereitet. Die Zuhörer und Zuhörerinnen in den Gemeinden werden den Mangel an Vorbereitung deutlich wahrnehmen.

Selbstverständlich gibt es Ausnahmen, und sie sollen dankbar erwähnt bleiben. Dennoch: Kinder- und Jugendmessen, spezielle nichteucharistische Zielgruppengottesdienste werden aus der Not heraus in zunehmendem Maß von Laien gestaltet. Dies natürlich immer inklusive der Predigt. Es gilt dankbar zu sein, daß sich Menschen dafür bereithalten[5]. Daß dies oft in dem hier beschriebenen Sinn unprofessionell geschieht, kann aber nur vordergründig zufriedenstellen. So erstaunenswert die Kreativität und die Einsatzfreude sind, mit der diese Dienste angegangen werden, so sehr erschreckt es zu sehen, wie wenig Hinführung und Formung gegeben wird, um einen angemessenen Dienst zu ermöglichen. Hier zeigen sich neue Aufgaben in der Reflexion über pastorale Konzepte, seelsorgliche Gestaltung und personale Einsatzpläne. Ein Predigtdienst ohne Beauftragung seitens der Kirche darf es auf Dauer nicht geben. Selbsternannte Autorisierung verzichtet auf ein grundtheologisches Moment: die Berufung zum Dienst an der Gemeinde durch die Kirche. Für alle Verantwortlichen aber muß dann wohl gelten, entschiedener Räume durch Beauftragung zu ermöglichen, in denen ausgebildete Predigerinnen und Prediger den Dienst an und in der Gemeinde wahrnehmen dürfen und können. In Würdigung mancher theologischer Vorbehalte wäre eine deutliche Erweiterung der Möglichkeiten zur beauftragten Verkündigung vonnöten. Die Kirche wird letztlich die Beauftragung zum Glaubenszeugnis in der Gemeinde durch Theologinnen und Theologen nicht entbehren können – um der Gemeinden willen[6].

Wünsche

Man kann diskutieren und lamentieren darüber, daß Predigterlaubnisse so zögerlich und begrenzt zugestanden werden. Wichtiger aber erscheint es, Orte in der Gemeinde, Anlässe und Gemeindebegegnungen zu entdecken, in denen Verkündigung schon jetzt möglich und beauftragte Verkündigung auf Dauer notwendig wird. Die Reduzierung der Verkündigung auf die vier Wände der Kirche führt oft ungewollt zu einer Art „Bunkermentalität". Der dringende Wunsch ginge also dahin, für die Glaubensvermittlung in der Diözese eine Anzahl von Laientheologinnen und Laientheologen zu motivieren, neue Räume der Verkündigung zu erspüren und diese Verkündigung auch in die Tat umzusetzen. Es gilt also, Straßenplätze, Arbeits- und Wohnorte aufzusuchen, um dort Menschen zu treffen, die den Weg in die Kirche sicher schon lange nicht mehr finden. Mit diesen 90 Prozent nicht mehr mit der Verkündigung in der Sonntagspredigt Konfrontierten ins

Gespräch zu kommen, gilt es anzugehen. Dort im zwischenmenschlichen Gespräch, im Anteilnehmen am Leben auch einmal behutsam das gläubig verkündete Wort zu sagen, setzt sehr viel an Formung und Gespür für die Lebensprobleme der Menschen voraus.

Es braucht eine sensible und einfühlende theologische Denkstruktur auf seiten derer, die diesen Verkündigungsdienst leisten sollen. Es geht nicht um evangelisierende Hauruckmethoden und auch nicht um den plattwalzenden Missionsanspruch, der die Lebenswerte der Menschen mißachtet. Deutlich aber ist notwendig, den vielen, die nicht mehr von der Kirche berührt sind, in kirchlich beauftragter Weise zum Gespräch zur Verfügung zu stehen. Verkündigung ist nicht nur Predigt im Gottesdienst. Immer weniger Menschen hören das verkündigte Wort am Sonntag. Der Weg zu Gottes Wort ist lang geworden, sehr lang, für einige zu lang. Aus einer erweiterten, aber gewollten und geformten Verkündigungspraxis heraus könnten Erfahrungen freigesetzt werden, auf die auch eine Gemeinde nicht verzichten kann. Erfahrungen solcher Art machen die Verkünderin und den Verkünder zu erfahrenen Theologinnen und Theologen. Es braucht den Kompetenzerwerb auf den Straßen des Lebens und nicht nur in den Mauern der Kirche[7]. Daß diese Erfahrungen dann auch ihren Platz in der sonntäglichen Eucharistiefeier der Gemeinde finden müssen, versteht sich fast von selbst. Hierfür sind Voraussetzungen zu schaffen.

Die Ausbildung zur Verkündigung gehört in angemessener Weise in jede Phase des theologischen Studiums hinein. Sie umfaßt Frauen und Männer, die sich auf den gemeindlichen Dienst vorbereiten. Gelingt es nicht – durchaus auf der Grundlage kirchlicher Ordnungen –, zu einer breiter und differenzierter angelegten Ermöglichung im Verkündigungsdienst zu kommen, wird die Verkündigung unter den noch waltenden Umständen Schaden nehmen. Die Reduzierung der Verkündigung auf den Sonntagsgottesdienst bekommt der Predigt nicht. Eine Sonntagspredigt braucht geradezu den Stoff der Erfahrungen aus den vielen kleinen und großen erprobten Möglichkeiten der Glaubensverkündigung. Orte und Gelegenheiten, vom Glauben zu sprechen, gibt es so viele, wie Lebenssituationen des Menschen denkbar sind. Es wäre zu wünschen, daß in einer Gemeinde ernsthaft einmal darüber nachgedacht werden kann, wie Menschen außerhalb des Kirchenraums angesprochen werden können. Diese Art Ansprache ist zutiefst Verkündigungsdienst der Kirche. Formung und Ausbildung sowie Reflexion über die gemachten Erfahrungen sind notwendig.

Es könnte mehr als eine Vision sein, es könnte Realität werden: Eine Kultur der Verkündigung wieder aus der unmittelbaren Begegnung mit Menschen zu formen, die den direkten Kontakt zur Kirche vielleicht verloren oder noch nie besessen haben. Hier könnte die Frage, wer den Verkündigungsdienst in einer Gemeinde zu leisten hat, einen neuen und interessanten Horizont vermittelt bekommen. Beauftragung und Befähigung sind zwei Stichworte, die achtsam aufge-

nommen werden sollen. Es gilt, unnötige Enge, Verkrampfung und Ängstlichkeit auf seiten derer zu überwinden, die diese Räume öffnen können, ebenso wie es darauf ankommt, die Kreativität und Kompetenz derer zu fördern, die derartige Verkündigungsräume gestalten wollen und sollen. Die Frage allein: „Wer darf und wer darf nicht predigen?" greift zu kurz und schadet der Weitergabe des Glaubens.

ANMERKUNGEN

[1] E. Jüngel, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theol. Erörterungen (München 1980).

[2] Hilfreich zum Thema Rhetorik u. Verkündigung: A. Grözinger, Die Sprache d. Menschen. Ein Hb. Grundwissen für Theologinnen und Theologen (München 1991).

[3] Zum Zshg. v. Spiritualität u. Predigt: R. Zerfaß, Grundkurs Predigt – Textpredigt (Düsseldorf 1992).

[4] H. W. Dannowski, Kompendium d. Predigtlehre (Gütersloh [2]1990).

[5] F. Kamphaus, Priester aus Passion (Freiburg [2]1990).

[6] U. a. stellt die Medienges. d. Homiletik vor neue Aufgaben: W. R. Petkewitz, Verkündigung in d. Medienges. Neue Informations- u. Kommunikationstechniken in d. kirchl. Praxis (Gütersloh 1991).

[7] Interessant in diesem Zshg. sind vielfältige Erfahrungen in einer Reihe v. Initiativen, durch Telefonkontakt ins Gespräch mit nicht kirchengebundenen Menschen zu kommen. Kontaktkreise in Wohnvierteln u. Besuchsdienste in d. Gemeinden verdienten in diesem Zshg. neue Aufmerksamkeit.

Paul Roth

Streitkräfte und Religion in Rußland

Am 2. März 1994 unterzeichneten der Verteidigungsminister Rußlands, P. Gratschow, und Patriarch Alexej II. eine gemeinsame Erklärung, in der sie die beiderseitige Bereitschaft zur Zusammenarbeit „im Interesse des Vaterlands und der Völker Rußlands" bekundeten. In der Präambel heißt es:

„Die Zusammenarbeit der Kirche mit der russischen Armee hat eine sich über Jahrhunderte erstreckende Geschichte erfolgreichen gemeinsamen Dienstes. Heute, an der Schwelle zum 50. Jahrestag des großen Sieges, dient die Wiedergeburt dieser Tradition – nach unserer Überzeugung – der Festigung eines geistig-moralischen Aufbruchs im Leben der russischen Streitmacht, erweitert die Möglichkeiten zur Verwirklichung der Rechte der gläubigen Soldaten, hilft bei der Lösung vieler anstehender Probleme, die vor den russischen Streitkräften und der Russisch-Orthodoxen Kirche stehen."

In fünf Punkten wird aufgezählt, was man vereinbart hat: 1. Es wird ein Koordinationskomitee gebildet, in dem die Streitkräfte durch Generalleutnant I. Mikulin, die Russisch-Orthodoxe Kirche durch Erzpriester V. Petljutschenko vertreten sind. 2. Dieses Komitee soll ein Programm für die Zusammenarbeit entwickeln und die religiöse Situation in den Streitkräften untersuchen. 3. Die Zusammenarbeit im Bereich der „Wiedergeburt russischen Wesens und der Traditionen des treuen Dienstes für das Vaterland" soll entfaltet werden, ebenso wie die Sorge um soziale Probleme von Soldaten und Invaliden. 4. Den militärischen Einheiten und den entsprechenden kirchlichen Strukturen soll eine Zusammenarbeit empfohlen werden, um die Soldaten und ihre Angehörigen seelsorglich zu betreuen. 5. Auf Wunsch der Kommandostellen sollen die Einheiten mit geistlicher Literatur versorgt werden.

Wenn man Gerüchten aus vergangenen Jahren Glauben schenkt, soll sich der Patriarch bereits bei der Ausarbeitung des sowjetischen Religionsgesetzes von 1990 für die Einführung einer Militärseelsorge eingesetzt haben, jedoch auf den Widerstand der Politorgane gestoßen sein. Im Juli 1992 meldete ITAR-TASS[1], daß eine Soldatenorganisation „Soldaten für die Wiedergeburt der Armee" ein Gesetz vorgeschlagen habe: Die Politoffiziere sollten durch Militärseelsorger ersetzt werden.

Der Patriarch hob – im Zusammenhang mit der Erklärung – hervor, daß die enge Zusammenarbeit zwischen Armee und Kirche auf die Schaffung der russischen Armee (7. 5. 1992) zurückgehe. Seitdem habe die Kirche einen festen Platz in der Armee; die in der Armee wirkenden Priester würden als fester Bestandteil derselben betrachtet. Die Finanzierung der seelsorglichen Betreuung will die Kir-

che übernehmen[2]. Die Einheiten sollen den Priestern Arbeitsräume und Räumlichkeiten für Gottesdienste zur Verfügung stellen. Der Verteidigungsminister erklärte, eine „spirituelle Erziehung" der Soldaten sei „noch nie so wichtig" gewesen wie jetzt. Das Koordinationskomitee soll entsprechende Vereinbarungen mit anderen Religionsgemeinschaften vorbereiten.

Von muslimischer Seite[3] kam Protest, daß ganz offensichtlich durch die Vereinbarung mit der Russisch-Orthodoxen Kirche die Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften verletzt werde. Weder von militärischer Seite noch von seiten der kommunistischen Parteien und Bewegungen in Rußland war jedoch ein Protest zu vernehmen. Am Rand darf darauf verwiesen werden, daß bei Demonstrationen kommunistischer Bewegungen nicht nur die alten roten Fahnen gezeigt werden, sondern auch rote Fahnen mit dem Christuskopf.

Die sowjetischen Streitkräfte als Schule des Atheismus

Die Rote Armee, die sowjetischen Streitkräfte, ist von der politischen Führung immer schon als „Schule der Nationen" betrachtet worden. Armeegeneral A. Jepischew[4] hat festgestellt, „daß die Streitkräfte eine immer größere erzieherische Rolle zu spielen begonnen haben und eine Art ‚Universität' für den männlichen Bevölkerungsteil des Landes darstellen". Von Anfang an spielten die Politoffiziere ein entscheidende Rolle.

Die atheistische Arbeit war in den Anfangsjahren der Roten Armee noch recht diffus. Es konnte auch nicht anders sein, wenn man zum Beispiel darauf verweist, daß die 1924 zum Wehrdienst Einberufenen zu knapp 53 Prozent Gläubige waren. Im gleichen Jahr beschloß die Politführung der Roten Armee, die atheistische Arbeit zur organisieren. 1927 wurde eine Tagung der Agitprop-Arbeiter für Atheismus in den Streitkräften durchgeführt, ebenfalls 1927 wurden Gruppen des Gottlosenverbands in der Roten Armee geschaffen. In den Jahren der Kirchenzerstörungen wurden Pioniereinheiten zur Sprengung der Gotteshäuser eingesetzt. Während des deutsch-sowjetischen Kriegs wurde die Gottlosenpropaganda eingestellt, rief die Russisch-Orthodoxe Kirche zur Verteidigung des Vaterlands auf.

Die Atempause für die Religionsgemeinschaften wurde 1958 durch Chruschtschow beendet. Das Organ der sowjetischen Streitkräfte „Roter Stern" nahm die atheistische Propaganda wieder auf, dasselbe geschah im Politunterricht. Die in den folgenden Jahrzehnten erscheinenden Broschüren und Bücher zum Thema Politunterricht behandelten ausführlich die atheistische Propaganda. So heißt es in dem Buch von F. Dolgich und A. Kurantow „Die kommunistischen Ideale und die atheistische Erziehung der Soldaten"[5]:

„Der Dienst in der Armee ist ein wichtiger Abschnitt zur Formung einer atheistischen Weltanschauung. Die Kommandeure und Politarbeiter, die Politorgane und Armee-Partei-Organisationen

setzen sich dafür ein, daß jeder junge Mann, der seinen Dienst in den Streitkräften durchlaufen hat, als überzeugter Atheist nach Hause zurückkehrt."

Die Annäherung des Millenniums der Taufe der Kiewer Rus' (1988) zieht noch einmal eine Steigerung der Atheismuspropaganda in den Streitkräften nach sich. So erscheint 1986 im Militärverlag in Moskau die Broschüre „Verstand gegen Religion. Fragen der atheistischen Erziehung sowjetischer Soldaten". Der Verfasser, K. Pajusow, kommt zur Behauptung, daß ein gläubiger Soldat kein zuverlässiger Soldat der sowjetischen Streitkräfte sein könne. So ist es auch nur logisch, daß der Dienstbetrieb ihm „kaum Zeit zur regelmäßigen Beachtung kultischer Bräuche" gewährt.

Als 1987/88 die atheistische Propaganda aus den Massenmedien verschwand, zogen die Politorgane der Streitkräfte nur zögerlich nach. Im Jahr 1989 erschien im Militärverlag die Broschüre von I. und S. Ischtschenko: „Aus der Gefangenschaft des Aberglaubens. Notizen über die atheistische Erziehung der Soldaten", die noch ganz im alten Geist verfaßt worden war. Der letzte Satz darin lautet:

„Der Dienst in den Streitkräften der UdSSR ist eine Schule der politischen und sittlichen Erziehung. Unbedingt muß man die Sache so anpacken, daß sie auch eine gute Schule für eine atheistische Erziehung ist."

Der mühsame Weg zu „Glasnost"

Die Altkommunisten – auch zahlreiche höhere Offiziere – geben die Schuld am moralischen Tiefstand der heutigen russischen Streitkräfte der Politik Gorbatschows und Jelzins und der „ideologischen Diversion" des Westens. Seit der Stalinschen Verfassung war der Wehrdienst „Ehrenpflicht" der Bürger. In einer Broschüre aus dem Jahr 1985 „100 Fragen, 100 Antworten" für Schüler konnte man lesen:

„Jeder sowjetische junge Mann träumt davon, Verteidiger des sozialistischen Vaterlands zu werden. Und die Vorbereitung auf jene heilige Stunde, da er seinen Posten zur Verteidigung der Heimat einnimmt, beginnt lange bevor der Gestellungsbefehl eintrift."

Wie so vieles andere war auch dies eine Lüge. Natürlich gab es junge Männer, die Soldat werden wollten, es gab Freiwillige für Afghanistan. Aber die permanente Entwürdigung der jungen Soldaten in der sogenannten „Dedowschtschina" (Längerdienende – „Ded" – schikanieren die jüngeren Soldaten brutal) sprach sich herum. K. Podrabinek hat den Rekrutenalltag in einer Kaserne geschildert und wanderte dafür für zweieinhalb Jahre hinter Gitter. In seinem Bericht stellte er 1978 fest[6]:

„Das Hauptübel besteht darin, daß die menschlichen Seelen verkrüppeln: Ein junger Mensch kommt zur Armee. Hier versucht man, ihn zu brechen, und zwingt ihn dazu, äußerste Erniedrigung und Rechtlosigkeit zu erleiden. Wenn er heimkommt, hat er die Menschenwürde verloren und ist seelisch erniedrigt ... Sie werden nicht fähig sein, Bürger zu sein, sie können nur noch gehorchen."

Die Zensur hat noch lange bis in die Zeit von Glasnost hinein die Zustände in den Streitkräften gefälscht, obwohl der Krieg in Afghanistan ständig neue Gerüchte produzierte. Nachdem das sowjetische Pressegesetz vom Jahr 1990 die Zensur aufgehoben hatte, erschienen mehr und mehr Berichte über die Mißstände in den bisher glorifizierten Streitkräften. Im Vordergrund stand zumeist die Mißhandlung von Rekruten, die zur hohen Selbstmordrate beitrug. Informationen über die zahlreichen Todesfälle im Friedensdienst folgten. Die Kriminalität in den Streitkräften ließ sich nicht mehr verheimlichen. Schließlich wurde offen darüber gesprochen und geschrieben, daß der militärische Einsatz in Afghanistan nicht nur Helden produziert hatte, sondern auch Mörder, Rauschgiftsüchtige und psychisch Deformierte.

Die ideologische Basis der Streitkräfte wurde ständig schmäler, um schließlich zu zerfallen. Der Rückzug aus Afghanistan, das Erschrecken über die unnötigen Opfer und Kosten war nur ein Anstoß. Die Erkenntnis, daß die sowjetischen Streitkräfte in den einstigen sozialistischen Bruderstaaten nur unerwünschte Gäste gewesen waren, die nun die Länder verlassen mußten, verband sich mit der Feststellung, daß man in der Sowjetunion überhaupt keine Unterkünfte für die Heimkehrer hatte. Das von oben befohlene Feindbild mußte – ebenfalls auf Befehl von oben – abgebaut werden. Vergeblich versuchte Gorbatschow, die Führungsrolle der Kommunistischen Partei zu retten, die ihre Ideologie auch zur Basis der Streitkräfte gemacht hatte. Die Bevölkerung der baltischen Republiken forderte den Abzug der „Besatzer". Die DDR „ging verloren". Die Sowjetunion zerfiel, in den einzelnen Republiken begann man mit der Schaffung eigener Streitkräfte.

Der Warschauer Pakt löste sich auf, während die NATO – der einst so verhaßte Feind – weiterbestand und den einst sozialistischen Staaten eine Partnerschaft anbot. Vorher, im Verlauf des Augustputsches von 1991, hatte sich noch gezeigt, welche entscheidende Rolle die Streitkräfte in der Innenpolitik hatten. „Für wen sind wir eigentlich da?", diese Frage mußten sich Offiziere und Soldaten stellen. Waren sie noch eine Streitmacht der Sowjetunion (oder Rußlands)? Wer hatte ihnen zu befehlen? Wofür waren sie überhaupt noch da? Auch die Auseinandersetzung zwischen Jelzin und dem Parlament im September/Oktober 1993 war erst in dem Augenblick entschieden, als das Militär – nach längerem Zögern – auf seiten Jelzins eingriff.

Die Entpolitisierung der Streitkräfte

Die Politarbeit in den Streitkräften hatte in allen Einheiten ihr enges Geflecht. Ganz an der Spitze, in der Praxis dem militärischen Kommando übergeordnet, stand die politische Hauptverwaltung, die von der Parteispitze gelenkt wurde.

Entsprechend dem Parteistatut gab es in jeder Einheit Zellen der Partei und des Komsomol, die – jedenfalls theoretisch – ihre eigenen Vorsitzenden wählten. Vom Offizierskorps waren rund 70 Prozent Parteimitglieder, vom oberen Kommandobestand fast 100 Prozent. 1992 kam ein Geheimpapier ans Licht[7], das Einblick gab in eine Politbürositzung vom 15. März 1989. Darin wurde ein Vorschlag der politischen Hauptverwaltung und des KGB angenommen, 32 Planstellen von Politoffizieren in den Streitkräften mit KGB-Offizieren zu besetzen.

1989 veränderten jedoch die Wahl des Volksdeputiertenkongresses und die beiden Sitzungsperioden die politische Landschaft so entscheidend, daß nun auch das Thema „Politorgane in den Streitkräften" diskutiert wurde. Armeegeneral A. Lisitschew, Leiter der Politarbeit in den Streitkräften, bezeichnete in der „Prawda" (1. 2. 1990) die Politorgane als unverzichtbar, „weil gerade durch die Politorgane und die leitenden Organe der Partei in Armee und Flotte ihre avantgardistische und konsolidierende Rolle im militärischen Aufbau verwirklicht wird", „weil die Politorgane am meisten den Zielen und Aufgaben entsprechen, die die Armee entscheidet".

Im März 1990 strich der Volksdeputiertenkongreß die in der Verfassung garantierte Führungsrolle der KPdSU. Damit war die rechtliche Grundlage für das Monopol der Politarbeit der KPdSU in den Streitkräften getilgt. Im Rahmen der von Gorbatschow geforderten Reform der Streitkräfte unterschrieb Gorbatschow am 3. September 1990 ein Dekret, das eine Reform der Arbeit der Politorgane in allen bewaffneten Einheiten (nicht nur in den Streitkräften) anordnete. Er berief sich dabei auf den Volksdeputiertenkongreß und die Änderung der Verfassung. Gefordert wurde von den jeweiligen Führungsorganen, innerhalb von drei Monaten ein entsprechendes Programm vorzulegen. Verständlicherweise kamen von militärischer Seite zahlreiche Proteste, jedoch auch Zustimmung. Oberst W. Martirosjan, Regimentskommandeur, äußerte in einem Interview[8]:

„Wenn in der Armee und in den Rechtsschutzorganen jetzt die Mitgliedschaft in der KPdSU nicht beseitigt wird, dann wird es ein richtiges Chaos geben, wenn in ihnen auch andere Parteien auftauchen."

Im Januar 1991 entschied Gorbatschow, daß die „militärpolitischen Organe" nicht mehr dem ZK der KPdSU unterstehen sollten, sondern ihre Tätigkeit durch die Kongresse der Volksdeputierten und die Gesetzgebungsakte des Obersten Sowjets bestimmt würde. 1991 stellt das Institut für Außenpolitik fest, daß nicht nur viele Offiziere auf der Seite der Putschisten gestanden, sondern daß darunter auch 50000 Politoffiziere waren, die ihre Arbeit hatten fortsetzen dürfen[9]. Generalmajor W. Dudnik bestätigte, daß die Militärreform seit acht Jahren auf der Stelle tritt[10]. Anfang 1994 übernahm die Agentur AP eine Meldung von ITAR-TASS[11], der russische Verteidigungsminister P. Gratschow werde die Politoffiziere entlassen oder auf andere Posten versetzen. Er wirft ihnen vor, in der post-

sowjetischen Zeit an ihren alten Methoden festgehalten zu haben. Angeblich sollen davon auch 40 Generäle betroffen sein.

In einem Vortrag in der Akademie für humanitäre Wissenschaften in Moskau (die früher „Militärpolitische Akademie" mit dem Zusatz „Lenin" hieß und die Politoffiziere ausbildete) befaßte sich der Stellvertreter des russischen Verteidigungsministers W. Mironow am 23. Mai 1994 mit dem Zustand der russischen Streitkräfte. Er sagte: „Die Politabteilungen von drei Militärdistrikten, acht Armeen, einem Armeekorps, 19 Divisionen sind aufgelöst sowie acht Schulen." Etwa einen Monat zuvor[12] hatte Mironow an einer Sitzung des Kollegiums des Verteidigungsministeriums teilgenommen, das sich mit dem Thema „militärisch-patriotische Erziehung" befaßte. Mironow berichtete über eine Befragung von Soldaten:

„Nahezu 70 Prozent von ihnen erklärten, der Militärdienst sei unnötig, und über 35 Prozent sagten, sie wollten das Land verlassen. Jeder zweite Soldat ist der Meinung, daß Begriffe wie militärische Pflicht, Ehre und Patriotismus Relikte aus der Vergangenheit sind, die ihre Bedeutung verloren haben."

Wie die „militär-patriotische Erziehung" aussehen soll, wie man den jungen Männern erklärt, daß der Wehrdienst notwendig und ehrenvoll sei, darüber zerbricht man sich die Köpfe. Die oben erwähnte Akademie hat Kontakte zum Zentrum der Inneren Führung der Bundeswehr in Koblenz aufgenommen, einige russische Offiziere haben an der Universität Eichstätt studieren dürfen, die Assoziation „Armee und Gesellschaft" führt seit Ende der achtziger Jahre internationale Konferenzen durch, die sich mit den Problemen in den Streitkräften befassen und Vorschläge aus dem Ausland diskutieren. Einer Reihe von Professoren und Stabsoffizieren der Akademie nimmt man ihr ehrliches Bemühen um eine geistig-moralische Reform der russischen Streitkräfte durchaus ab; dazu gehören sicherlich Professor N. Tschaldymow (Präsident der Assoziation „Armee und Gesellschaft") und Generalmajor B. Omelitschew (Kommandeur der Akademie). Auf den gesamten Lehrkörper läßt sich dieses positive Urteil aber wohl nicht übertragen. So trug ein Oberst-Professor in einem langen Privatgespräch mit dem Verfasser ein verworrenes Gemenge von Geopolitik, Dialektik, Gesetzmäßigkeit der Geschichte plus eindeutigem Haß auf Jelzin (Verräter usw.) vor.

Der Rückgriff in die russische Geschichte

Glasnost und Demokratisierung, die Abschaffung des Herrschafts-, Meinungs- und Ideologiemonopols der KPdSU, der Zerfall der Sowjetunion haben die meisten einstigen Sowjetbürger in eine völlige Verwirrung gestürzt, nachdem die ökonomische Lage sich anhaltend verschlechterte. In verschiedenen Spielarten, Parteien, Bewegungen, die sich auch untereinander bekämpften, formierte sich

ein nationalchauvinistischer Flügel. Seine Maxime lautet: Wir brauchen vom Westen nichts zu übernehmen, weder Aufklärung noch Rationalismus, noch Demokratie, wir müssen uns nur auf unsere eigenen Kräfte besinnen, auf das einstige Rußland. Von Monarchisten bis hin zu Altkommunisten und Faschisten wird diese These vertreten. Bei einer Reihe von ihnen sind die alt-neuen Feindbilder die Juden und Freimaurer, vielfach verbunden mit der Wiederbelebung des Feindbilds USA. So bildete sich ein Offiziersbund (SO), an dessen Spitze ein ehemaliger Offizier steht, S. Terechow. Von 1987 bis 1992 war er an der mehrfach erwähnten Akademie, dann befahl Minister Gratschow die Entfernung des Oberstleutnants. Als der Offiziersbund Ende 1991 gebildet wurde, stellten Hörer und Lehrkräfte der Akademie die Gründergruppe. Seine politischen Anschauungen nennt Terechow „kommunistisch und national-patriotisch".

Die Traditionsfrage spielt für die Streitkräfte eine besondere Rolle. An welche Vorbilder soll man in der neuen russischen Armee anknüpfen? Vielfach wird behauptet, die Oktoberrevolution von 1917 habe die Verbindung zu den einstigen Traditionen völlig abgeschnitten, der Internationalismus habe den Nationalismus ersetzt. Diese Argumentation ist nur teilweise richtig. So bestand der Generalstab der Roten Armee im Bürgerkrieg überwiegend aus einstigen Zarenoffizieren. Ihnen ging es nicht um den Sieg des Bolschewismus. Sie wollten im Kampf gegen ausländische Interventionstruppen den Zerfall Rußlands verhindern. M. Tuchatschweskij, einer der besten sowjetischen Militärs, kam aus der Zarenarmee. Der deutsche Kommunist F. Jung schrieb nach mehreren Besuchen in Sowjetrußland (bzw. Sowjetunion) zu Beginn der zwanziger Jahre[13]:

„Es unterliegt keinem Zweifel, daß im neuen Rußland ein starkes Anwachsen der nationalistischen Strömungen zu verzeichnen ist. Die Sowjetregierung hat in der stärksten Krise des Bürgerkrieges den nationalistischen Gedanken mit Erfolg gegen die Interventionspolitik der Gegenrevolutionäre zu Felde geführt. Dabei hat die Regierung nicht auseinandergesetzt, um welche Nation es sich handelt, um jene russische Nation des vierten Standes, als dessen Vertreter die Regierung auftrat und stritt, oder um jenen mysteriösen nebulosen Begriff des Mütterchen Rußland, der aus der Zeit der Zaren überkommen war. Sie hat von dem Arbeiter- und Bauernland Rußland gesprochen, mit derselben Stimme, mit der die Agenten der Zaren früher von dem heiligen Lande Rußland zu sprechen gewohnt waren."

Die Abänderung der Ideologie unter Stalin wird zumeist „Sowjetpatriotismus" genannt. Genauer wäre die Bezeichnung „sowjetrussischer Patriotismus". In den dreißiger Jahren begonnen, erreichte er seinen Höhepunkt im „Großen vaterländischen Krieg" (der Krieg gegen Napoleon trug schon zur Zarenzeit den Namen „Vaterländischer Krieg"). Die Offiziere erhielten ihre Rangbezeichnungen im Rückgriff auf die Zarenzeit, die „Internationale" als Staatshymne wurde während des Krieges durch eine „Nationalhymne" ersetzt, heilige russische Heerführer wurden zu den Ahnen russischer Militärtradition erhoben.

In der Moskauer Metrostation Komsomolskaja, die nach dem Krieg gebaut wurde, kann man in Deckenmosaiken die militärischen Heldentaten Alexander

Newskis (mit Christusbanner), Dimitri Donskois, Suworows und Kutusows bewundern. Nach dem Tod Stalins leitete Chruschtschow die Entstalinisierung ein, die zum Glaubensschwund gegenüber dem Marxismus-Leninismus führte. In den sechziger Jahren brach – offensichtlich als eine Art Gegenbewegung in der Intelligenzija – die „Museumsexplosion" aus. Das war eine spöttische Bezeichnung für die Zuwendung von Intellektuellen zur russischen Vergangenheit. Sie drückte sich aus im Sammeln von alten Möbeln, Bildern, Ikonen usw. Jeder, der sich mit der russischen Geschichte befaßte, mußte dabei auf die Russisch-Orthodoxe Kirche stoßen.

Der russische Maler I. Glasunow wandte sich in seinen Bildern Themen der russischen Geschichte zu. Auf zahlreichen Gemälden sind religiöse Motive und Darstellungen zu sehen. Als Glasunow 1977 sein riesiges Gemälde „Mysterium des 20. Jahrhunderts" ausstellen wollte, verboten es die Behörden. Über den vielen Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts (Einstein, Hitler, Mao, Majakowskij usw.) schwebt in einer Aureole eine Christusgestalt. 1990 durfte dieses Bild in der Öffentlichkeit gezeigt werden. Ein anderes Gemälde von Glasunow in dieser Ausstellung zeigt in der oberen Hälfte Hochhäuser, vor denen Demonstranten Spruchbänder mit „Glasnost" und „Perestroika" tragen. Die untere Hälfte zeigt im Ikonenstil ein heiles, christliches Märchenrußland, vor dem Ritter Georg wacht. 1994 konnte Glasunow in Moskau eine große Ausstellung seiner Werke eröffnen. In der Zwischenzeit hatte er sich ganz am rechten Flügel der russischen Nationalisten angesiedelt. Auf der Ausstellung war ein Gemälde zu sehen „Rußland wach auf". Vor einer Christusikone und Kirchen reckt ein junger Mann seine Hände empor; links hält er eine Maschinenpistole, rechts die Bibel.

Am 30. November 1993 hat Jelzin angeordnet, daß der alte Doppeladler aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg – mit dem heiligen Georg auf der Brust – Wappen der Russischen Föderation ist. Er hat zwar nicht mehr den gewaltigen Umfang und Rahmen des großen russischen Staatswappens von 1862 mit der Losung „Gott mit uns", aber der Adler trägt nach wie vor drei Kronen. Sie werden jetzt als Symbole für die drei Gewalten gedeutet: Legislative, Exekutive, Judikative.

Im militärischen Bereich war der Traditionsfaden in die Vergangenheit hinein seit dem Stalinschen sowjetrussischen Patriotismus unübersehbar. Nicht nur die Änderung der Rangbezeichnungen und der Rückgriff auf Heerführer aus der russischen Geschichte markierten diese Entwicklung. Die Rituale und Symbole bewahrten – auch in sowjetischer Zeit – Elemente der Tradition. In dem Buch „Militärische Rituale"[14] heißt es:

„Unsere militärischen Rituale sind durchaus nicht alle neu geschaffen, sondern haben viel aus vergangenen Epochen übernommen. Das ist ganz natürlich, da jede Gesellschaft, die sich historisch formt, Kultur, Lebensweise, Traditionen, Rituale schafft, die Errungenschaften, die Erfahrung vorhergehender Geschlechter nützt."

Als zu Beginn der neunziger Jahre auch die Feiertage kritisch unter die Lupe genommen wurden, empörte sich der damalige Verteidigungsminister der UdSSR, D. Jasow[15]:

„Es ist so weit gekommen, daß mancherorts der Jahrestag der Oktoberrevolution nicht mehr als nationaler Festtag begangen wird, der Tag der Sowjetarmee ebenfalls nicht... Soll man ruhig Ostern, Weihnachten begehen, ich bin nicht dagegen, das ist nicht schlecht. Wir sind aber so weit gekommen, daß wir nichts Sowjetisches mehr feiern wollen."

Die Entwicklung ließ sich jedoch nicht aufhalten. Man wurde sich im Verteidigungsministerium klar darüber, daß man den Rückblick in die Vergangenheit nutzen mußte. So erscheint seit 1992 die Reihe „Russisch-militärisches Sammelwerk", herausgegeben vom Verteidigungsministerium und der „Akademie für humanitäre Wissenschaften". Die Bände drei und vier aus dem Jahr 1994 befassen sich nur mit der „Geschichte der russischen Armee". Im abschließenden Kapitel von Band vier über die „Vaterländische Tradition in der russischen Armee und ihr gegenwärtiges Ausmaß" heißt es einleitend:

„Durch Liebe, Kraft und Arbeit ist Rußland geschaffen worden. Durch den orthodoxen Glauben und die autokratische Herrschaft wurde der russische Staat zum Vaterland für viele Nationen. Die Liebe zur Heimaterde hat den Russen geholfen, viele Prüfungen zu überwinden. Sie ist auch die Quelle eines tatkräftigen Patriotismus."

Die Russisch-Orthodoxe Kirche und die Streitkräfte

Unbestreitbar ist, daß im Auflösungsprozeß der offiziellen Ideologie große Erwartungen geäußert wurden, die Religionsgemeinschaften und vor allem die Russisch-Orthodoxe Kirche könnten ein neues Wertsystem und eine neue Lebensweise anbieten, die zur neuen Grundlage für die Menschen werden könnten. Der „religiöse Boom" hat inzwischen sein Ende erreicht. Gleichzeitig hat sich herausgestellt, daß der konservativ-nationalistische Flügel im Patriarchat an Einfluß gewonnen hat. Soja Krachmalnikowa hat in einem geradezu beschwörenden Artikel in der „Iswestija" (19. 4. 1994) vor dieser „Ideologie der Spaltung" gewarnt: Ein russischer Messianismus würde zur Trennung von Gott führen. Wie weit die Vermengung von Glauben und Nationalität auch außerhalb kirchlicher Organe geht, kann man aus einer Veröffentlichung der „Rau-Korporation" entnehmen, die 1993 in Moskau unter dem Titel „Die nationale Sicherheit: Rußland im Jahre 1994" erschienen ist. Dort heißt es:

„In den kritischsten Perioden der Geschichte unserer Gesellschaft haben die gewaltigen Reserven geistiger Kraft des russischen Volkes die Nation gerettet. Die wichtigste Rolle fällt hier der russischen Idee zu. Die russische Idee umschließt zuerst die orthodoxe geistliche Wesenheit (Duchownost), die sich auszeichnet durch die Ablehnung eines rationalisierten Glaubens; sie nimmt Gott mit der Seele auf, mit Liebe, mit einem selbstlosen Verständnis der Schönheit. Als Grundlage dient ihr der Begriff der ‚Sobornost' als Einigkeit der Menschen mit dem Ziel einer Wiedergeburt des orthodoxen Glaubens und des Aufblühens des Vaterlands."

Im Jahr 1989 gab es einen Flottenbesuch der Marine der Bundesrepublik Deutschland in Leningrad. Der Empfang war herzlich, es kam zu vielen Gesprächen. Der evangelische Flottendekan Barth erklärte einem sowjetischen Admiral die Tätigkeit der Militärpfarrer an Bord. Der Admiral meinte, diese Aufgabe würden in der sowjetischen Marine die Politoffiziere wahrnehmen. Jedoch wäre eine solche Einrichtung auch für die sowjetische Marine gut, denn sie könnte Werten wie Moral, Pflichterfüllung, Arbeitsmoral wieder Geltung verschaffen[16].

Das sowjetische Religionsgesetz (1. 10. 1990) legt in Art. 22 fest: „Der Dienst in militärischen Einheiten hindert nicht die Teilnahme an Gottesdiensten und die Verrichtung religiöser Riten durch Wehrdienstleistende in ihrer Freizeit." Im russischen Religionsgesetz (25. 10. 1990) heißt es in Art. 22: „Bürger haben das Recht, Kultgegenstände und religiöse Literatur zu empfangen, zu erwerben und zu benutzen, und haben ebenfalls das Recht, religiöse Riten in militärischen Einheiten aller Armeen, in Krankenanstalten, in Alters- und Invalidenheimen... abzuhalten und an ihnen teilzunehmen." Diese gesetzlichen Regelungen sind offensichtlich auch verwirklicht worden. Es erschienen Berichte, daß Soldaten für den Kirchenbesuch Ausgang erhalten haben. Als in einer Einheit die Zahl der Gottesdienstbesucher überaus groß wurde, kam der zuständige Offizier auf die Idee, die betreffenden Soldaten zu prüfen. Wer ein Gebet sagen konnte, erhielt Ausgang. Darauf ging die Anzahl der „Gläubigen" sehr stark zurück.

Offensichtlich verschlechterte sich in den letzten Jahren die Situation in den Streitkräften so stark, daß man nun sogar an eine Militärseelsorge dachte. Als 1993 die Assoziation „Armee und Gesellschaft" ihre internationale Konferenz zum Thema „Humanisierung der militärischen Tätigkeit und Reform der Streitkräfte" abhielt, stand das Thema Militärseelsorge nicht auf dem Programm; jedenfalls war es unter den 47 Vorträgen nicht aufgeführt. Patriarch Alexej II. schickte ein Grußwort an die Teilnehmer der Konferenz, in dem es hieß[17]:

„Die heroische Vergangenheit unseres Vaterlands zeugt von der untrennbaren Verbindung zwischen russischem Militär und der Orthodoxie. Indem sie die Heimat verteidigten, haben unsere Soldaten auch den orthodoxen Glauben verteidigt, zumal ihr Patriotismus sich gründete auf der Liebe zum Vaterland und zur orthodoxen Kirche."

Ende 1993 wurde eine Broschüre von M. Guskow und M. Iwaschko „Orthodoxie und russisches Militär" in Druck gegeben, die 1994 als Unterrichtshilfe herauskam. Die Verfasser haben darin die Entwicklung der russischen Militärseelsorge dargestellt, wobei ihr patriotischer Einsatz besonders gewürdigt wird. Zu Beginn des Ersten Weltkrieges gab es rund 1000 Militärgeistliche, 1917 etwa 5000. Zahlreiche Militärgeistliche sind mit Medaillen und Orden ausgezeichnet worden.

Die Verfasser führen mehrere Beispiele dafür an, daß Militärgeistliche die Truppe mit erhobenem Kreuz gegen den Feind geführt haben. Die Kritik am Verhalten der orthodoxen Kirche zu Beginn dieses Jahrhunderts und ihrer Unterord-

nung unter die Politik ist in dieser Broschüre gedämpft. Im Anhang ist der „Katechismus des russischen Soldaten" aus dem Jahr 1913 abgedruckt. Er dokumentiert die Einheit von Orthodoxie und Zarenherrschaft. Auf die Frage: „Warum ist der Tod im Krieg ehrenvoll?", lautet die Antwort:

„Jeder Soldat, der seine Dienstpflicht gegenüber dem Zaren und dem Vaterland richtig versteht, muß mit dem für ihn höchsten Glück rechnen – im Kampf für den Ruhm der russischen Waffe zu sterben. Die Kirche und das dankbare Vaterland werden ihn nicht vergessen. Erstere wird seiner in Gebeten gedenken, letzteres wird sich um seine Familie kümmern."

Militärseelsorge zur patriotischen Erziehung?

Der Stellvertreter des russischen Verteidigungsministers, W. Mironow, hat sich in einem langen Text mit dem Thema „Die Erziehung in der Armee: Wie muß sie sein?" befaßt[18]. Darin heißt es, die Entpolitisierung der Armee habe zu einer Verunsicherung geführt. Er zählt die zahlreichen Schwierigkeiten und Mängel auf, angefangen bei dem niedrigen Ansehen, das die Armeeangehörigen haben, bis hin zur Desertion. Dieser Artikel nimmt auch Stellung zur Vereinbarung zwischen dem Verteidigungsminister und dem Patriarchen:

„Der heilige Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche hat auf seiner Sitzung am 21. April die Schaffung eines gemeinsamen Koordinationskomitees zur Zusammenarbeit mit den Streitkräften gebilligt. Die Religion verfügt über ein bedeutendes sittliches Potential. Die Geschichte hat uns zahllose Beispiele aufbewahrt, da Kirche und Armee die geistig-sittlichen Grundlagen des Militärs gefestigt haben." Die Kirche habe den staatlichen Patriotismus gehütet. Die Religion lehre, Schwierigkeiten zu erdulden, das Kreuz zu tragen. Die Kirche erziehe zu Disziplin und Achtung gegenüber den Vorgesetzten, zur Nächstenliebe. Mironow weist darauf hin, daß Vereinbarungen auch mit anderen Religionsgemeinschaften, vor allem mit dem Islam, getroffen werden müßten. Immer wieder wird die Forderung nach einer neuen Ideologie der Erziehung laut.

Die bereits erwähnte Rede Mironows vor dem Plenum der Konferenz „Armee und Gesellschaft" am 23. Mai 1994 variierte diese Thematik, betonte die derzeitigen Mängel, sprach von „geistigen Vakuum", von der Desertion und forderte eine Erziehung zum Patriotismus. Von der Zusammenarbeit mit der Russisch-Orthodoxen Kirche und anderen Religionsgemeinschaften erhoffe er sich einen Belebung russischer Geistigkeit und Tradition, die Voraussetzung für wahren Patriotismus seien. Auf der Konferenz gab es für das Thema „Armee und Religion" eine eigene Sektion. Bei der einleitenden Plenumssitzung hatte sich bereits der orthodoxe Erzpriester V. Petljutschenko nicht nur mit rein religiösen Problemen befaßt, sondern auch mit der patriotischen Erziehung in den Streitkräften. In der Sektion waren auch zwei orthodoxe Priester anwesend, ferner Vertreter anderer Religionsgemeinschaften (kein Vertreter der katholischen Kirche).

Zwei Dinge fielen in dieser Sektion auf. Diejenigen, die die Position der Russisch-Orthodoxen Kirche vertraten, stellten die militär-patriotische Erziehung in

den Vordergrund; die seelsorgliche Betreuung schien eine geringere Bedeutung zu haben. Der zweite Akzent wurde durch Vertreter anderer Religionsgemeinschaften gesetzt, die sich beschwerten, daß wieder einmal die Russisch-Orthodoxe Kirche bevorzugt würde, als sei sie die Staatsreligion. Das Thema Wehrdienstverweigerung wurde nicht behandelt, obwohl mehrfach von westlichen Teilnehmern danach gefragt worden war. Im Privatgespräch sagte einer der orthodoxen Priester, er lehne die Wehrdienstverweigerung ab.

Einige Offiziere, Orthodoxe und Muslime, berichteten von der Situation in den Streitkräften. Ein Marineoffizier erzählte von gemeinsamem Gebet, von Ikonen auf Schiffen. Es gibt ein „Militärchristliches Journal" mit dem Titel „Glaube und Tapferkeit", das als Organ der Offiziersvereinigung „Vaterland und Glaube" verbreitet und von der Finanzgruppe MOST finanziert wird. Briefe von gläubigen Soldaten und Offizieren, Berichte über die Militärseelsorge in der früheren Zeit, ein Bericht über die englische „Officers Christian Union", die Zarenhymne (mit Bild des letzten Zaren mit dem Zarewitsch) und Gebete sind in der Ausgabe Nr. 2/94 zu finden. Bemerkenswert ist ein Abdruck aus „Russkaja mysl" vom Jahr 1915, in dem eine Episode aus dem Krieg geschildert wird: Ein jüdischer Soldat betet während des Marschs.

In der Plenumsveranstaltung vom 24. Mai 1994 kehrte Generalleutnant I. Mikulin zum Thema Russisch-Orthodoxe Kirche und Streitkräfte zurück. Von der Kirche erwartet man eine Erziehung zur Heimatliebe, zur Treue gegenüber dem Eid und zum Vaterland. Wieviele Gläubige es in den Streitkräften gibt, weiß man nicht. An der „Akademie für humanitäre Wissenschaften" gibt es seit zwei Jahren ein Lehrfach, das wir als Religionskunde bezeichnen würden. Die Russisch-Orthodoxe Kirche weiß offensichtlich noch nicht so recht, wie sie ihre Militärgeistlichen ausbilden soll. Ein Professor der Akademie äußerte, sie wäre in absehbarer Zeit gar nicht in der Lage, die etwa 5000 benötigten Priester auszubilden. Außerdem wies er darauf hin, daß bisher nur die Vereinbarung zwischen Gratschow und dem Patriarchen bestehe, jedoch keine Ausführungsbestimmungen vorliegen würden.

ANMERKUNGEN

[1] SZ 29. 7. 1992. [2] Wostock 2 (1994) 93. [3] Nesawisimaja gaseta 29. 4. 1994.
[4] Die ideolog. Arbeit in d. Streitkräften d. UdSSR (Ostberlin 1980) 15 f. [5] (Moskau 1976) 184.
[6] Der Spiegel 29 (1978) 128. [7] Moskowskie nowosti 28 (1992). [8] Iswestija 2. 10. 1990.
[9] RFE/RL News Brief 33 (1992) 59. [10] Moskowskie nowosti 37 (1992).
[11] SZ 2. 1. 1994. [12] Radio Majak 16. 4. 1994.
[13] F. Jung, Nach Rußland! Schr. zur russ. Revolution (Hamburg 1991) 380.
[14] (Moskau [1]1981, überarb. 1986) 9 f. [15] Prawda 23. 2. 1991.
[16] B. Mroß, Leningrad, Leningrad, in: Auftrag 187/188 (1989) 60.
[17] Die Humanisierung d. milit. Tätigkeit n. d. Reform d. Streitkräfte (Moskau 1994) 12.
[18] Nesawisimaja gaseta 13. 5. 1994.

UMSCHAU

Das Attentat vom 20. Juli 1944 und der deutsche Widerstand

Ein Literaturbericht

Die Konfrontation mit einem Jahresgedächtnis kann prüfen, was in der Erinnerung noch lebt und was in der Vergessenheit versank. Das Vergessen allerdings könnte nur eine scheinbare Freiheit schenken; denn es bringt die Tatsachen nicht aus der Geschichte hinaus. Demnach käme es einer höheren Art von Freiheit gleich, sich auch mit den schwierigen Ereignissen der eigenen Geschichte auseinanderzusetzen. Dieser Mut, den Tatsachen gleichsam ins Auge zu schauen, ermächtigte auch, Lehren aus der Geschichte zu ziehen und in vergleichbarer Situation sich verantwortlicher als früher zu verhalten.

Das gescheiterte Attentat auf Adolf Hitler, jener denkwürdige 20. Juli 1944, nennt ein solches Datum, das die Erinnerung der Deutschen testet, ob sie sich immer noch unter das Ethos der Attentäter stellen, das diese sich wie ein „Nessushemd" (Henning von Tresckow) angelegt hatten, oder ob die äußere Feier in ihrer Routine nichts anderes zu vermitteln vermag als den schönen Schein einer verdrängten Angst vor bleibenden Ansprüchen.

Es war zu erwarten, daß zum 50. Jahrestag des Attentats eine Unmenge von Publikationen erscheinen werde. Was ist von dieser literarischen Flut über Attentat und Widerstand zu halten? Was muß einem kritischen Betrachter auffallen?

Die *Neuauflagen* füllen die Regale der Buchhandlungen. Was bislang an anerkannten Studien zu Attentat und Widerstand erschienen war, kommt nun erneut auf den Markt: teilweise mit Aktualisierungen, teilweise im Taschenbuch als purer Nachdruck, teilweise mit den alten Sach- und Druckfehlern. Bedauerlich an diesen Publikationen ist, daß der Grundbestand der verarbeiteten Forschung bereits aus den Jahren zwischen 1965 und 1980 stammt und damit den neuesten Erkenntnissen der Forschung weithin nicht gerecht wird. Damit sind die folgenden Bücher gemeint: Ulrich Cartarius, Opposition gegen Hitler (Berlin: Siedler 1984/1994); Ger van Roon, Widerstand im Dritten Reich (München: Beck 1979/1994); 20. Juli. Porträts des Widerstands, hg. von Rudolf Lill und Heinrich Oberreuter (Düsseldorf: Econ 1989/1994); Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, hg. von Jürgen Schmädeke und Peter Steinbach (München: Piper 1985/1994); Widerstand im Dritten Reich, hg. von Herbert Graml (Frankfurt: Fischer 1984/1994); Peter Hoffmann, Widerstand gegen Hitler und das Attentat vom 20. Juli 1944 (München: Piper 1979, Konstanz: Universitätsverlag 1994); Hans Rothfels, Die deutsche Opposition gegen Hitler (Frankfurt: Fischer 1958, Zürich: Manesse 1994); schließlich die Gesamtausgabe der Edition „Deutscher Widerstand 1933–1945" (Berlin: Siedler), die 1982 bis 1992 mit großem Beifall veröffentlicht wurde; der gefällige Schuber (München: Goldmann) enthält sieben Bände und kostet nur 148,– DM.

Diese Neuauflagen empfiehlt, daß sie als bewährte Editionen nun als Taschenbücher preiswert greifbar sind. Hoffentlich gelingt es ihnen, eine breite, zumal junge Leserschicht anzusprechen; denn der Widerstand gegen den Nationalsozialismus scheint bei der jungen Generation nahezu unbekannt zu sein, zwei Namen ausgenommen: Claus Schenk von Stauffenberg und Sophie Scholl.

Einen anderen Weg der Erschließung von Thematik und Fakten des Widerstands gehen zwei *Lexiken,* die sich in Anlage und im Preis nicht wenig unterscheiden. Das „Lexikon des deutschen Widerstandes", herausgegeben von Wolfgang Benz und Walter H. Pehle (Frankfurt: Fischer 1994), zerfällt in drei methodisch voneinander abgehobene Teile: 1. Überblicksdarstellungen: etwa Sozialistischer Widerstand, Widersetz-

lichkeit von Kirchen und Christen, Exil und Widerstand. Diese Beiträge sind durchweg von bekannten Autoren verfaßt und überzeugen durch ihre sachlichen Aussagen. 2. Lexikon, das heißt kurzgefaßte Darstellungen zentraler Begriffe und Problemkreise von „Goerdelerkreis" über „Rote Kapelle" bis zum „20. Juli 1944". 3. Kurzbiographien, die in drei bis sechs Druckzeilen die wichtigsten Lebensdaten von Persönlichkeiten aus dem Widerstand festhalten.

Das „Lexikon des Widerstandes 1933–1945" wird von Peter Steinbach und Johannes Tuchel (München: Beck 1994) verantwortet. Es versucht mit Beiträgen zu Stichwörtern und Personen den Widerstand in seiner tatsächlichen Vielfalt und seinen unterschiedlichen Motiven zu erheben. Im Vergleich zum vorhergehenden Werk sind die biographischen Beiträge länger und mit Literaturangaben versehen; die thematischen Artikel dagegen fallen kürzer aus, wobei die knappe Darstellung zu Vereinfachungen zwingt.

In beiden Lexiken fällt auf, daß zwar der Widerstand von Christen angemessen gewürdigt wird, dieser aber vom Widerstand „der Kirche", verstanden als amtliche Kirche, abgehoben wird. Demnach wird die alte These fortgeschrieben, es könne nur vom Widerstand einzelner Christen die Rede sein. Was die Kirchen mit ihrem Ethos und ihrer alltäglichen Verkündigung als stabilen Wurzelgrund jedweden Widerstands boten, hatte vor Jahren Hans Rothfels herausgestellt. Heute scheint diese Sicht nicht mehr akzeptabel zu sein. Liegt dies an der differenzierten Begrifflichkeit von Verweigerung, Protest, Resistenz, passivem Widerstand, aktivem Widerstand? Oder macht sich auch hier eine antiinstitutionelle Attitüde breit? Das soll hier nicht entschieden werden. Bedauerlich ist an beiden Lexiken in jedem Fall, daß sich die biographischen Kurzartikel über Katholiken durch eine ärgerliche Unschärfe auszeichnen. Wurde hier zu schnell gearbeitet? Oder ist die katholische Zeitgeschichtsforschung – trotz der beachtlichen Editionen der „Kommission für Zeitgeschichte" – immer noch unbekannt? Dennoch: Beide Lexiken können als Nachschlagewerke gute Dienste leisten, wobei das zweite eher auch für die Hand von jungen Menschen bestimmt sein könnte.

Tagebücher oder Notizen aus der Zeit des Widerstands liegen offensichtlich nicht mehr vor. Das ist zu bedauern, denn gerade sie könnten den Nachgeborenen einen authentischen Zugang zu Mut und Angst, zu Geheimhaltung und Terror, zum Kairos des Widerstands bieten. Ein anspruchsvoller Band von *biographischem Wert* erschien: Marion Gräfin Dönhoff, „Um der Ehre willen". Erinnerungen an die Freunde vom 20. Juli (Berlin: Siedler 1994). Dieser Band vermag auch einen politisch reflektierten Zugang zum Abenteuer des Widerstands zu eröffnen. Der persönliche Eindruck sichert die Authentizität, der politische Sachverstand bietet Maßstäbe, um die Taten ethisch zu gewichten, der flüssige Stil lädt zur besinnlichen Lektüre ein. Leider wird der schmale Band in seinem Wert als zeitgeschichtliche Studie beeinträchtigt: durch viele Ungenauigkeiten in den Daten und durch eine mangelnde Distanz zu den vorgestellten Personen. Ob junge Menschen über beides hinweglesen sollten, wenn sie auf diese Weise mit dem unmenschlichen Terror des Dritten Reichs konfrontiert werden?

Ergebnisse *neuerer Forschungen* werden wenige vorgelegt. Offensichtlich ist das Feld des Widerstands in der Zeitgeschichte bereits beackert. Trotzdem sind an wichtigen Publikationen einige Bücher anzuzeigen, die bislang unbekannte Aspekte des Widerstands herausheben: die Beziehung zum Ausland und die Reaktion der Deutschen im Exil.

Klemens Klemperer (Die verlassenen Verschwörer. Der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten 1938–1945, Berlin: Siedler 1994) geht der Frage nach, wieso das Ausland dem deutschen Widerstand nicht die geringste Hilfe bot, zumal nach der Festlegung der englischen Regierung auf „absolutes Stillschweigen" (Churchill 1941) und nach der Forderung der Alliierten nach einer bedingungslosen Kapitulation der deutschen Wehrmacht (Casablanca 1943). Die schier unzähligen Versuche der Männer im Widerstand, bereits seit 1938, mit England vor allem ins Gespräch zu kommen, verleiten Klemperer zu der Aussage: „Während sie den deutschen Widerstand abschreckten, klammerten sich die westlichen Alliierten an die ‚traditionellen Regeln der Diplomatie' und an das ‚nationale Interesse'. Dabei versteiften sie sich in ihrer Hal-

tung eher noch: ‚absolutes Stillschweigen' und ‚bedingungslose Kapitulation' hießen die Wegweiser in diese Richtung. Dagegen bemühten sich die Deutschen immer wieder, die unorthodoxen Wege einer Widerstandspolitik zu beschreiten und sich auf eine europäische Gemeinschaft zuzubewegen, die sich auf Freiheit und Selbstbestimmung gründen sollte" (366). Diese tragische Summe aus einer großen, seit langem notwendigen Forschungsarbeit ist bitter. Beachtenswert ist ferner, daß Klemperer das Friedensengagment Pius' XII. in den Jahren 1939 bis 1940 würdigt (158–162) und ebenso der angeblichen Ostorientierung des Widerstands nachgeht (328). Ein großes, mit vielen Anmerkungen belegtes verdienstvolles Werk.

Eine ähnliche Thematik greift die von Gerd R. Ueberschär herausgegebene Aufsatzsammlung auf: Der 20. Juli 1944. Bewertung und Rezeption des deutschen Widerstandes gegen das NS-Regime (Köln: Bund 1994). Die große Verständnislosigkeit für den deutschen Widerstand, wie sie sich auch nach dem Ende des Kriegs bei den Westalliierten, in der Sowjetunion, in Frankreich und Polen zeigte, trug auch dazu bei, den Deutschen selbst den Zugang zum 20. Juli 1944 eher zu erschweren. Die durchweg kritischen 19 Beiträge ziehen eine Bilanz der Selbstvergewisserung. Leider sind auch hier die Aussagen über die Kirche im Widerstand etwas unscharf, so wenn Peter Steinbach schreibt: „Erst großangelegte Biographien wie jene über Bonhoeffer und Delp machten deutlich, daß die Beteiligung an der aktiven Konspiration auch weitgehend ohne Deckung durch kirchliche Institutionen und hohe Würdenträger erfolgte" (88). Tatsache jedoch ist, daß sich Pater Alfred Delp auf Anforderung seines Provinzials Augustin Rösch im Kreisauer Kreis engagierte und daß über das Engagement der drei Jesuiten im Kreisauer Kreis regelmäßig Kardinal Faulhaber (München) und Bischof von Preysing (Berlin) informiert wurden. Ebenso hatte Stauffenberg vor dem Attentat ein Gespräch mit Bischof von Preysing. Solche „Vergeßlichkeiten" trüben die Objektivität der Forschung. Oder hängt man der Meinung an, daß Bischöfe Attentäter zuvor „kirchlich" hätten beauftragen sollten? Trotz dieser Mängel ist der Informationswert des Buchs groß. Hingewiesen sei vor allem auf den Beitrag von Wilhelm Ernst Winterhager: Enttäuschte Hoffnungen: Zum Anteil der Überlebenden des 20. Juli 1944 am politischen Neuaufbau in Westdeutschland nach 1945 (250–262).

Ein neuer Aspekt kommt in den Blick, wenn die Emigrantenliteratur zum 20. Juli 1944 erforscht wird, etwa von Ursula Adams, Die Generalsrevolte. Deutsche Emigranten und der 20. Juli 1944. Eine Dokumentation (Berlin: Aufbau 1994). Leider kommen in dieser Sammlung nur die Texte von sozialistischer Seite, vor allem die agitativen Texte des „Nationalkomitees Freies Deutschland", zur Sprache. Damit muß man diese Edition als höchst einseitig bezeichnen. Sie wird teilweise durch einige Beiträge im Buch von Ueberschär ins Lot gebracht.

Beachtlich ist die von Rudolf Lill und Michael Kißener herausgegebene Regionalstudie: 20. Juli in Baden und Württemberg (Konstanz: Universitätsverlag 1994). In ihr wird aufgewiesen, daß die Verschwörung um Carl Friedrich Goerdeler in den Raum Stuttgart, Karlsruhe und Freiburg zurückgebunden war. Was bislang als „Freiburger Kreis" oder „Stuttgarter Kreis" (in der Firma Bosch) bekannt war, wird in einen Zusammenhang gebracht, der bislang eher übersehen wurde. Aus diesen präzisen Forschungen ergibt sich, daß sich der Widerstand wie ein geheimes Netz unter der Decke der überwachten Öffentlichkeit über ganz Deutschland hin erstreckte. Weitere solche Studien wären sinnvoll.

Nahe lag schon lange eine Studie über den 20. Juli in Berlin und die Christen. Wolfgang Knauft hat dieses Thema in der Broschüre: Christen im Widerstand – der 20. Juli im Bistum Berlin (Berlin: Morus 1994) erarbeitet. Angesichts einer gewissen Einebnung von Unterschieden in den Motiven des Widerstands kann diese Arbeit zu einer gerechteren und ausgewogeneren Darstellung des Widerstands führen. Notwendig ist der Versuch zumindest, selbst wenn er angesichts einer aufgeregten und zugleich festgelegten Öffentlichkeit wenig Aussicht auf Erfolg haben wird.

Daß man immer wieder der Lebensgeschichte des Attentäters nachgeht, liegt von seiner Bedeutung im Widerstand her nahe. Der bewährte Widerstandsforscher Peter Hoffmann legt vor:

Claus Schenk Graf von Stauffenberg und seine Brüder (Stuttgart: DVA 1992). Der Rückgriff auf verschollengeglaubte Briefe und Dokumente zeichnet ein begeisterndes und facettenreiches Bild Claus von Stauffenbergs – immer im Kreis der Familie, an der Seite seiner Brüder Berthold und Alexander – sowohl im Blick auf seine Treue zu Stefan George wie in seiner Auffassung des soldatischen Ethos. Beides motivierte ihn zum Staatsstreich. Die gleiche Präzision findet sich bei Eberhard Zeller: Oberst Claus Graf Stauffenberg. Ein Lebensbild (Paderborn: Schöningh 1994). Seine Aussage erlangt ein besonderes Gewicht, weil Zeller einer der letzten noch lebenden Zeitgenossen ist, die Claus von Stauffenberg seit seiner Gymnasialzeit in Stuttgart kannten. Es verwundert nicht, daß aufgrund dieser intimen Kenntnis die Witwe Stauffenbergs, Nina von Stauffenberg, ihren Mann „wieder in diesem Buch fand". Als Band kompakter Information muß die Rowohlt-Monographie von Harald Steffan „Claus Schenk Graf von Stauffenberg" (Reinbek 1994) gelten. In Wort und Bild wird versucht, die Ergebnisse bisheriger Forschungen über den Attentäter ansprechend für einen großen Leserkreis darzustellen. Dies ist Steffan gut gelungen.

Von bleibender Bedeutung wird sein: Joachim Fest, Staatsstreich. Der lange Weg zum 20. Juli (Berlin: Siedler 1994). Der durch seine Hitlerbiographie ausgewiesene Autor geht der verschlungenen Herkunft des Attentats nach, zeichnet seine politischen Bedingungen, berichtet von den vielen verfehlten Planungen und Versuchen eines Attentats und bringt auch die zahlreichen beteiligten Männer lebendig und anschaulich in den Blick. Die Präzision des historischen Details ist – neben dem hervorragenden Stil – ebenso bewundernswert wie die philosophische Durchdringung der Entwicklung und des Scheiterns des Attentats. Wenn am Ende vom „Lohn der Vergeblichkeit" die Rede ist, wird die Aussage durch Fests Position gerechtfertigt: „Moralisch wiegt der Versuch so viel wie der Erfolg" (346). Denn es ging im letzten um einen „Opfergang". „Ein Fehlschlag tat der Idee, die dahinterstand, keinen Abbruch, und mitunter scheint es sogar, als hätten die Verschwörer im Gegenteil geglaubt, daß ein Scheitern ihre Tat nur in noch reinerem Licht hervortreten lasse. Eben dies war der Lohn der Vergeblichkeit" (343). Zustimmen kann man Fest nur, wenn er gerade im Rückgriff auf die Briefe von Helmuth James von Moltke die religiöse Dimension des Widerstands heraushebt. Mit Roland Freisler konfrontiert, konnte es nur um die Alternative Nationalsozialismus oder Christentum gehen – eine wichtige Einsicht. Ein großes Buch, dem es hoffentlich gelingt, bei der jungen Generation „die Zurückweisung der Geschichte" und ihr „Recht auf Unwissenheit" (345) zu überwinden.

Eigentlich hegte man die Erwartung, daß die Öffnung der Archive in der ehemaligen DDR manches bislang Unbekannte und Verborgene aus dem Dritten Reich an den Tag brächte. Leider ist dies nicht der Fall. Die Akten der Prozesse vor dem Volksgerichtshof, die Protokolle der Verhöre im Reichssicherheitshauptamt, die Unterlagen für die zuweilen recht willkürliche Prozedur der deutschen Justiz bleiben verschollen, zumal für die Männer um Claus Schenk von Stauffenberg und für den Kreisauer Kreis. Darf man hier noch mit Funden unter dem „Beutegut" in Moskau rechnen?

Gewiß wären weitere Forschungen mühsam, so notwendig sie wären: über die Judikatur des sogenannten Volksgerichtshofs, über Aufbau, Funktion und Macht des Reichssicherheitshauptamts in Berlin, über die Gestapozentralen in den deutschen Gauen, etwa in den Städten München, Köln, Düsseldorf usw. Gerade durch solche neugewonnenen Erkenntnisse könnte Licht fallen in den Dschungel, in dem sich Gestapo, Justiz, NSDAP und die Lagerverwaltungen der KZs trafen. Solche ins einzelne gehende Forschungen könnten auch den durch die Distanz zum Zeitgeschehen sich aufdrängenden Hang zur Pauschalierung überwinden helfen.

Gewiß wurde heute bereits durch eine differenzierte Sicht der einzelnen Gruppen im Widerstand dieser Entwicklung gegenzusteuern versucht. Doch darf man fragen: Hilft ein Begriff wie „neokonservativer Widerstand" angesichts der Fülle seiner Suggestionen weiter? Oder instrumentalisiert er nicht eher den Widerstand für eine heutige politische Position? Die gleiche Frage wäre zu stellen angesichts der Einebnung aller Motive, die im Widerstand zum Tragen

kommen. Steht die Marschorder für Kommunisten, die sie aus Moskau erhielten, ebenbürtig neben den Motiven jener, die für Freiheit, Recht und Menschenwürde kämpften und dafür ihr Leben gaben? Stimmt es wirklich, daß nur „die Tat" zählt?

In dieser Revision dürfte auch noch einmal die Grundeinstellung zum „Widerstehen der Kirchen" bedacht werden. Die vielen Dokumente gerade für die Auseinandersetzungen der katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus liegen in über hundert Bänden vor. Wer unterzieht sich schon der Mühe, sie genau zu studieren? Wer erarbeitet – auch aus den Akten der kirchlichen und staatlichen Archive – Biographien über die Hauptakteure in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft, etwa über die Kardinäle Adolf Bertram (Breslau) und Michael von Faulhaber (München), über die Bischöfe Conrad von Preysing (Berlin) und Clemens August von Galen (Münster)? Bislang liegen – Bischof von Galen ausgenommen – nur Detailstudien vor, die allerdings gegen die bekannten Vorurteile nicht ankommen werden. Auch in diesem Bereich wäre der geschichtlichen Gerechtigkeit eine Gasse zu schaffen.

Noch weitaus schwieriger wäre es, die Geschichte des gläubigen Kirchenvolks zu erheben, das Schicksal der oft von allen allein gelassenen, sogenannten „kleinen Leute". Da ihre Familien keine Archive führen und das Gedenken an mutige Männer und Frauen in Dörfern und Städten schwindet, wird der Heroismus kleiner Leute bald vergessen sein. Oder kann es bei der „Spurensuche" in Regionalstudien gelingen, diese Tatsachen festzuhalten, bevor die letzten Zeitzeugen sterben?

Am Ende bleibt als das brennendste Problem: Wie lassen sich die Ergebnisse der zeitgeschichtlichen Forschung an die junge Generation vermitteln? Einen beachtlichen Versuch in dieser Hinsicht ist das von Annalena Staudte-Lauber verfaßte Buch: Stichwort: Widerstand gegen Hitler (München: Heyne 1994). Es führt in die Begrifflichkeit ebenso wie in die Schwierigkeiten eines Widerstands in einem Terrorsystem ein. Alle Widerstandsgruppen – von Kommunisten über Jugendliche bis zum Kreisauer Kreis – werden angemessen ins Bild gerückt. Das Attentat auf Hitler wird in seiner Vorbereitung wie in seinem Scheitern ausführlich nahegebracht. Schautafeln verdeutlichen die verschiedenen Aussagen. Leider zwingt eine solche Kurzfassung zu Einebnungen und kleinen Ungenauigkeiten. Trotzdem wird sich das preiswerte Bändchen gerade für das Gespräch mit Jugendlichen in Schule und Jugendarbeit gut eignen.

Erinnerung läßt sich nicht (auch nicht schulisch) verwalten. Sie läßt sich durch Zeitzeugen beschwören. Bevor sie sterben, sollte man ihnen in Schulklassen und Jugendgruppen das Wort geben. Man sollte ferner größeren Wert auf zeitgeschichtliche Exkursionen legen, nicht nur nach Berlin in die Gedenkstätte Plötzensee oder in die Prinz-Albrecht-Straße, nicht nur nach Auschwitz oder ins KZ Dachau, nicht nur nach Kreisau bei Schweidnitz (Polen). Man könnte bald in jeder Stadt Treffpunkte von Widerstandskämpfern entdecken, man könnte die Wege nachgehen, die Frauen und Männer in bedrängter Zeit – furchtlos und hoffend – gegangen sind, jene Wege in München, auf denen die Mitglieder der Weißen Rose ihre Flugblätter verteilten oder die Wände mit ihren regimekritischen Parolen versahen. Hier ist neue Entdeckungslust und Phantasie gefragt. Erfahrungen vermitteln vielleicht noch einmal die frühere Hoffnung und den vergangenen Schrecken.

Die Frage am Ende lautet: Wie gelingt es einer Demokratie wie der deutschen, die Taten und das Ethos jener Männer und Frauen immer wieder als eine Provokation weiterzugeben, weil sie ihr Leben für eine freie, sozial gerechte und demokratische Gesellschaft hingaben? Ihre damaligen Erwartungen zu erfüllen, das steht noch aus. Heute mehr denn je. *Roman Bleistein SJ*

BESPRECHUNGEN

Ethik

GUARDINI, Romano: *Ethik.* Vorlesungen an der Universität München. Bd. 1–2. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans Mercker, unter Mitarb. v. Martin Marschall. Mainz, Paderborn: Matthias Grünewald, Schöningh 1993. XLIV, XI, 1319 S. Lw. 88,–.

Endlich liegt das vielleicht bedeutendste Werk von Romano Guardini vor, aus dem Nachlaß sorgfältig herausgegeben von H. Mercker im Auftrag der Katholischen Akademie in Bayern, in zwei dicken Bänden ein umfangreiches, aber unabgeschlossenes Werk, in dem viele Kapitel nur skizziert sind. Es ist entstanden aus zum Teil mehrfach in den Jahren 1952–1964 gehaltenen Vorlesungen. Trotz mancher Wiederholungen ist es ein gut zu lesendes Buch und weit mehr als eine bloße Ethik, vielmehr eine Synthese von Guardinis Denken überhaupt.

Das Werk zerfällt in zwei relativ selbständige Hauptteile: eine philosophische und eine theologische Analyse. Das kann zunächst verwundern; denn Guardini hält eine rein philosophische Ethik für nicht realisierbar, weil sich der Mensch in der konkreten heilsgeschichtlichen Situation nur vom Gott der christlichen Offenbarung her voll verstehen läßt. Alles andere ist nach Guardini selbstherrliche „Autonomie", „der Wille, durch sich selbst bestimmt zu sein" und nicht durch Gott (1133).

Dennoch hält Guardini die philosophische Bemühung im Rahmen der christlichen Tradition für fruchtbar und notwendig. Er hat sogar eine sehr hohe Auffassung von der Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft: Erkenntnis bedeutet, „die innere Evidenz der Sinngestalt im Seienden" zu erfassen (136), nämlich „das Wesen der Dinge oder des Menschen", wie es erscheint, sich bezeugt, evident ist. Entscheidend kommt es darauf an, „daß ich, erkennend, mich diesem Wesen gegenüber" nicht schaffend, sondern gehorchend verhalte (301).

Auch für die eigentliche Ethik Guardinis ist die phänomenologische Methode grundlegend in dem Sinn, daß die Erfahrung des Guten im Gewissen den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet. Die „natürliche" Ethik spricht also von jenen Phänomenen, „die sich aus dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein, aus dem in der Erfahrung anzutreffenden Wesen des Menschen, aus seinen Beziehungen zum anderen Menschen ergeben" (2). Dabei vermeidet Guardini nach Möglichkeit den Begriff des „Naturrechts"; die „Natur" des Menschen besteht geradezu darin, daß er keine Natur von der Art hat, wie Pflanzen und Tiere sie haben (1262). Die Stelle der „Natur" im systematischen Aufbau nimmt der Begriff der „Person" ein. So ließe sich Guardinis Ethik als ein „christlicher Personalismus" kennzeichnen, wenn dieser Ausdruck nicht schon von der „Schule von Krakau" besetzt wäre, deren Auffassungen manche Ähnlichkeiten zu Guardinis Ansatz aufweisen.

Dieses methodische Vorgehen ermöglicht eine reiche Fülle von überlegten und bedenkenswerten Stellungnahmen zu vielfältigen ethischen Fragen. Es birgt jedoch auch die Gefahr in sich, daß plausible und bewährte Wertvorstellungen, die aber nur dem Zeitgeist einer bestimmten geschichtlichen und kulturellen Epoche entsprechen, als absolut und überzeitlich gültig unterstellt werden. Manche Auffassungen Guardinis erscheinen deshalb schon heute als eher befremdlich, besonders im Bereich der Staatslehre. Er meint beispielsweise auch hier, politische Autorität nur aus dem Glauben begründen zu können, wenn sie echte Verpflichtungskraft besitzen soll. „In dem Augenblick, in dem Gott verschwindet, gibt es keine Autorität mehr, sondern nur noch Macht" (1064). Von daher wird seine scharfe Ablehnung nicht nur jeder Art von „Revolution" verständlich, sondern auch der Lehre von der Volkssouveränität, seine Verteidigung des Gottesgnadentums der Könige (481). Guardini wird so zum mutigen und beeindruckenden Zeugen einer Geisteshaltung, die zu seiner Zeit wohl

noch breite Schichten des deutschen Katholizismus bestimmte, auch wenn sie sich angesichts einer vorherrschenden Begeisterung für die Demokratie nicht so klar und konsequent zu äußern wagte. Mit dieser Einstellung ist eine konservative politische Vorliebe mitgegeben.

Dabei ist Guardinis Ablehnung jedes totalitären Systems völlig unzweideutig: Jede Haltung, welche die Person leugnet, leugnet auch, sobald sie Ernst macht, die Wahrheit. Der Mensch ist – durch seine Realisation der Wahrheit – mehr als eine bloße Zelle des Staatskörpers, als ein bloßes Element der Staatsmaschine. Ein totalitäres Regime muß an die Stelle der Wahrheit die Parole setzen, die befohlene Doktrin.

Bemerkenswert ist auch seine Einstellung zur heute so heiß umstrittenen Empfängnis- und Geburtenkontrolle. Damit werde – so Guardini – „ein Kalkül und eine Gewaltsamkeit" in das Zentrum des Lebens getragen, „die seine Würde entehren und seine Spontaneität beirren, so daß in letzter Instanz daraus nur Unheil entstehen kann" (1036 f.).

Sicher hat sich die Mühe gelohnt, dieses Buch herauszugeben; ähnlich lohnt es sich auch für den Leser, in diese Gedankenwelt einzudringen, um Anschluß zu gewinnen an eine Lebensweisheit, die nicht dem Vergessen anheimfallen darf.

W. Kerber SJ

Theologie

Gruber, Franz: *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit.* Innsbruck: Tyrolia 1993. 350 S. (Innsbrucker theologische Studien. 40.) Kart. 49,–.

Wahrheit ist ein beschädigtes Wort: durch (politisches) Alltagsgeschehen ebenso wie durch die Kirchengeschichte. Theologie als Glaubenswissenschaft kann indes nicht auf die Wahrheitsfrage verzichten. Dieser grundgelegt sein muß freilich eine theologische Theorie der Wahrheit, die dem philosophischen Problembewußtsein nicht ausweicht, diesem standhält und es darüber hinaus vertieft. Eine solche Theorie, die sich durchgängig als brauchbar erwiesen hätte, vermißt der Autor: Anlaß und Ausgangspunkt für sein magistrales Werk.

In der Einleitung (11–45) präsentiert und referiert Gruber also Positionen, die ihn zu seinem Befund kommen ließen. Als symptomatische Krisenmomente werden u.a. der für die Wahrheits- und Erkenntnisfrage blinde Positivismus des 20. Jahrhunderts, der Postmodernismus und der Fundamentalismus genannt. Parallel dazu sei auch in der Theologie eine gemeinsam-verbindliche Wahrheitstheorie verlorengegangen. Im Anschluß an G. Sauter, der vor einer „romantischen Verklärung der Consensus-Idee warnt" (39), meint der Verfasser zu einem im Verlauf seiner Arbeit noch wichtiger werdenden Stichwort: „Konsens ist ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium für die Wahrheit des Glaubens" (ebd.).

Im ersten Kapitel (46–149) rekonstruiert Gruber drei theologiegeschichtlich höchst brisante und immer noch nachwirkende Etappen, die für die Krise des theologischen Wahrheitsanspruchs grundlegend und für den mißlungenen, weil unbewältigten Umgang damit entscheidend geworden sind: den Modernismusstreit unter dem Stichwort „Wahrheit versus Geschichte" (A. Loisy, E. Le Roy, M. Blondel); die vom römischen Lehramt weitgehend übersehene wissenschaftstheoretische Grundlagenspannung, die in den Programmen von W. Pannenberg („Wahrheit als universales Sinnverstehen") und H. Peukert („Wahrheit durch kommunikatives Handeln") abgefangen und aufgearbeitet wurde; und als dritte Phase unter dem Stichwort „Kommunikation versus Definition" die sich vor allem an H. Küng entzündende Unfehlbarkeitsfrage.

Im zweiten Kapitel (150–254) wird das Wahrheitsverständnis Karl Rahners analysiert. Die Auswahl ist nicht zufällig erfolgt und erfüllt einen doppelten Zweck: Gruber verweist nämlich zu Recht darauf, daß dieser Aspekt in der Rahnerforschung und -rezeption „einen kläglichen Stellenwert" (44) einnimmt, wo er nicht „völlig unberücksichtigt" (150) bleibt. Überdies lasse sich demonstrieren, daß Rahners Theologie „wie kaum eine andere mithalf, den Wahrheitsan-

spruch christlicher Botschaft für heute verstehbar und argumentativ ausweisbar zu machen" (44). Ausgewertet werden einerseits „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes": Wahrheit als transzendente Einheit von Sein und Erkennen im klassisch-thomanischen Sinn; anderseits, in begründeter Auswahl, Rahners theologisches Werk: Offenbarung–Geschichte–Sprache–Symbol. Die kritischen Rückfragen an Rahner lassen seinen wegen seiner transzendental-ontologischen Ausrichtung an Grenzen stoßenden Entwurf „kaum als bleibend-gültiges Lösungsmodell gelten" (254).

Ein solches Modell ortet Gruber im dritten Kapitel (255–325) mittels der Kommunikationstheorie („Wahrheit durch Diskurs und Konsens"), die bei Rahner zwar implizit angerissen, aber zu wenig zur Entfaltung gekommen sei. Diese Lösung war angepeilt, sie wird jedoch, wie die Behandlung der Vorarbeiten durch K. O. Apel und J. Habermas zeigt, nicht undifferenziert ausgeführt. Die Auseinandersetzung mit den Sprechakttheorien J. L. Austins und J. R. Searles sowie anderen Untersuchungen, von denen N. Chomsky stellvertretend genannt sei, wird auf ebenso informativem wie verständlichem Niveau geführt. Breiter diskutiert weil favorisiert wird I. U. Dalferths Religionsphilosophie von 1988, in der die Diskurstheorie greifbaren und wirkungsvollen Niederschlag gefunden hat; weitere Anregungen finden sich vor allem bei R. Schaeffler.

Das Schlußkapitel (326–332) faßt nach einer Rückschau das Ergebnis der Untersuchung zusammen. Gruber begründet seine Option für die Kommunikationstheorie ohne Seitenhiebe auf frühere Modelle. Das gibt nicht nur seinem Resümee, sondern der gesamten Arbeit den einladenden Charakter, mit einer schwierigen Materie bekannt und vertraut zu werden. Daß von dieser gewiß nicht leichtzunehmenden Aufgabe nicht dispensiert werden kann, dürfte klargeworden sein. Spätfolgen der im ersten Kap. paradigmatisch aufgezeigten Phasen wirken ja bis in die Gegenwart hinein, wie etwa der Verweis auf F. Schupp (vgl. 43, Anm. 123, wo übrigens mißverständlich von der „Jesuitenfakultät" Innsbruck die Rede ist; 313 f.) belegt. *A. Batlogg SJ*

Kirchengeschichte

Vauchez, André: *Gottes vergessenes Volk.* Laien im Mittelalter. Freiburg: Herder 1993. 253 S. Lw. 58,–.

Alle Christen beginnen als Laien und nur wenige enden als Kleriker. Kirchengeschichte sei aber, so ein weitverbreitetes Urteil, Klerikergeschichte. Wenn deren Selbstverständnis auch Wandlungen unterlag, so beanspruchten sie doch beharrlich Vorrechte, legten für sich und die Laien die Normen fest und brachten in aller Regel nur wenig Interesse auf, dem Wort vom „allgemeinen Priestertum" Kraft zu verleihen. Die Laien hatten trotzdem ihre Geschichte, eine abwechslungsreiche, spannungsreiche zudem, wie A. Vauchez zeigt, der als Mentalitätsforscher des westeuropäischen Mittelalters, besonders durch die Auswertung von Kanonisationsakten, seit langem ausgewiesen ist.

Vom 11. auf das 13. Jahrhundert datiert Vauchez das Erwachen der Laien. Sie wehrten sich zuerst noch unbeholfen gegen Druck von oben, sahen aber ihr Heil oft in der möglichst genauen Annäherung an das Klerikerleben. Größerer Selbstand stellte sich in den folgenden zwei Jahrhunderten ein, mit manchem Wildwuchs und einem starken Bewußtsein ihrer Würde. Gegen als subversiv empfundene Züge der „Laienfrömmigkeit" reagierte eine sich ausdifferenzierende, kanalisierende Gesetzgebung und – die Inquisition. Der erste nichtadelige Laie, Homobonus von Cremona († 1197), wurde 1199 heiliggesprochen. In den zwei letzten Teilen stellt Vauchez im besonderen Frauen vor, unter ihnen Elisabeth von Thüringen, Hedwig, Birgitta von Schweden, Dorothee von Montau und Jeanne d'Arc, um zu zeigen, wie eine Frauenmystik und ein Frauensehertum aufbrach und sich eine besondere eucharistische Frömmigkeit der weiblichen Laien ausformte. Im 15. Jahrhundert schließlich galt nicht mehr der Vita activa, sondern der Vita contemplativa, nicht mehr der Sorge für die Armen, sondern der Sorge um die

eigene arme Seele das Bemühen der „fortschrittlichen" Laien. Nachdem im Hochmittelalter die Kleriker zögerlich der Ehe den Rang eines vollen Sakraments zugestanden hatten, wertete das Spätmittelalter die Ehe wieder ab, pries die Josephsehe von Elzear und Delphina von Sabran, dem ersten heiliggesprochenen Ehepaar (es wurde aber wohl nur er kanonisiert: 1369).

Dieses Buch war überfällig. Es führt den Leser, ohne ihn allzusehr mit Hypothesen zu beschweren, zu den Schauplätzen des Mittelalters und deckt in aller Diskretion das Ringen der Menschen in der Kirche auf. Der Blick ist nuanciert, der Ton nie gehässig. Vauchez liegt jede Schwarzweißmalerei fern.

Angesichts des Reichtums der Feldforschungen zur Gottesfriedensbewegung, zu den Kreuzzügen, den Stadtprozessionen und zur Rolle der Katharer wie der Franziskanerspiritualen, fallen kleinere Nachteile nicht sehr ins Gewicht. So wurden mehrere in sich selbständige Artikel Vauchez' schon in der französischen Ausgabe zu einem Werk zusammengefaßt und nicht immer harmonisiert. Die bewundernswerte Übersetzungsleistung fällt gelegentlich etwas holperig aus (128: statt „Bürgerdienst" wäre „Zivildienst" angebracht; 195: der Abbé Migne [† 1875] beendete nicht „im" Jahr 1200 seine Patrologie, sondern „mit" diesem Jahr; in der Tat reicht sie bis 1216). Viele Aussagen Vauchez' laden zur Diskussion ein. Wenn die Christen an der Wende zum 13. Jahrhundert wirklich so bereitwillig nach den Sterbesakramenten verlangt hätten, wie behauptet (76), hätte es dann der Dekretale „Cum infirmitas" des 4. Laterankonzils 1215 bedurft? Müßte vielleicht nicht zwischen Laien und Laien, den politischen Kräften und dem „einfachen Volk", deutlicher unterschieden werden? Waren viele Kleriker nicht in der schwierigen Lage, angewiesen zu sein auf weltliche Organisatoren und Wohltäter, andererseits den erdrückenden weltlichen Arm um der Freiheit der Kirche willen abwehren zu müssen?

Es gehört nicht zuletzt zum Verdienst Vauchez', den Reichtum an Frömmigkeitsformen in der Kirche und die Notwendigkeit aufgezeigt zu haben, die Strukturen und den Umgang in der Kirche beharrlich zu überprüfen. Dafür dankt der Rezensent, selbst Kleriker. *N. Brieskorn SJ*

Ohler, Norbert: *Pilgerleben im Mittelalter.* Zwischen Andacht und Abenteuer. Freiburg: Herder 1994. 243 S. Lw. 48,–.

„Die Moderne ist die Unmöglichkeit, an Ort und Stelle auszuharren", sagt Zygmunt Bauman. Wer Ohlers Panorama der Pilgerfahrten auf sich wirken läßt, wird in Bewegung und Unruhe nicht mehr bloß ein Kennzeichen der Moderne sehen, sondern auch des Mittelalters. Seßhaft geworden, werden viele zu Pilgern; das Wort kommt von „peregrinus", was ursprünglich „über den Acker hinaus gehend" bedeutete, und weist das Pilgerwesen als Lebensbestandteil einer agrarischen Gesellschaft aus. In einer sich als christlich verstehenden Gesellschaft ziehen die irdischen Stätten des menschgewordenen Gottes und die ihm Nachfolgenden, die als heilig verehrten Männer und Frauen, immer auch besondere Verehrung an. „Gott ist in allen Dingen zu finden." Deswegen fühlten sich viele berechtigt, zu Hause zu bleiben; andere sahen sich gerade wegen dieses Satzes verpflichtet aufzubrechen. So nahmen durch alle Jahrhunderte hindurch Christen, nicht nur Bauern und Bäuerinnen, auch Städter, Ritter und Könige (Päpste seltenst), schmerzlichen Abschied, luden sich Strapazen auf und begaben sich auf den Weg, nicht als „vagandi" oder „Globetrotter", sondern auf ein „Heiligtum" hin. Wo Licht ist, fällt Schatten, wo Menschen sich versammeln, fehlt es nicht an Dieben, wer reist, fällt leicht unter die Räuber. Ohler läßt nichts Wesentliches aus.

Er wählte für seine Untersuchung den Zeitraum vom fünften bis zum Ende des 16. Jahrhunderts und somit einen sehr ausgedehnten Mittelalterbegriff. Der untersuchte Raum ist Europa samt dem Vorderen Orient; Pilgerfahrten in die „Neue Welt" gab es noch nicht. Daß er sich auf die Christenheit beschränkt (9), ist ein wenig schade; denn so erfahren wir wenig über die pilgernden Juden und Muslime. Doch bleibt genügend interessanter Stoff. Der Leser kann den einzelnen Abschnitten der Pilgerfahrt folgen: dem auslösenden Motiv, der Wahl des Ortes, dem Aufbruch, den Gefahren und der Ankunft am Ziel. Sinnigerweise fügt Ohler unter das Kapitel „Am Ziel" auch Rückreise und Wiedereintreffen des Pilgers oder der Pilgerin am Heimatort ein. Verschiedene Methoden ließen dieses Buch ent-

stehen: Den Text veranschaulichen Abbildungen hervorragender Qualität, es mangelt nicht am ausführlichen Zitat und der statistischen Untersuchung, neben der Mentalitäts- behauptet auch die Sozialgeschichte ihren Platz.

An Michel Villeys Arbeit über den rechtlichen Schutz der Kreuzfahrer sei noch zusätzlich zu dem reichen und nie erdrückenden Belegmaterial erinnert; ein wenig klischeehaft fiel das Kapitel „Bewaffnete Pilger – ein Widerspruch in sich?" (38f.) aus. Ansonsten weht Frische durch dieses Buch, das einen prägenden Lebenszug des Mittelalters umfassend-gründlich vorstellt.

N. Brieskorn SJ

ZU DIESEM HEFT

Das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. „Ordinatio Sacerdotalis" vom 22. Mai 1994 über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe hat eine breite Diskussion ausgelöst. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, analysiert das Dokument und seine Argumente.

Marek Czapliński, Professor an der Universität Breslau, gibt einen Überblick über die aktuelle Lage der Kirche in Polen. Er weist auf die Schwierigkeiten in einer demokratischen Gesellschaft hin, die sich nur im Blick auf die Jahre der kommunistischen Herrschaft verstehen lassen.

Eine überraschend große Zahl von Autoren der Gegenwartsliteratur nehmen die Missionen der Jesuiten in Südamerika, Nordamerika und Asien als Motiv ihrer Werke. Annegret und Georg Langenhorst fragen anhand einiger zentraler Beispiele, warum solche Themen gewählt und wie sie literarisch verarbeitet werden.

Die Glaubensverkündigung der Kirche steht vor zwei großen Problemen: Die Ausbildung der Seelsorgerinnen und Seelsorger zu einer theologisch verantworteten Rede über den Glauben kommt meist zu kurz, und die Verkündigung müßte viel stärker die Menschen außerhalb des Kirchenraums ansprechen. Manfred Entrich, Dozent für Homiletik am Kölner Priesterseminar, versucht Wege zu diesen Zielen zu zeigen.

Während in der Roten Armee der Atheismus propagiert wurde, bemüht sich die russische Armee jetzt um eine enge Zusammenarbeit mit der Russisch-Orthodoxen Kirche und ermöglicht auch Militärseelsorge. Paul Roth, Professor an der Universität der Bundeswehr in München, geht dieser Entwicklung nach.

Ehescheidung und Wiederverheiratung

Die „Treue gegenüber dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der verbindlichen kirchlichen Tradition" ist auch für die Stellung wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche mit Recht der oberste Grundsatz, auf den sich sowohl die drei Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz wie auch die römische Glaubenskongregation in ihren jeweiligen Stellungnahmen berufen. Für die konkrete Praxis kommen sie jedoch zu unterschiedlichen, ja teilweise unvereinbaren Folgerungen. Das ist auch kaum anders zu erwarten. Denn die Lehre der Bibel und der kirchlichen Tradition ist nicht so eindeutig und einheitlich, wie oft gesagt oder stillschweigend vorausgesetzt wird.

Das Wort Jesu von der Unauflöslichkeit jeder Ehe (Mk 10, 11 f.; Lk 16, 18) läßt keinen Zweifel zu: Für Jesus ist es der Wille Gottes, daß eine einmal geschlossene Ehe nicht geschieden werden darf. Die Urkirche hat jedoch dieses entschiedene Verbot der Ehescheidung nicht als starres Gesetz aufgefaßt. Aufgrund vielfältiger Erfahrungen von Schuld und Scheitern hielt sie sich für berechtigt, zu interpretieren und Ausnahmen zuzulassen. Das zeigt die Zufügung der „Unzuchtsklausel" im Matthäusevangelium (5, 32 und 19, 9: „ausgenommen den Fall von Unzucht") und, vor allem, die Erlaubnis der Scheidung von einem ungläubigen Partner, der mit dem Christ gewordenen Partner nicht zusammenleben will („Privilegium Paulinum", 1 Kor 7, 15).

Etwa vom 4. Jahrhundert an bildeten sich zwei unterschiedliche Traditionsstränge heraus. In den Ostkirchen setzte sich die Überzeugung durch, daß man bei einer zerbrochenen Ehe von der strengen Forderung nach Unauflöslichkeit absehen und eine Wiederverheiratung des unschuldigen Partners dulden kann. Das Konzil von Trient wählte in seinem Dekret über die Ehe (1563) ausdrücklich eine Formulierung, die die östliche Praxis nicht verurteilt. Man war der Meinung, daß diese im Rahmen einer Kirchenunion durchaus weiterbestehen könne. Als Beispiel hatte man die venezianischen Besitzungen im östlichen Mittelmeer vor Augen, deren Bevölkerung – unter Bischöfen des lateinischen Ritus – der römisch-katholischen Kirche angehörte, aber die orthodoxen Traditionen und damit auch die Ehescheidungspraxis beibehielt. Noch beim Zweiten Vatikanischen Konzil gab der melchitische Patriarchalvikar Ägyptens, Elias Zoghby, im Oktober 1965 unter Hinweis auf die Unzuchtsklauseln des Matthäusevangeliums und auf die Tradition der Väter die Anregung, auch in der römisch-katholischen Kirche die östliche Praxis aufzunehmen.

Ganz anders die Entwicklung in der Kirche des Westens. Sie hat das Ehescheidungsverbot Jesu immer strikt interpretiert und Sonderregelungen im Fall des

Ehebruchs nie anerkannt. Doch entstand auch hier ein Ausnahmerecht, mit dem man, wenn auch auf anderen Wegen als im Osten, das Problem gescheiterter Ehen in manchen Fällen lösen konnte.

Als erstes ist das „Privilegium Paulinum" zu nennen, das vom frühen Mittelalter an zum festen Bestand der kirchlichen Lehre gehört. Seit 1924 wurde es erheblich ausgeweitet zu einem „Privilegium Petrinum", das dem Papst das Recht gibt, überhaupt jede Ehe, in der wenigstens ein Partner nicht getauft ist, „zugunsten des Glaubens" aufzulösen. Ferner wurde im Mittelalter die Unterscheidung zwischen vollzogener und nichtvollzogener Ehe theologisch ausgebaut und der kirchlichen Autorität das Recht zugesprochen, aus einem gewichtigen Grund auch jede gültig geschlossene Ehe zwischen Getauften zu scheiden, solange sie nicht vollzogen ist. In allen diesen Fällen handelt es sich um Ehescheidungen im eigentlichen Sinn des Wortes und damit um einschränkende Interpretationen des Scheidungsverbots Jesu, das keinen Unterschied kennt zwischen Getauften und Ungetauften oder zwischen vollzogener und nichtvollzogener Ehe.

Von größerer Bedeutung für die kirchliche Praxis sind die Bedingungen einer gültigen und damit unauflöslichen Ehe. Nach dem heutigen Kirchenrecht kommt eine gültige Ehe nur zustande, wenn kein trennendes Ehehindernis vorliegt, der erforderliche Ehewille der Partner bezeugt ist und die vorgeschriebene Eheschließungsform eingehalten wird. Damit wird es möglich, beim Scheitern einer Ehe den Eheabschluß auf seine Gültigkeit hin zu überprüfen und die Ehe gegebenenfalls für nichtig zu erklären. Das Scheidungsverbot gilt also in der römisch-katholischen Kirche nur für Ehen von zwei Getauften (sakramentale Ehen), die unter den genannten Bedingungen gültig geschlossen und auch vollzogen sind. Die kirchlichen Sanktionen – Ausschluß vom Kommunionempfang – treten allerdings erst bei einer Wiederverheiratung ein, obwohl das Wort Jesu schon die Scheidung verbietet.

Das heißt mit anderen Worten: Auch die römisch-katholische Kirche, die ohne Abstriche am Scheidungsverbot Jesu festhalten will, ist zu Interpretationen gezwungen. Auch sie hält sich für berechtigt, im Hinblick auf besondere pastorale Situationen oder Einzelschicksale die biblische Botschaft zu durchdenken und auf ihren eigentlichen Sinn zu befragen, und zwar nicht allein im Blick auf die strengen Weisungen Jesu, sondern auch auf seine grenzenlose Bereitschaft zu Barmherzigkeit und Vergebung. Ein solcher Reflexionsprozeß ist bei der großen Zahl betroffener Ehen in unserer Zeit überfällig. Die südwestdeutschen Bischöfe haben in höchst verantwortungsvollen Überlegungen einen weiterführenden Beitrag geleistet – ganz im Gegensatz zu dem römischen Dokument, das nur die geltenden kirchenrechtlichen Regelungen wiederholt, jedoch wesentliche Bibeltexte zum Thema, die ostkirchliche Praxis und die neueren theologischen Diskussionen nicht zu kennen scheint. *Wolfgang Seibel SJ*

Roman Bleistein SJ

Walter Mariaux und der Kirchenkampf des Dritten Reichs

Im Jahr 1940 kam von einem anonymen Autor in London der aufsehenerregende Band auf den Buchmarkt: „The persecution of the catholic church in the Third Reich. Facts and documents. Translated from the German". Bereits 1942 wurde eine zweite Auflage notwendig. Zuvor war 1941 das Buch in New York und in spanischer Übersetzung in Buenos Aires erschienen. Wie das ausländische Presse-Echo bewies, gelang es dem Buch, die zumal kirchliche Weltöffentlichkeit über die bedrängte Lage der katholischen Kirche im Dritten Reich zu informieren. Allerdings blieb der Autor des Standardwerks lange Zeit unbekannt. Noch 1964 schrieb Gunter Lewy in der englischen Ausgabe seines Buchs „Die katholische Kirche und das Dritte Reich": „Der Autor dieses Werkes soll Walter Mariaux SJ gewesen sein, einer der Berater Pacellis in deutschen Problemen." [1] Da inzwischen weitere Forschungen den Autor und die Herkunft der von ihm verarbeiteten Dokumente geklärt haben, lassen sich die beiden entscheidenden Fragen beantworten: Wer war Walter Mariaux? Wie kam es zu dieser für die Einschätzung des Nationalsozialismus als eines kirchenfeindlichen Systems wichtigen Edition?

Das Leben

Walter Mariaux wurde am 21. Dezember 1894 in Uelzen bei Hannover als Sohn des Postbeamten Joseph Vinzenz Mariaux (1865–1938) und seiner Ehefrau Maria, geb. Gath (1872–1940) geboren. Als das zweite von zwölf Kindern verlebte er seine Jugendzeit in den Orten der Berufstätigkeit seines Vaters: in Uelzen, Alfeld, Koblenz und Neuss. Nach dem Abitur trat er am 10. April 1913 in s'Heerenberg in das Noviziat der damals im Deutschen Reich verbotenen Gesellschaft Jesu ein und absolvierte die philosophische und theologische Ausbildung am Ignatiuskolleg in Valkenburg (Holland). Diese langen Studien wurden durch den Einsatz als Malteser-Krankenpfleger im Ersten Weltkrieg (1914–1916) und durch seine Tätigkeit als Jugenderzieher und Musiklehrer am Aloysiuskolleg in Bad Godesberg (1921–1923) unterbrochen. Am 27. August 1926 wurde er in Valkenburg zum Priester geweiht.

Unmittelbar nach dem Abschluß seiner Ausbildung wurde er Mitglied der „Düsseldorfer Rednergruppe" [2], jener Gruppe von Jesuiten, die regelmäßig Vor-

träge in den Kirchen zu aktuellen Zeitfragen anboten. Die fünf Patres hielten in den Monaten September bis Mai in 110 Städten monatlich, in 46 Städten jeden zweiten Monat einen Vortrag. Demnach hatte jeder Redner ein Pensum von 25 Priestervorträgen, 90 Schwesternvorträgen und 190 bis 200 öffentlichen Vorträgen zu bewältigen. Die Städte, die besucht wurden, lagen im Raum zwischen Gleiwitz, Nürnberg, Mainz, Köln, Flensburg, Stralsund und Stettin. In ihren Reden griffen die Patres dogmatische und exegetische Fragen auf, behandelten aber auch immer wieder aktuelle Themen, etwa den Bolschewismus. Später wurden die Vorträge als Faltblätter gedruckt und als „Zeitfragen" den Zuhörern zum Kauf angeboten[3]. In elf Jahren wurden 3½ Millionen Texte abgesetzt.

Ein solches Arbeitsprogramm setzte nicht nur eine strapazierfähige Gesundheit voraus, sondern auch die Kunstfertigkeit, wichtige Themen verständlich und beeindruckend darstellen zu können. Am 30. September 1928 sprach Mariaux im Gesellenhaus Köln-Dellbrück vor über 500 Zuhörern über die „Verfolgung der Katholiken Mexikos". Sein gedruckter Redetext erreichte in kürzester Zeit eine Auflage von über 100 000 Exemplaren. Als er am 26. und 27. Februar 1929 in der gefüllten Messehalle in Köln-Deutz über „Wir Katholiken und die Weltanschauung des Bolschewismus" sprach, drohten die Kommunisten mit der Sprengung der Versammlung. Sie konnte nur unter Schutz der Polizei stattfinden[4]. Offensichtlich hat Mariaux in dieser Zeit seine anschauliche, kompakte und zuweilen auch aggressive Art der Rede erlernt. Furchtlos hat er sich fortan mit den zeitgenössischen „Ismen" auseinandergesetzt.

Im Jahr 1929 fand Mariaux in seine Lebensarbeit: die Tätigkeit in den Marianischen Kongregationen, jenen Vereinigungen, die in der Orientierung an Maria, der Mutter Jesu, versuchten, christliche Vollkommenheit und (auch soziales) Apostolat miteinander zu verbinden[5]. 1929 bis 1932 war er als Präses der Marianischen Kongregationen für Schüler, Kaufleute und Akademiker in Köln tätig, 1933 bis 1935 leitete er die Männerkongregationen in der Diözese Münster und den Verband der norddeutschen Schülerkongregationen. Bereits damals begann er mit Werkheften für Gruppenleiter in der Schülerkongregation die für ihn charakteristische Bildungsarbeit.

Als Mariaux die Situation im politisierten Deutschland zu gefährlich wurde – sein Name tauchte in den Listen der Gestapo auf, die politisch auffällige Leute festhielten[6] –, wurde er nach Rom berufen und übernahm dort die Leitung des Zentralsekretariats der Marianischen Kongregationen. In diesen Jahren führte er den jährlichen Weltsodalentag ein und gab vielfältiges Schulungsmaterial heraus, in dem es vor allem um die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus, dem Kapitalismus und dem Kommunismus ging. Zusätzlich wirkte er von 1935 bis 1940 als Sprecher am Radio Vatikan und gewann dadurch einen besonderen Einblick in die sich aufdrängenden weltpolitischen Fragen.

Autor von „The persecution of the catholic church in the Third Reich"

Nach dem Ende des Dritten Reichs wurde schrittweise – vor allem durch Berichte des Münchener Weihbischofs Johannes Neuhäusler[7] und durch die Forschungen von Ludwig Volk[8] – die Entstehungsgeschichte des Standardwerks über die Kirchenverfolgung im Dritten Reich bekannt. Gleich zu Beginn des Dritten Reichs hatte Kardinal Michael Faulhaber seinen politischen Referenten Neuhäusler gebeten, Material über das Vorgehen der Nationalsozialisten gegen die katholische Kirche zu sammeln. Da auch Papst Pius XI. und Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli immer wieder die Bitte äußerten, dem Hl. Stuhl verläßliche Berichte über die Lage in Deutschland zukommen zu lassen, entwarf Neuhäusler einen Plan, um der Überwachung der Gestapo zu entkommen und regelmäßig Informationen nach Rom zu schaffen. Einen mutigen „Briefträger" fand er in Rechtsanwalt Josef Müller[9]. Adressat seiner Sendungen war P. Robert Leiber SJ[10], Professor für Kirchengeschichte an der Universität Gregoriana, der mit Kardinal Pacelli seit dessen Tätigkeit als Nuntius in München eng verbunden war. Diese geheimen Transporte liefen bis zum 10. Mai 1940 gut. An diesem Tag, nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Holland, fand die Gestapo im Redaktionsbüro von P. Friedrich Muckermann SJ Texte, die für seine Exilzeitschrift „Der Deutsche Weg" bestimmt waren und die durch Notizen den Überbringer verrieten. Neuhäusler wurde am 4. Februar 1941 wegen „Verbindung mit dem politischen Katholizismus im Ausland" verhaftet. In den Verhören der Gestapo wurde er nach seinen Lieferungen nach Rom befragt und am 11. Juli 1941 ins KZ Dachau eingeliefert[11].

Diese Berichte aus München waren eine Grundlage für Nachrichten im Osservatore Romano und im Radio Vatikan und gaben den Anstoß zu offiziellen Eingaben an die deutsche Reichsregierung; sie bildeten auch den Grundstock für Mariaux' Dokumentation. Als Mariaux von diesem geheimen Material über die Kirchenverfolgung erfuhr, trat er an den mit ihm befreundeten P. Leiber heran und erbat Einsicht in die Dokumente, um die Weltöffentlichkeit über die wahre Situation im Dritten Reich informieren zu können. Kardinal Pacelli war mit der Nutzung der Dokumente einverstanden, „insofern diese Zusammenarbeit geheim blieb und niemand in Deutschland in Gefahr kam". So ging man mit größter Diskretion voran. P. Leiber überbrachte Mariaux die Texte und holte sie wieder ab, wenn sie für das geplante Buch ausgewertet waren. In der Bibliothek des Papstes wurden sie in der Attrappe eines mittelalterlichen Codex aufbewahrt, wie Neuhäusler nach dem Krieg gezeigt wurde. Mariaux verwertete allerdings auch Berichte aus anderen Sendungen, die ihn aus Deutschland erreichten, schnitt Texte aus vielen Zeitungen, etwa: Der Deutsche in Polen, Neue Zürcher Zeitung, Germania, Vaterland, Der Stürmer, Das Schwarze Korps, Völkischer Beobachter. Das noch erhaltene Archiv[12] seiner Unterlagen bietet einen guten Einblick in den

Fundus seiner Erkenntnisse, wobei selbstverständlich nicht alle Informanten dieses gut unterrichteten kritischen Berichterstatters auszumachen sind.

Mariaux stellte sein umfangreiches Werk von etwa 600 Seiten in deutscher Sprache fertig und gab ihm einen Anhang sowie ein Register bei. Dieser Text gelangte nach London und wurde von einer britischen Regierungsstelle dem Gründer der bekannten Wiener Library, Alfred Wiener, mit der Bitte um eine Begutachtung zugespielt. Wiener empfahl die möglichst schnelle Übersetzung und Veröffentlichung. Der Übersetzer, ein Jesuit aus Oxford, nannte in seiner Einleitung den Namen des Autors nicht, „weil er aus einleuchtenden Gründen" anonym bleiben müsse; denn „der Nationalsozialismus macht mit denen, die gegen ihn zeugen, kurzen Prozeß". Auch Wiener wußte nichts Genaues, so daß er 1961 nur die Vermutung äußern konnte, der Verfasser sei wahrscheinlich ein in Rom lebender deutscher Priester.

Das umfangreiche Buch kam also in London, bald auch in New York und Buenos Aires auf den Markt und erregte Aufsehen, wie aus den Rezensionen zu ersehen ist. Mariaux hatte seinen Text nach diesen Grundregeln konzipiert:

„1. Der Feind wird alles versuchen, unsere Äußerungen als Propaganda des Entsetzens abzutun. Deshalb müssen die unveränderbaren Fakten für sich selbst sprechen. Kein rhetorisches Ausmalen. Je einfacher die Daten und die Fakten (mit präziser Evidenz) sind, desto beeindruckender sind sie. 2. Der Feind wird sagen: ‚Dies sind nur isolierte Fälle vom Leben einer ganzen Nation. So etwas passiert immer und überall, auch in der Kirche.' Deshalb muß aufgezeigt werden, daß es sich nicht um individuelle Fälle, sondern um eine systematische, offiziell sanktionierte Verfolgung handelt. 3. Der Feind wird Gegenargumente bringen, z. B. was er alles für die Kirche getan hat. Er wird versuchen aufzuzeigen, daß er nicht wirklich gegen die Religion ist usw. Deshalb müssen die Entschuldigungen vorweggenommen und widerlegt werden." [13]

Das nach solchen historischen und taktischen Prinzipien aufgebaute Buch war in drei Teile gegliedert [14]:

„Teil I. Authentische Zeugnisse für eine Kirchenverfolgung in Deutschland: Zeugnisse des Vatikans. Zeugnisse des deutschen Episkopats.

Teil II. Behördliche Maßnahmen gegen die Kirche: Behördliche Maßnahmen gegen die kirchliche Regierung und Verwaltung. Behördliche Eingriffe in die kirchliche Lehrverkündigung. Die Ausschaltung der Kirche aus der Jugenderziehung. Die Vernichtung der katholischen Jugendvereine. Die Vernichtung der katholischen Schulen. Die Behinderung der kirchlichen Seelsorgstätigkeit. Die Vernichtung der katholischen Organisationen für Erwachsene. Die Zertrümmerung der katholischen Caritas. Die Verweigerung des Rechtsschutzes gegenüber der Kirche. Angriffe auf die Ehre der Kirche.

Teil III. Der Kampf der Partei gegen die Kirche: Die Mittel der Kirchenbekämpfung. Die parteioffiziellen Mittel. Die privaten Mittel. Der Inhalt der antikirchlichen Propaganda. Direkte Angriffe. Indirekte Angriffe.

Schlußkapitel: Radikaler Vernichtungswille. Die Tarnung.

Alle Themen, die im Kirchenkampf eine entscheidende Rolle spielten, werden anhand der Dokumentenlage dargestellt: die Devisenprozesse, die Entkonfessionalisierung, der Umgang mit den Juden, der Kanzelparagraph, der politische Katholizismus, der „Mythus" Rosenbergs, der Hitlerkult, die Rassenlehre, der Röhmputsch, das Schriftleitergesetz, die Sittlichkeitsprozesse, die Spottlieder aus

dem „Stürmer", die nationalsozialistische Ersatzreligion. Vor allem beeindruckt, daß konkrete Vorfälle mittels ihrer ideologischen Grundlegung in ein System des Kirchenkampfs eingeordnet werden. Dadurch wird deutlich gemacht, daß es sich nicht um Einzelfälle eines willkürlichen Tuns handelt. Als Ergebnis bleibt die Einsicht: Im Dritten Reich wird – entgegen aller vorgetäuschten Freiheit und Beglückung der Massen – der christliche Glaube unterdrückt. Dieser Eindruck wird noch dadurch vertieft, daß der Nationalsozialismus nicht nur die Kirche attakkiert und ihre seelsorgliche Tätigkeit behindert, sondern seine eigenen Lehren als neue Religion verkündet, zu deren alltäglicher und gemeinschaftlicher Aneignung bereits Pseudofeste und Pseudoriten angeboten werden. Daß dabei zugleich ein massiver Druck auf die Kirche ausgeübt wird, leuchtet unmittelbar ein durch Begriffe wie: Verhöre, Verhaftungen, Bestrafung, Urteile, Einlieferung in Konzentrationslager. Durch dieses Übermaß an Fakten wird die Skepsis gegenüber einzelnen Details praktisch erschlagen.

Der Gesamteindruck des Buchs führt zu Urteilen zuungunsten des Dritten Reichs. Deshalb ist es kein Wunder, daß das Buch in der freien Welt so viele Leser fand. Damit erreichte Mariaux, was er sich mit der Veröffentlichung vorgenommen hatte: Er konnte den Titel des deutschen Textes: „Der Todfeind des Christentums" rechtfertigen. Er tat dies ausdrücklich in seinem Schlußwort:

„Wo liegt die Wurzel des nationalsozialistischen Kirchenkampfes? Ist die Verfolgung des Christentums nur Taktik? Eindeutig beantwortet: Der Kampf gegen die Kirche fließt aus der Eigenart des nationalsozialistischen Systems."

Mariaux verfolgt dann die Verursacher vom Staat zur Partei, von der Partei zu ihrer heidnischen Ideologie, mit einem Totalitätsanspruch auf alle Lebensgebiete. Dadurch wird der Nationalsozialismus von selbst zum Gegenspieler und zum Todfeind jeder echten Religion. Es mag sein, daß viele Angehörige der sogenannten Führerelite die religiöse Verbrämung des eigenen Systems lediglich als Lockmittel und als Zugeständnis an die Massen betrachten. Eines bleibt bestehen:

„Von einer grundsätzlichen Vereinbarkeit von Nationalsozialismus und Christentum kann erst gesprochen werden, wenn der Nationalsozialismus seinen Absolutheitsanspruch aufgibt, wenn er aufhört ‚total' zu sein und wenn sein Gott sich dem Christengott unterordnet, mit einem Wort dann erst, wenn er sein Wesen aufgibt."

Dieser Schluß legt hellsichtig die letzten Wurzeln des nationalsozialistischen Kirchenkampfs offen und verdeutlicht die Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus, allen Versuchen von „Brückenbauern" zum Trotz.

Echo in der Auslandspresse

Das Buch des anonymen Autors fand vor allem in der kirchlichen Auslandspresse eine große Aufmerksamkeit, wie die Rezensionen in englischen und ameri-

kanischen Zeitschriften beweisen. In allen Rezensionen[15] wird ausdrücklich betont, daß Mariaux' Edition ein wichtiges, ja beachtliches Buch ist, das keinen Zweifel mehr darüber läßt, daß in Deutschland eine Verfolgung der Kirche stattfindet. Das Buch müsse gerade deshalb in seinem Informationswert geschätzt werden, weil die nationalsozialistische Presse alle kirchlichen Nachrichten unterdrücke, weil es lebensgefährlich sei, regimekritische Informationen weiterzugeben und weil es kaum möglich sei, einen differenzierten Gesamtüberblick über die Vorgänge in allen deutschen Diözesen zu gewinnen. Es wird die Fülle des Materials herausgehoben, selbst wenn John Courtney Murray wünscht, man möge das Buch schmaler und damit lesbarer machen, und am Ende der Berichte sollten etwas gewichtigere Schlüsse gezogen werden.

Bei aller Zustimmung zur Grundthese, daß der Nationalsozialismus antichristlich ist, daß er real eine neue Religion enthält und daß er vor allem die Jugend in einem neuen Heidentum erzieht, wird doch die Forderung nach einer eigentlichen Geschichte des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und nationalsozialistischem Staat erhoben. Zusätzlich wird bemängelt, daß kaum etwas über den nazifreundlichen Bischof Alois Hudal und nichts über die Begeisterung mancher Jugendlicher für den „Führer" gesagt werde. Da blieben also Desiderate bestehen, ein Mangel, der einem nichtdeutschen Betrachter der Szene doppelt schwer zu akzeptieren fällt.

Hier ist anzumerken: Mariaux hat in seinem Archiv auch Dossiers mit der Aufschrift: „Schwächliche Äußerungen katholischer Bischöfe" bzw. „Schwächliche Annäherungsversuche". In diesen Mappen finden sich Texte über Bischof Alois Hudal (Rom), Kardinal Theodor Innitzer (Wien), über den nazifreundlichen geistlichen Schriftsteller Heinrich Mohr, über den sogenannten Nazi-Abt Alban Schachleiter von St. Emaus in Prag. Es wird auch Material über die „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher" zusammengebracht. Ebenso findet sich im Archiv eine Mappe über „Protestanten und neuheidnische Bewegungen". In ihr sind Dokumente über die „Deutschen Christen" und über die „Deutsche Glaubensbewegung" (Wilhelm Hauer) enthalten. In der Sammlung von Beiträgen über das Reichskonkordat gibt es auch Texte, in denen zurückhaltende, ja kritische Stimmen unter den deutschen Katholiken zu Wort kommen.

Warum Mariaux diese Dokumente in seinem Buch nicht verwertete, ist unbekannt. Vermutlich unterlag er dem Sog seiner Überschrift, die eine Christenverfolgung ansagte und keine differenzierte Geschichte des Verhältnisses zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche bieten wollte. Es bleibt unbestritten, daß diese Lücke von einem nichtdeutschen Leser als ein beachtlicher Mangel wahrgenommen werden mußte. Allerdings bedeutet dies, wie ausdrücklich von den Rezensenten unterstrichen wird, nicht einen Mangel an Objektivität und kompletter Darstellung.

Trotz dieser verständlichen Kritik wird in keiner Rezension bestritten, daß die

katholische Kirche in Deutschland verfolgt wird. Gerade deshalb wird dem unbekannten Autor für seinen Dienst gedankt; denn jetzt sei mit Sicherheit erwiesen, daß der Nationalsozialismus der „Antichrist" sei. Wer wissen wolle, was sich in Deutschland abspiele, müsse unbedingt nach diesem Buch greifen. Am Ende könne man nur den Wagemut der verfolgten deutschen Katholiken und ihre Ausdauer im Glauben bewundern.

Dieser kurze Einblick in die Rezensionen zeigt, daß in der Tat Mariaux' Werk als ein Standardwerk, als „very important book" galt, aus dem das interessierte Ausland entnehmen konnte, was der Nationalsozialismus – über alle siegreichen Blitzkriege hinaus – eigentlich bedeutete und wie der katholischen Kirche in Deutschland ein Kirchenkampf aufgezwungen war.

Mariaux in Brasilien (1940–1949)

Als sich P. Mariaux unter der Regierung Mussolini in Rom nicht mehr sicher fühlte und seines Buchs wegen nicht nach Deutschland heimkehren konnte, siedelte er nach Brasilien über. 1940 bis 1942 arbeitete er in Rio de Janeiro, 1942 bis 1949 in São Paulo. Er führte die beiden Arbeiten fort, die in Rom sein Leben erfüllt hatten:

Er trug die Idee der Marianischen Kongregationen voran, vor allem unter den Schülern, nicht zuletzt durch Exerzitien und durch die Herausgabe von Schulungsheften und Zeitschriften. Das Presseapostolat war für Mariaux sein Leben lang ein zentrales Anliegen.

Das andere große Thema blieb die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Auf seinen Einsatz ist zurückzuführen, daß im März 1941 in Buenos Aires unter dem Titel „Testis fidelis. El cristianismo en el tercer Reich" in zwei Bänden eine spanische Übersetzung von „The persecution" erschien. Eine Rezension in „Al Ordem" im Juli 1941 führt aus: Vielleicht zeige keine Publikation die wirkliche Situation des Christentums angesichts des Nationalsozialismus lebendiger als dieses Werk. Was überzeuge, sei die Abwesenheit jedes polemischen Tons und die Vielfalt der Dokumente: Regierungsverordnungen, Ministerialerlasse, Abschriften von Presseartikeln oder, auf der anderen Seite, Enzykliken, päpstliche Ansprachen, Hirtenbriefe deutscher Bischöfe. Von besonderem Wert seien die Abdrucke von Cartoons aus der Nazipresse. Trotz dieser Vorteile wird die Anonymität des Verfassers als Defizit eingeschätzt. Die argentinische Ausgabe besitze zwar die Garantie des Verlagshauses und es heiße, das Buch sei von einem Priester herausgegeben. Man verstehe auch, daß es heute viel mehr als noch vor einigen Monaten eines außergewöhnlichen Mutes bedürfe, ein Buch dieser Art mit dem eigenen Namen zu versehen. „Trotz dieses Sachverhalts ist der Autor wahrscheinlich schon bekannt (sic!). Man muß erwähnen, daß das Buch nicht auf

die Kriegsproblematik eingeht. Es behandelt nur die religiöse Frage, den religiösen Kampf gegen die Verfolgung, die man gegen alle Evidenz leugnen möchte." Auch in Südamerika also Zustimmung zu Mariaux' Buch. Allerdings wird heute Verwunderung erregen, daß es in Buenos Aires und nicht in Brasilien erschien. Als Grund kann vermutet werden, daß der Nationalsozialismus damals noch die Sympathie der brasilianischen Regierung fand.

Wohl durch die gleiche politische Situation veranlaßt publizierte Mariaux unter Pseudonymen. 1941 erschien in Buenos Aires: „Luis Adolfo Estevez, Liberalismo ou Nacional-Socialismo?" Das aus dem Spanischen übersetzte Buch stellte sich in drei Kapiteln diese Fragen: 1. Die Entstehung des Nationalsozialismus: der Liberalismus und seine Reaktion im Nationalsozialismus. 2. Löst der Nationalsozialismus das Problem der modernen Krise? 3. Unsere Einstellung. In der Einleitung greift Mariaux den Widerspruch auf, daß „Tausende von praktizierenden Katholiken" (wohl in Brasilien) mit einer Bewegung sympathisieren, „deren Tendenzen in Papst Pius XI. die größten Sorgen auslösten" (vgl. die Enzyklika „Mit brennender Sorge"). In Europa herrschte Krieg. Die einen erhofften den Sieg Englands, die anderen ersehnten die Herrschaft Deutschlands.

„Die Spaltung der Meinungen dringt in alle Unterrichtsfächer, in die Familien und selbst in den Klerus und in die kirchlichen Institutionen ein." Mariaux geht noch weiter: „Fremd sind die Phänomene, die wir in Europa beobachten: Ideologien, die klar die menschliche Natur vergewaltigen, werden gerade aus diesem Grund von der Jugend mit Enthusiasmus begrüßt; Philosophien, die den Krieg, das Opfer, den Selbstverzicht vergöttlichen, finden nicht vereinzelten, sondern den allgemeinen Applaus der Menge."

Mariaux wendet sich dagegen, als Katholik eine neutrale Position einnehmen zu wollen. Aber wie sich entscheiden, wenn die Leistungen der Nationalsozialisten vor allem die Jugend faszinieren? Mariaux fragt:

„Sind die Prinzipien und sozialen Organisationen des neuen Deutschland nicht zufällig Ausdruck einer sehr christlichen Denkweise, die ihren Ursprung im Abstandnehmen von Ideen hat, die schon immer der Kirche feindselig gegenüberstanden, wie der Liberalismus, die Freimaurerei und das Judentum? Stellt deshalb der Nationalsozialismus nicht eine wenigstens objektive Annäherung an das Christentum dar?"

Diese Aussage führte zur nächsten Frage: Gibt es einen „bekehrten", „getauften" Nationalsozialismus, der sich von seinem Kampf gegen die Kirche abkehrt? Aber läßt sich der Sieg eines Liberalismus akzeptieren, der „Institutionen und Überzeugungen, die von der modernen Jugend aufs wärmste begrüßt werden", hinwegfegte? Die Antwort auf diese offensichtlich existentiellen Probleme der Jugend in Brasilien möchte Mariaux in einer „klaren und exakten Analyse unserer Zeit" finden. Er schließt seine Einleitung:

„Nach einem ersten Studium dieser Ideologien und nach einem persönlichen, langandauernden Kontakt mit der europäischen Jugend, besonders während unseres Aufenthalts in Deutschland, glauben wir fähig zu sein, ein wenig zur Klärung unserer Einstellung als (latein-)amerikanische Katholiken angesichts der großen intellektuellen Strömungen unserer Zeit beitragen zu können."

Seine Lösung im Buch stellt sich ihm als „Kampf für eine wahre Lösung dar –

im System der christlichen Synthese". Auf diese Weise versucht Mariaux den Geist der Unterscheidung zu verbreiten. Dabei erkennt er, daß an zwei Fronten zu kämpfen sein wird: gegen einen säkularistischen Liberalismus und einen ideologischen Nationalsozialismus. Beide gelte es in ihren Ursprüngen und in ihrem offensichtlichen Scheitern herauszuarbeiten. Mariaux fordert dann die Jugend Brasiliens in Gegensatz zum Liberalismus zu einem engagierten Christentum heraus: Er beschwört gegen den Nationalsozialismus die wahren Werte, die in einer katholischen Synthese zu finden sind.

„Wir sollten nicht den Internationalismus dem Nationalismus entgegenstellen, sondern wir sollten die nationale Tradition pflegen innerhalb des großartigen Bildes der christlichen Gemeinschaft. Wir sollten nicht rufen: Intellektualismus oder Rassismus, sondern Geist und Blut innerhalb der von Gott errichteten Hierarchie (sehen). Wir sollten nicht ausrufen: Kraft und Mut oder Gefühl und Empfindung, sondern das eine und das andere in der von Gott errichteten Synthese."

Auffallen muß, daß Mariaux großen Wert auf die Kenntnis der katholischen Soziallehre legt und bei seiner Option für einen ganzheitlichen Menschen die lateinamerikanische Jugend in Pflicht nimmt:

„Sie wird nicht zögern, dem heidnischen Ideal das legitime christliche Ideal eifrig entgegenzustellen; dem Ideal der Sklaverei für einen vergötterten Staat das Ideal der geordneten Freiheit; der nordischen Anmaßung das Ideal der Einheit aller Rassen in der einen Menschheitsfamilie und in der einen Religion; dem Ideal der vitalen bis hin zur brutalen Kraft das Ideal des von edlen Energien des Herzens erfüllten Menschen. Wir vertrauen der Jugend dieses großen Kontinents."

Seine eher theoretische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus wurde durch eine zweite Publikation im Jahr 1943 unterbaut: „Testis fidelis. Diez anos de cristianismo en el tercer Reich." Dieses Buch enthält Hirtenbriefe und Predigten deutscher Bischöfe, die zwischen April 1933 und April 1943 veröffentlicht wurden. Die bekannte Predigt von Kardinal Faulhaber am 4. Juli 1937 (für die Freiheit von P. Rupert Mayer) in München wird ebenso abgedruckt wie die drei großen Predigten Bischof von Galens im Juli/August 1941 in St. Lamberti in Münster. Die Einleitung rechtfertigt die Edition:

„Dieses Buch hat schließlich nur einen einzigen Autor: den katholischen deutschen Episkopat. Daraus kann man auf die spezielle Autorität dessen schließen, was man hier wiedergibt, und aus einzig diesem Motiv hat man ex professo davon abgesehen, irgendwelchen Kommentar zu liefern, wie authentisch er auch sein könnte, der nicht aus dieser einzigartigen Quelle stammte, nämlich der deutschen Hierarchie."

Mit solchen Veröffentlichungen – sei es der philosophischen Abklärung, sei es der sachlichen Information – versuchte Mariaux in Brasilien aufklärerisch über den Nationalsozialismus zu wirken. Vor allem das erste Buch erlangte eine große Verbreitung und trug auch zu einer veränderten Einschätzung des Nationalsozialismus bei.

Heimkehr nach Deutschland

1949 wieder nach Deutschland heimgekehrt, war Mariaux bis 1953 in Hannover als Studentenpfarrer tätig und begann damals, die Marianischen Kongregationen vor allem unter den Studenten wieder aufzubauen. Von 1953 bis 1963 leitete er das neugegründete Nationalsekretariat der Gesellschaft Jesu für die Marianischen Kongregationen in Deutschland. Tatort seines redemächtigen Tuns stellten die Studenten- und Akademiker-MC in München dar. Von ihnen ausgehend entwikkelte er eine Arbeit unter Eliten, den „Pauluskreis", entwarf seine Schulungswochen für die „Kernkreise" mit den dazugehörigen Bildungsmappen und versuchte der „Katholischen Deutschen Studenteneinigung" (KDSE), vor allem im Bildungssektor, Anstöße im Hinblick auf eine weltanschauliche Schulung zu geben. Bei all seinem Tun setzte er zwei Schwerpunkte: die intellektuell redliche Unterscheidung des Christlichen, allen modernen „Ismen" gegenüber, und die Praxis eines engagierten religiösen Lebens im Alltag eines Akademikers. Mariaux starb nach kurzer Krankheit am 30. April 1963 in München und wurde am 4. Mai auf dem Ordensfriedhof in Pullach bei München beigesetzt[16].

In den letzten Jahren seines bewegten Lebens erinnerten an seine wichtige Rolle bei der Entlarvung des Dritten Reichs als eines Systems der Kirchenverfolgung nur die beiden Bände des deutschen Manuskripts „The persecution of the catholic church in the Third Reich", die in seinem großen Bücherregal zwischen anderen zeitgeschichtlichen Büchern standen. Dieses Werk erweist ihn als klugen und hellsichtigen Kenner der antichristlichen Methoden des Dritten Reichs, die er unbestechlich und kritisch aufdeckte und gegen die er entschieden zu Feld zog.

Viele seiner inhaltlichen und methodischen Ansätze, vor allem in der kirchlichen Erwachsenenbildung, mögen sowohl durch die Studentenrevolte (1968) als auch durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in Frage gestellt worden sein. Nicht überlebt hat er sich selbst in seinem politischen Einsatz gegen Unrecht und Unfreiheit, wie er sie im Nationalsozialismus entdeckt hatte. In diesem Engagement wurde er durch die Grundaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils vollauf bestätigt. In seinem politischen und sozialen Engagement wird er als „testis fidelis" von bleibender Bedeutung sein.

ANMERKUNGEN

[1] G. Lewy, Die kath. Kirche u. d. Dritte Reich (München 1965) 395.
[2] F. X. Kother, Die Düsseldorfer Vorträge, in: Mitt. aus d. dt. Provinzen 102 (Februar 1934) 217–233.
[3] Zeitfragen. Religiös-wiss. Vorträge der Düsseldorfer Jesuitenpatres I–IV (Kevelaer 1923–1930).
[4] V. J. Mariaux, Geschichte der Familie Mariaux (Ms.) 409–411.

[5] Marianische Jugendkongreg. in Köln, in: Mitt. aus d. dt. Provinzen 101 (Neujahr 1933) 47–50.
[6] Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen u. Kirchenvolk in Dtl. 1934–1944, bearb. v. H. Boberach (Mainz 1971) 156, 214, 265.
[7] J. Neuhäusler, Saat des Bösen (München 1964) 19–21, 28; ders., Amboß u. Hammer (München 1967) 21, 130–140.
[8] L. Volk, Anonymous no longer. Author of the famous standardwork, in: The Wiener Library, Bull. XVII (April 1964) Nr. 2, S. 17.
[9] J. Müller, Bis zur letzten Konsequenz (München 1975) 103.
[10] L. Volk, Akten Kard. Michael v. Faulhabers 1917–1945 I (Mainz 1975) 801.
[11] Neuhäusler, Amboß 131.
[12] Das Mariaux-Archiv – im Archiv der Norddt. Jesuitenprovinz (Köln) – besteht aus etwa 300 Mappen, in denen nach d. system. Aufbau d. Buchs Zeitungsausschnitte, handschriftl. Ber., hektographierte kirchl. oder NS-Dokumente, Hirtenbriefe ebenso wie NS-Pamphlete gesammelt sind. Viele handschriftl. Notizen (Zusammenfassungen) Mariaux' liegen dazwischen.
[13] Volk 17.
[14] Der dt. Text „Der Todfeind des Christentums" im Archiv der Oberdt. Jesuitenprovinz (München). Die engl. Ausg. enthält einen größeren Anhang: Text des Reichskonkordats v. 10. 7. 1933; Enz. Pius' XI. „Mit brennender Sorge" v. 14. 3. 1937, Predigt v. Kard. Faulhaber am 4. 7. 1937 in München; Aufbau d. NS-Organisationen; ausführl. Sach- und Personenregister. Die (auch in: J. Neuhäusler, Kreuz u. Hakenkreuz I, München 1946, 15f. abgedr.) Kapitelüberschriften sind d. engl. Edition entnommen.
[15] Dublin Review 208 (April 1941) 257–259; America 66 (18. 10. 1941) 47; Commonweal 34 (30. 5. 1941) 137; The Month 177 (1941) 87f.; The Tablet (4. 1. 1941) 12; The Clergy Review 20 (Jan.–June 1941) 440; Blackfriars 22 (1941) 118–123.
[16] W. Fincke, P. Dr. Walter Mariaux SJ, in: Sendung 18 (1963) 97–108.

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Anmaßung, Einmischung oder Verpflichtung?

Selbstverständnis und Kompetenz kirchlicher Sozialverkündigung

Die Sozialverkündigung der Kirche umfaßt die öffentlichen und amtlichen Stellungnahmen von Papst und Bischöfen, mit denen die Kirche „die sozialen, gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen Prozesse der Menschheit" begleitet. Sie ist Ausdruck der Aufgabe, „die kritische Wahrheit des Evangeliums in diesen komplexen geschichtlichen Entwicklungen zur Geltung zu bringen" [1].

Die auf dieser Basis im 19. Jahrhundert entstandene kirchliche Soziallehre ist heute einer prinzipiellen Anfrage von zwei unterschiedlichen Seiten her ausgesetzt: Außerhalb der Kirche werden immer wieder Stimmen laut, die die kirchliche Beschäftigung mit sozialen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Fragen als unzulässige Einmischung in „weltliche" Angelegenheiten betrachten und die somit die Kirche in den ihr vorgeblich gemäßeren Bereich, in die „Sakristei", zurückverweisen wollen. Aber auch innerhalb der Kirche gibt es unüberhörbar die Position, die der Kirche vorwirft, ihre soziale Lehre liege außerhalb des Eigentlichen ihrer Botschaft und verlagere den Schwerpunkt kirchlichen Engagements auf Unwesentliches. Letztlich steht damit die Berechtigung und die Begründung christlich-kirchlicher Weltverantwortung und die spezifisch kirchliche Kompetenz für „weltliche Belange" in Frage. Den folgenden Überlegungen geht es um eine Vergewisserung in eben diesen Fragen: Ist das Wahrnehmen christlicher Weltverantwortung Anmaßung, Einmischung oder Verpflichtung?

Die kirchliche Sozialverkündigung zwischen naturrechtlicher und personzentrierter Hermeneutik – Ein historischer Längsschnitt [2]

1. Kirchliche Sozialverkündigung aufgrund der Zuständigkeit für das Naturrecht (Neuscholastik). Papst *Leo XIII.* sah in der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" von 1891 keinen Anlaß, die Berechtigung kirchlicher Stellungnahmen zu sozialen Fragen näher zu begründen. Er ging selbstverständlich davon aus, daß die Lösung sozialer Probleme ohne die Hilfe der Kirche und der Religion unmöglich ist (RN 13,1). Mit der zweiten Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" aus dem Jahr 1931 von Papst *Pius XI.* und intensiver noch im Kontext der umfangreichen Sozialverkündigung Papst Pius' XII. scheint sich jedoch eine Explikation

dieser Kompetenz der Kirche nahezulegen. Inhaltlich geht es dabei um die Begründung der kirchlichen Kompetenz für das Naturrecht, das aufgrund seiner Gültigkeit für die Gesamtschöpfung und seiner Erkennbarkeit von allen Menschen die hauptsächliche Argumentationsfigur der kirchlichen Sozialverkündigung in der neuscholastischen Phase darstellt. So findet sich in „Quadragesimo anno" (41–43) „eine feierliche grundsätzliche Aussage", die auch „die Zuständigkeit ... umschreibt, die der Papst für sich in Anspruch nimmt"[3]: Die Kirche würde, so heißt es dort, sich nie grundlos in irdische Angelegenheiten einmischen. Aber sie könne sich genauso „unmöglich ... des von Gott ihr übertragenen Amtes ... begeben, ihre Autorität geltend zu machen" – natürlich nicht in „technischen Fragen", „wohl aber in allem, was auf das Sittengesetz Bezug hat" (QA 41).

Diese Feststellung impliziert zunächst unzweideutig die erst im Zweiten Vatikanum expressis verbis formulierte Anerkennung der Eigenständigkeit bzw. Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche und damit die Grenzen der Kompetenz der Kirche. Daraus wird deutlich, daß es sich bei diesen Kultursachbereichen nicht um religiöse Angelegenheiten handelt, wohl aber um sittliche Fragen, die „ohne die Mithilfe der Religion gar nicht befriedigend gelöst werden" können[4]. Sie bleiben damit eingebunden „in die große Gesamtordnung der Ziele", die für den Menschen zu Stufen werden, auf denen sie „hinaufsteigen bis zum letzten Ziel und Ende aller Dinge, zu Gott, dem höchsten, unendlichen Gut" (QA 43). Diese Einbindung in die vorgegebene Naturordnung der Schöpfung begründet dann auch die Kompetenz der Kirche, zu Fragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung Stellung zu nehmen.

Papst *Pius XII.* hat sich in seiner umfangreichen sozialethischen Lehrtätigkeit immer wieder mit dem Thema Naturrecht beschäftigt, sah er hierin doch *die* Grundlage für die sittliche Bildung des einzelnen wie auch für die richtige Entfaltung des Lebens jeder Gesellschaft[5]. Pius XII. sieht „das Recht und die Pflicht der Kirche, das natürliche Sittengesetz zu lehren, darin begründet, daß dieses Gesetz zum Inhalt der Lehre Christi gehört und Christus die Kirche damit betraut hat, seine Lehre zu hüten und zu verkünden"[6]. Er setzt sich auch in aller Deutlichkeit von der Auffassung ab, die Gewalt der Kirche sei allein auf „rein religiöse Angelegenheiten" beschränkt: „Vielmehr unterliegt ihrer (der Kirche) Zuständigkeit auch der ganze Umfang des Naturgesetzes, dessen Festlegung, Ausdeutung, Anwendung, soweit deren sittlicher Charakter in Betracht kommt. Die Beobachtung des Naturgesetzes gehört nämlich nach Gottes Anordnung zu dem Weg, auf dem der Mensch seinem übernatürlichen Ziel zustrebt. Nun aber ist die Kirche auf dem Weg zum übernatürlichen Ziel die Führerin und Hüterin der Menschen ... kraft des Auftrages und der Autorität des Herrn."[7] Aus diesem Grund hat die Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, kraft des verheißenen göttlichen Beistands zu allen Fragen, die den Bereich des Sittlichen tangieren, Stellung zu nehmen.

2. Kirchliche Sozialverkündigung aufgrund der Kompetenz für „menschliches Wohl" und „ewiges Heil" (Zweites Vatikanum). Seit dem Pontifikatswechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII. ist eine gewisse Veränderung und Schwerpunktverlagerung in der Theologie im allgemeinen und der Sozialverkündigung der Kirche im besonderen festzustellen. Vor diesem Hintergrund ist auch eine Neuakzentuierung in der Beantwortung der Kompetenzfrage auszumachen.

Das Zweite Vatikanum formuliert in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" zur Frage nach der Begründung kirchlicher Weltverantwortung explizit: „Immer und überall aber nimmt sie (die Kirche) das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen" (GS 76,5). Dieser programmatischen Erklärung geht eine in dieser deutlichen Form erstmalige Differenzierung der Zuständigkeitsbereiche voraus: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen" (GS 76,3).

Damit sind Chancen und Grenzen kirchlicher Weltverantwortung und der entsprechenden Kompetenz bereits markiert: Der Kirche kann es nicht um Politik gehen, bei der sie selber Akteur wäre, sondern um die sittliche Beurteilung der Politik, wobei Maßstab der Sittlichkeit der Mensch ist, auf den alles zentriert ist. Die Wahrnehmung und Erfüllung dieser Aufgabe allerdings ist nicht irgendeine beliebige Beigabe zum Eigentlichen des Glaubens, sondern steht in dem gerade zitierten Satz des Zweiten Vatikanums auf gleicher Ebene mit der Glaubensverkündigung.

Im Rahmen der Begründung dieses konziliaren Ansatzes kann man zwei unterschiedliche Motive für die christliche Weltverantwortung und damit für die Ausformulierung der kirchlichen Sozialverkündigung ausmachen[8]: Das *schöpfungstheologische Motiv* setzt an beim Menschen als geschaffenem und zugleich sündigem Wesen. Trotz der bleibenden Erfahrung der Gebrochenheit der menschlichen Natur hält die Kirche dennoch an der Überzeugung fest, daß der Mensch Freiheit besitzt und es geradezu seine Würde ausmacht, diese Freiheit sinnvoll zu gebrauchen und so Verantwortung für die Weltgestaltung zu übernehmen; dürfen doch die Menschen davon „überzeugt sein, daß sie durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln" (GS 34,2). Wenn die Menschen nun durch die gesellschaftlichen Strukturen – Johannes Paul II. wird später in SRS 36,1 von „Strukturen der Sünde" sprechen – „oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden" (GS 25,2), dann ist es notwendige Aufgabe der Kirche, sich mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln um eine bessere Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu bemühen.

Das zweite, als heilsgeschichtlich bezeichnete Motiv setzt an bei der eschatologischen Spannung zwischen dem Schon-jetzt und Noch-nicht als Signatur des Reiches Gottes in der Gegenwart. Zwar gilt selbstverständlich, daß das „Heil ... in seiner Vollgestalt endzeitliches Geschenk des wiederkehrenden Herrn (ist)“ [9], was impliziert, daß das Reich Gottes nicht durch Menschenhand und menschliches Bemühen geschaffen oder vollendet werden kann – und auch nicht unter dem Druck einer „Leistung für das Gottesreich“ vollendet werden muß [10]. Aber die Gestaltung dieser Welt und die Schaffung einer besseren Ordnung erweisen sich für das menschliche Wohl andererseits auch in keiner Weise als völlig gleichgültig und unbedeutend: „Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann“ (GS 39,2). Der so „wachsende Leib der neuen Menschheitsfamilie (kann) eine umrißhafte Vorstellung (adumbratio) von der künftigen Welt geben“. Nicht nur der Liebe, sondern auch dem in Liebe vollbrachten Werk (GS 39,3) kommt also eine reale Bedeutung zu für das Reich Gottes – nicht in dem Sinn, daß dadurch das Heil unmittelbar gestiftet oder vermittelt würde, wohl aber in dem Sinn, daß so jene „Voraussetzungen, die das Wachstum und die Durchsetzung des in Christus erschienenen Heils mit ermöglichen und fördern“ [11], geschaffen werden.

Die Enzyklika „Populorum progressio“ Papst *Pauls VI.* von 1967, die den Ansatz des Konzils aufgreift und präzisiert, geht die Frage nach der Kompetenz des kirchlichen Lehramts direkt im Anschluß an die Ausführungen zum „integralen Humanismus“ an, denn hierin – und das macht, zumindest in der Präzision der Formulierung, ein Novum in der Enzyklika aus – begründet die Kirche ihre Kompetenz für die soziale Frage. Das Ziel der Sendung der Kirche besteht demnach darin, geführt durch den Geist „das Werk Christi ... weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (PP 13). Die Kirche sieht es also in Fortführung der Verkündigung und des Wirkens Jesu als ihre Pflicht an, sich in den Dienst der Menschen zu stellen (PP 1). Die einzige Möglichkeit, aber auch zugleich Notwendigkeit für die Kirche, in den Dialog einzutreten und dabei einen spezifischen, genuin theologischen Beitrag zu leisten, gründet auf der ihr eigenen Kompetenz für den ganzen Menschen, auf ihrer „umfassenden Sicht des Menschen und des Menschentums“ (PP 13).

In „Octogesima adveniens“ von 1971 wird zur Begründung dieser Kompetenz auf die zeitlich-kontingente, das heißt welthafte Verfaßtheit der Kirche verwiesen: „ist doch die Kirche mit der menschlichen Gemeinschaft unterwegs und teilt mit ihr die Wechselschläge der Zeiten“ (OA 1).

3. Kirchliche Sozialverkündigung als Dienst am Menschen (Johannes Paul II.). Der Mensch ist „Urheber, Mittelpunkt und Ziel“ (GS 63,1) allen Geschehens:

Immer deutlicher hat sich in der konziliaren und nachkonziliaren Soziallehre die christliche Berufung des Menschen in der Welt als das entscheidende Argument herauskristallisiert zur Begründung kirchlicher Weltverantwortung. Seine Systematisierung findet dieser Ansatz schließlich in der gegenwärtigen Gestalt der Sozialverkündigung der Kirche, deren Spezifikum in der neuen Verortung der Anthropologie im Kern der Theologie liegt. Daß sich vor diesem Hintergrund auch noch einmal neue Akzente für die Beantwortung der hier zentralen Frage ergeben, liegt nahe.

Die für den Personalismus charakteristische Rede von der Sorge um den ganzen Menschen in seiner Personalität kann für die kirchliche Kompetenz nicht Integralismus bedeuten, sondern ausschließlich einen *integralen Ansatz bei der menschlichen Person* meinen. Wegen dieses Ansatzes hält die Kirche keine „technischen Lösungen" bereit, legt sie „keine wirtschaftlichen und politischen Systeme oder Programme vor, noch zieht sie die einen den anderen vor", wenn nur, und damit ist das entscheidende und maßstabsetzende Argument genannt, „die Würde des Menschen richtig geachtet und gefördert wird und ihr selbst der notwendige Raum gelassen wird, ihren Dienst in der Welt auszuüben" (SRS 41,1). In „Centesimus annus" (53,1) von 1991 formuliert Papst Johannes Paul II.: „Die Kirche hat in den letzten hundert Jahren wiederholt ihre Stellungnahme zum Ausdruck gebracht, indem sie die Entwicklung der sozialen Frage aus der Nähe verfolgte. Sie tat das gewiß nicht, um vergangene Privilegien zurückzugewinnen oder ihre Auffassung anderen aufzuzwingen. Ihr einziges Ziel war die Sorge und die Verantwortung für den ihr von Christus anvertrauten Menschen."

Die Kompetenz der Kirche besteht also in ihrer *personzentrierten Hermeneutik,* mit der sie an alle zu lösenden Sachfragen herangeht. Genau diese ihr eigene anthropologisch-ethische Perspektive bildet ihren genuinen und kompetenten Beitrag (vgl. SRS 31,5); bei der Kirche findet sich ein spezifisches und umfassendes Wissen über den Menschen und seine Würde. „Die heutige Soziallehre hat besonders den Menschen im Auge, insofern er in das komplizierte Beziehungsgeflecht der modernen Gesellschaft eingebunden ist ... Ihr Ziel ist es, unter Zuhilfenahme sämtlicher Beiträge der Wissenschaften und der Philosophie dem Menschen auf dem Weg zu seinem Heil beizustehen" (CA 54,1).

Diese darin sich ausdrückende Kompetenz liegt nicht an der Peripherie, die mit dem eigentlichen kirchlichen Auftrag nichts zu tun hat, sondern sie impliziert eine Verpflichtung, die als Bestandteil „des Verkündigungsauftrags im sozialen Bereich" (SRS 41,8) verstanden wird. Immer dort, wo „die Würde der menschlichen Person" auf dem Spiel steht, „deren Verteidigung und Förderung uns vom Schöpfer anvertraut ist" (SRS 47,4), ist der Bereich kirchlicher Kompetenz tangiert. Damit wird ebenfalls deutlich, daß die Kirche als Trägerin ihrer Soziallehre nicht versucht, über derartige gesellschaftliche Leistungen zu missionieren, sondern sich bemüht, alle beteiligten Menschen für die ethische Seite einer solchen

Fragestellung zu sensibilisieren und zu entsprechenden konkreten Handlungen zu motivieren.

In fundamentaler Weise begründet Papst Johannes Paul II. selbst diese Kompetenz der Kirche und ihre spezifische Ausrichtung, wenn er in seiner ersten Enzyklika „Redemptor hominis" betont: „Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz ... – dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche" (RH 14,1).

Die darin sichtbar werdende Argumentation ganz vom Menschen her bedeutet, daß es nicht allein die Sorge um das Seelenheil des Menschen sein kann, sondern daß der Mensch in der ganzen Wirklichkeit seines Lebens, in seinem individuellen und gemeinschaftsbezogenen Sein gesehen werden muß. Die Kirche muß sich jeweils neu die Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen ins Bewußtsein rufen, zugleich aber auch die ihn bedrängenden zeitgeschichtlichen, politischen und gesellschaftlichen Fragen angehen und die ihn umgebenden Bedrohungen berücksichtigen, also alles, „was offenkundig dem Bemühen entgegensteht, das Leben der Menschen ‚immer humaner zu gestalten'" (RH 14,1). Die Kompetenz der Kirche im sozialen Bereich läßt sich daher zusammenfassend als Dienst am Menschen beschreiben.

Die kirchliche Sozialverkündigung zwischen Personorientierung und Weltbezug – Ein systematischer Querschnitt

Die skizzierte Entwicklung der Begründung der Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung hat gezeigt, daß im Lauf der 100jährigen Geschichte der Soziallehre eine deutliche Akzentverschiebung stattgefunden hat: Hatte sich die Kirche in der neuscholastischen Phase als Hüterin des Naturrechts und als dessen Interpretin verstanden sowie hierauf ihre Kompetenz für den sittlichen Bereich begründet, so taucht diese Argumentationsfigur in der Sozialverkündigung im Umfeld des Zweiten Vatikanums und später nicht mehr auf. Der tiefere Grund für die offenkundige Akzentverschiebung ist somit im gewandelten Profil des Naturrechtsdenkens [12] zu suchen.

Hatte das neuscholastische Naturrechtsdenken entscheidend die von Gott gegebene Wesensordnung aller Wirklichkeitsbereiche betont, so eröffnet sich in der Weiterentwicklung der Soziallehre bis hin zu Johannes Paul II. im Blick auf das Verständnis von Naturrecht ein neues Feld: Wenn von „Natur" gesprochen wird, ist nicht mehr vorrangig das ontologische, ideale und seinsollende Wesen des Menschen und der Wirklichkeiten gemeint, das dem sittlichen Handeln des Menschen vorausliegt und es bestimmt. Vielmehr impliziert dieser Ansatz eine konkrete, neuzeitlichem Denken vertraute Realitätsbezogenheit. Die Rede von der

„Natur" zielt ab auf die erfahrbare „Welt" und deren geschichtliche Wirklichkeit, der eine neu akzentuierte Wertschätzung entgegengebracht wird und die von der menschlichen Vernunft aus Erfahrung erschlossen wird. Beim Naturrecht kommt darum der Vernunft eine besondere Rolle zu – Vernunft hier in einem umfassenden Sinn verstanden, rückgebunden an Wahrheit, Weisheit, sittliche Werte und damit letztlich an Transzendenz. Naturrecht muß somit im eigentlichen Sinn als Vernunftrecht verstanden werden.

Solche Wertschätzung der Vernunft und ihrer Erkenntnismöglichkeiten verweist zugleich auf die Bedeutung einer personalistisch orientierten Anthropologie, die sich ganz konzentriert auf den Menschen in seiner unwiederholbaren Einzigartigkeit, in seiner Würde und den daraus resultierenden Rechten. Demzufolge ist Naturrecht zugleich auch *Personrecht*[13].

Diese beiden (aus der Tradition wiederbelebten) Dimensionen des Naturrechtsdenkens verweisen auf die für den Bereich der Sozialverkündigung relevanten theologischen Felder, die entscheidenden Einfluß auf die Neuakzentuierung der Begründung kirchlicher Kompetenz in sozialen Fragen ausgeübt haben: Die Rede vom Vernunftrecht impliziert das dadurch erst ermöglichte neue Verhältnis theologischen Denkens zur Welt; die Rede vom Personrecht nimmt Bezug auf die neu, nämlich personalistisch ausgerichtete Anthropologie.

1. Das umfassende Wissen über den Menschen als Spezifikum der kirchlichen Sozialverkündigung. Die neuscholastische Sozialverkündigung hatte ihren Ansatz erkenntnistheoretisch und materialiter in einer Art Ordodenken verortet, also in der Vorstellung einer hinter aller Wirklichkeit stehenden und alle Wirklichkeit durchwaltenden Universalordnung. Der Mensch bzw. exakter die die menschliche Natur betreffende Ordnung ist (wie etwa auch die Wirtschafts- oder Gesellschaftsordnung) Teil dieser Universalordnung, die mitsamt ihren Partikularordnungen diesem Denken zufolge in den – letztlich vom Schöpfer aufgestellten – Ordnungsplan einbezogen ist. Menschliches Handeln gemäß dem von der Natur vorgegebenen Plan hat sich an den „großen Richtlinien" zu orientieren, die „durch die klare Kenntnis und die Betrachtung der Natur des Menschen, der Natur der Dinge sowie der sich daraus ergebenden Beziehungen und Erfordernisse gegeben" (UG 6287) sind.

Wo Naturrecht verstanden wird als ein Anspruch, der sich allein aus dem vorgegebenen Sein ergibt und in ein umfassendes System geordnet ist, da folgt für die Kompetenz des kirchlichen Lehramts für den sozialen Bereich, daß sie nahezu ausschließlich darin besteht, die vorgegebene und einmal von Gott als Schöpfer festgesetzte Ordnung zu erkennen, sozusagen im „Buch der Natur" abzulesen, was das sittlich Gute ist, um damit dem Willen eine Orientierung zu geben. Zugleich ergibt ein Blick auf die Ekklesiologie, daß nicht der einzelne, sondern notwendig die Kirche mit ihrem Lehramt es ist, die die Universalordnung erkennt und Weisungen ableitet. Die Begründung für die sozialethisch-normative

Kompetenz der Kirche in der Sozialverkündigung von Leo XIII. bis zu Pius XII. weist somit eine deutliche ekklesiozentrische Struktur auf, insofern die „Kirche als göttlich gestiftete Institution eine Lehre (die Naturrechtslehre) verkündete, die in ihrer Verbindlichkeit für ihre Gläubigen feststand“ [14], somit als „Mater et magistra“ die Gesellschaft belehrend und über ihr stehend auftrat mit dem Anspruch, alles, was aus gesellschaftlichem oder wirtschaftlichem Bereich Bezug auf das Sittengesetz habe, sei „vorbehaltlos Unserm höchstrichterlichen Urteil“ (QA 41) zu unterwerfen.

Im Vergleich dazu ist der Ansatz der jüngeren konziliaren und nachkonziliaren, vor allen Dingen aber der gegenwärtigen Sozialverkündigung unter Johannes Paul II. dezidiert personalistisch. Die Konzeption Johannes Pauls II. konzentriert sich ganz auf den Menschen; der geschichtliche und einmalige konkrete Mensch in seiner Personalität und Würde bildet den Mittelpunkt jeder ethischen Überlegung. In diesem Zusammenhang spricht der Papst von der „Königswürde“ des Menschen. Diese „Herrschaft des Menschen über die sichtbare Welt, die ihm vom Schöpfer als Aufgabe anvertraut worden ist, besteht im Vorrang der Ethik vor der Technik, im Primat der Person über die Dinge, in der Überordnung des Geistes über die Materie“ (RH 16,1).

Diese grundlegende Perspektive, die durch das Festhalten an der Kategorie des Individuums und seiner Personalität charakterisiert wird, erweist sich nach Johannes Paul II. allein in spezifisch christlicher Sicht als tragfähige Option: „Eine tragfähige Lösung für die dringenden Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz, nach den Maßstäben des Handelns und nach den Perspektiven einer weiterreichenden Hoffnung ist nur in der erneuerten Verbindung des wissenschaftlichen Denkens mit der wahrheitssuchenden Glaubenskraft des Menschen möglich. Das Ringen um einen neuen Humanismus ... wird nur zum Erfolg führen, wenn in ihm die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist.“ [15] Der Humanismus, der hier also angezielt ist, ist ein theologischer Humanismus, für den sich die fundamentale Rückbindung an Christologie und Soteriologie als konstitutiv erweisen. Denn erst „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (RH 8,2; GS 22).

In diesem Ansatz artikuliert sich auch der Anspruch und die Kompetenz der Kirche mit ihrer Sozialverkündigung, dieses ihr spezielles Wissen und ihren an der Würde des Menschen, seinen Rechten und Pflichten orientierten Ansatz in den Dialog aller am Gespräch über den Menschen Beteiligten einzubringen. Diese Verpflichtung stellt sich für die Kirche auch und gerade angesichts der gesellschaftlichen Situation am Ende der Neuzeit, die gekennzeichnet ist durch ein fundamentales anthropologisches Defizit. Hier ist eine der unbedingten Würde

der menschlichen Person verpflichtete Soziallehre gefordert, die Sorge um den Menschen wachzuhalten und ihr Spezifikum einzubringen; erhält doch alles Handeln und Geschehen in den verschiedenen Kultursachbereichen seine eigentliche und sittliche Bedeutung letztlich erst durch die Relevanz für den Menschen.

2. Der realistische Weltbezug als Möglichkeitsbedingung der kirchlichen Sozialverkündigung. Der angesprochene Wandel des theologisch-philosophischen Denkens seit dem Zweiten Vatikanum steht in untrennbarer Wechselwirkung auch mit dem Verständnis von Welt, von den verschiedenen „irdischen" Sach- und Kulturbereichen und deren Wertung.

Im Zweiten Vatikanum, hauptsächlich in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", wird, im Unterschied zu früheren Positionen, der Welt in ihrer Faktizität ein positiver Wert beigemessen. Welt meint nicht mehr allein das Innerweltliche, sofern es dem Ewigen und Göttlichen entgegensteht, sondern wird sogar als „Wegbereitung für das Evangelium" (GS 40,4) verstanden. Die nun dominierende Ausrichtung christlicher Weltsicht besteht nicht weiterhin in der Verurteilung der modernen Welt mit all ihren Errungenschaften, sondern entwickelt sich vielmehr zu einer Öffnung auf die Welt hin („aggiornamento" und „apertura") sowie zu einer Aufhebung der vorher konstruierten Polarisierung.

Diese grundlegend zustimmende Weise ermöglicht erstmalig ein inhaltlich auszumachendes Verhältnis des Christen, der Kirche und der Theologie zu dieser Welt. Erstmalig wird damit die offene und „heilvolle" Begegnung von christlicher Kirche und moderner Welt möglich, die für beide Seiten und für jeden notwendig ist, denn „nur durch sie kann dem Menschen heute der volle und ursprüngliche Sinn seiner Würde erschlossen und gesichert werden" [16].

Dieses gewandelte und neu begründete Verständnis von Welt bedeutet nun aber in keiner Weise, daß eine Sicht, die sich der Vorläufigkeit von Welterkenntnis und der Notwendigkeit vernünftiger Kritik des Wahrgenommenen bewußt ist, ersetzt werden sollte durch eine Betrachtungsweise, die sich ausschließlich auf diese Welt richtet und so Letztgültigkeit und Idealität vortäuscht. Vielmehr bleibt die Sicht der Welt notwendig eine durchaus realistische, daher ambivalente Sicht, die auch die Dimension des Bösen und der Sünde einbezieht. „Das Ja des Christen zur ‚Welt von heute' (muß) ein kritisches Ja sein." [17]

Das Ernstnehmen der Welt ergibt sich zum einen aus einer konsequenten und bis zu Ende gedachten Schöpfungstheologie: Gerade durch die unaufgebbare Verbindung der irdischen Wirklichkeiten mit dem Schöpfer, durch „ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit sowie ihre eigenen Ordnungen" (GS 36,2). Diese Spannung von Eigenstand und Bindung macht geradezu das Wesen des christlichen Schöpfungsbegriffs aus: Während ein „pantheistisches System ... der Welt keine Autonomie zuerkennen (könnte), denn die Welt ist in einem solchen System der Definition nach immer

identisch mit Gott“ [18], besagt Schöpfung nach christlichem Verständnis eine Entmythologisierung, das heißt, daß die Wirklichkeiten also gerade als gewirkte und geschaffene in ihr Eigensein entlassen sind.

Über die Schöpfungstheologie hinaus muß die Inkarnation in ihrer vollen Bedeutung einbezogen werden: Menschwerdung Gottes in Jesus Christus meint mithin nicht nur, daß Jesus eine individuelle menschliche Natur angenommen hat, sondern darüber hinaus auch, daß er in seinem Menschsein „prinzipiell auch die Welt und die Menschheit als ganze angenommen hat, weil Mensch-Sein immer auch Mit-Sein bedeutet: Mit-Mensch und Mit-Welt“ [19]. Die Logik der Inkarnation ist nämlich dann zu verstehen als völliges Sich-Einlassen auch auf die den Menschen umgebenden Wirklichkeiten, so daß der Menschwerdung und somit der Erlösung auch eine soziale, eine geschichtliche und eine kosmische Dimension zukommen.

Daß ein so im Zentrum des christlichen Glaubens begründetes Verständnis von Welt als positiver und ernstzunehmender Größe auch ein entsprechendes Verhalten zu und in dieser Welt implizieren muß, liegt auf der Hand. Wiederum um des Menschen willen kann nicht ein Sichheraushalten gefordert sein, sondern hierin artikuliert sich eindeutig für die Kirche und jeden einzelnen Christen die der Bekehrung der Menschen zum Evangelium gleichbedeutende Verpflichtung zum Handeln „in der Welt und auf die Welt hin in deren eigenen Strukturen und Aktivitäten“, „wobei diese (die Welt) in ihrer Ordnung Welt bleibt“ [20]. Mit diesem Beziehungssystem, das auch die Welt in ihren eigenen Konturen beläßt und ernst nimmt, ist ein deutlicher Unterschied markiert zu der in der früheren Sozialverkündigung vorherrschenden Position, der zufolge es nicht vorrangig um die Gestaltung der Welt als solcher ging, sondern primär darum, die „gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart“ zu ändern, weil sie „einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken“ (QA 130).

Die kirchliche Sozialverkündigung zwischen Autonomie, Vernunft und Dialog – Grundkonditionen der Realisierung

Die aufgezeigten Aspekte zur Begründung der sozialethisch-normativen Kompetenz der Kirche implizieren nun notwendig auch spezifische Grundbedingungen für deren Verwirklichung.

Das Ernstnehmen der Welt verlangt zunächst, daß die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36,1), also die den verschiedenen Kultursachbereichen eigenen Gesetzmäßigkeiten und Werte anerkannt und geschätzt werden. Der Ansatz des Konzils bei der rechten Eigengesetzlichkeit erstreckt sich genauerhin zum einen auf die Autonomie der Wissenschaften bzw. allgemeiner auf die

Autonomie aller Bereiche der Welt und deren Gestaltung. Zum anderen ist spezieller die Autonomie des Menschen gemeint, sein darin begründeter und sich zugleich manifestierender Wert und seine entsprechende Würde (vgl. etwa GS 41,2). Dabei heißt es, daß „alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist" (GS 12,1), da er die gesamte Dingwelt und alles Materielle aufgrund seiner Vernunft überragt (GS 14,2).

Mit dieser Hinordnung auf die Person und folglich auf die Menschheit und mit der Anerkennung der richtigen Autonomie ist notwendig auch eine neue, der eigentlichen Beschaffenheit eher gerechtwerdende Wertung menschlicher Vernunft verbunden – im Unterschied zum neuscholastischen Konzept. Aufgrund der Erkenntnis, daß der Mensch für die anstehenden Probleme verwiesen bleibt auf die „Rationalität der ganzen Welt, das heißt (auf) alle Gesetzlichkeiten des physikalischen, biologischen, mathematischen und logischen Bereiches der Wirklichkeit sowie die der künstlerischen Sinnwelt, aber auch die der personalen Existenz und der sozialen Verbundenheiten des Menschen"[21], wird der Vernunft nicht länger nur in begrenztem Maß die Fähigkeit zugetraut, Vorgegebenes abzulesen und so zu erkennen, sondern die menschliche Vernunft bzw. ihre Erkenntniskraft wird durchaus erkannt als die wesentliche Voraussetzung für den Fortschritt der menschlichen Herrschaft über die Dingwelt (vgl. GS 15,1).

Wenn es sich also nach Auffassung des Konzils bei den Fragen der Menschheit nicht um unterscheidend christliche handelt, sondern um solche, die im Dialog mit „allen Menschen guten Willens" in gemeinsamer und eindeutiger Rückbindung an die Eigen- und Sachgesetze der verschiedenen Bereiche zu klären sind, dann kann als Erkenntnismedium nur die Vernunft gelten, denn nur durch sie ist die Erkenntnis in den Sachbereichen der irdischen Wirklichkeit möglich, und nur sie als Medium ermöglicht umfassende Kommunikation. Daß hier in einer theologischen Perspektive letztlich immer die an den Schöpfer rückgebundene Vernunft gemeint ist, ist unbestritten. Für redliches und ethisch verantwortbares Verhalten ergibt sich die Notwendigkeit, gutes und umfassendes Fachwissen zu erwerben, wobei es sich entsprechend dem Autonomieverständnis gerade nicht als genuine Aufgabe der Kirche erweist, diese Fachkenntnisse selbst zu entwickeln. Die spezifische kirchliche Kompetenz bezieht sich nicht auf die einzelnen Bereiche, deren fachliche Inhalte und Methoden; vielmehr geht es in dem ihr eigenen Beitrag um „neue Wege zur Wahrheit" (GS 44,2), um den Menschen also, der in dieser Welt existiert.

Die Tatsache, daß das Konzil die Frage nach dem Menschen als die gemeinsame und zentrale Frage der Zeit erkannt hat, die Kirche und Welt gleichermaßen bewegt, verweist auf die zentrale konziliare Intention des Dialogs, auf das Vorhaben der Kirche, in ein Gespräch mit der heutigen Welt einzutreten. Dieser Dialog beruht auf der prinzipiellen und erstmalig in kirchenamtlichen Texten in so expliziter Weise formulierten Anerkennung der Welt in ihrer Gleichwertigkeit als Ge-

sprächspartner, denn die Kirche ist sich „auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt" (GS 44,1). Bei dem gemeinsamen Gesprächsthema Mensch (GS 12,1) sind zwar beide Seiten des Dialogs mit unterschiedlicher Kompetenz und unterschiedlicher Perspektive beteiligt, zugleich aber bleibt zu beachten, daß sich diese Fragestellung „im Licht des Evangeliums" noch einmal radikalisiert. Gerade im Zusammenspiel mit der Welt kann die Kirche ihrem spezifischen Auftrag gerecht werden, das Werk Christi weiterzuführen (GS 3,2) und sich aus der Botschaft des Evangeliums heraus zu bemühen, ein Mehr an menschenwürdiger Existenz anzustreben und zu verwirklichen (PP 21).

Die kirchliche Sozialverkündigung – Einmischung aus Verpflichtung

Wenn sozialethisch-normative Kompetenz der Kirche bedeutet, die unerläßliche Dimension des genuin Christlichen in das weltweit geführte Gespräch über die zentralen Fragen menschlicher Wirklichkeit einzubringen und sie präsent zu halten über das Maß dessen hinaus, was durch die Beeinflussung der Geistesgeschichte an christlichem Gedankengut „anonym" vorhanden ist, wenn diese Dimension der kirchlichen Verkündigung wahrgenommen wird in dem aufgezeigten nichttriumphalistischen, dienenden und kommunikativen Modus, dann kann von Anmaßung der Kirche nicht die Rede sein. Vielmehr ist es schon allein aus Gründen unserer Gesellschaftskonstitution durchaus Rechtens und notwendig, daß die Kirche, den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft entsprechend, ihren Beitrag zu anstehenden Fragen der Menschen unüberhörbar einbringt, sieht sie sich doch selbst auch als Teil dieser Gesellschaft.

Einmischung im pejorativen Sinn, daß nämlich die Kirche Kompetenz für Sachfragen beanspruchen würde, die nicht in ihren Zuständigkeitsbereich fallen, sollte mit diesem Ansatz allenthalben überwunden sein. Die hier nachgezeichnete theologische Einordnung und Begründung der Sozialverkündigung der Kirche widersetzt sich auch jedem Verdacht und jedem Mißverständnis, die Religion wolle sich auf diese Weise doch noch einen letzten Zugriff auf die irdischen Wirklichkeiten erhalten. Als berechtigte, notwendige Einmischung allerdings läßt sich die Wahrnehmung der kirchlichen Weltverantwortung durchaus beschreiben, solange sie um des Menschen willen, für sein Wohl und Heil geschieht. Sie kann dabei durchaus zur unbequemen, „gefährlichen Einmischung"[22] werden, wenn die Kirche immer wieder den Finger auf verdeckt gehaltene oder nicht bemerkte Wunden unserer Gesellschaft legt.

Schließlich, so dürfte hinreichend deutlich geworden sein, ist die Wahrnehmung der Weltverantwortung von seiten der Kirche, die Sorge um die Zustände in dieser Welt und um eine menschenwürdige Zukunft, eine neben der Verkündi-

gung des Evangeliums gleichwertig aus der Frohen Botschaft ergehende Verpflichtung an die Kirche als „Sachwalterin der Erlösung" und als Expertin in Menschlichkeit (SRS 7,2). Denn in einer hochkomplexen Gesellschaft wie der unsrigen kann das „Gehe hin und tue desgleichen" der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter nicht mehr ausschließlich heißen, Öl in die Wunden des unter die Räuber Gefallenen zu gießen, sondern bedeutet für die Kirche und jeden Christen ebenso die Aufforderung, die Straßen so zu sichern, daß keiner mehr unter die Räuber fällt.

ANMERKUNGEN

[1] P. Hünermann, Kirche – Praxis – Institution. Zur Methode u. d. Aufgaben d. christl. Ges.lehre, in: Wiss., kultur. Praxis, Evangelisierung. Method. Reflexionen zur Kath. Soziallehre (= SL), hg. v. dems. u. a. (Mainz 1993) 89.
[2] U. Nothelle-Wildfeuer, „Duplex ordo cognitionis". Zur system. Grundlegung einer Kath. SL im Anspruch v. Philos. u. Theol. (Paderborn 1991).
[3] O. v. Nell-Breuning, SL d. Kirche. Erl.en d. lehramtl. Dokumente (Wien ^{3}1983) 46.
[4] Ders., Die soz. Enzyklika. Erl.en zum Weltrundschr. Pius' XI. über d. ges. Ordnung (Köln 1932) 59.
[5] Utz-Groner 1750, 151, 498.
[6] K. Hörmann, Die Zuständigkeit d. Kirche für d. Naturrecht nach d. Lehre Pius' XII. in: Naturordnung in Ges., Staat u. Wirtschaft, hg. v. J. Höffner u. a. (Innsbruck 1961) 142.
[7] Zit. ebd. A. 40.
[8] L. Roos, U. Nothelle-Wildfeuer, Christl. Ges.lehre, in: Kath. Theol. heute. Eine Einf. in d. Studium, hg. v. J. Wohlmuth (Würzburg 1990) 299 f.
[9] L. Roos in: KSL 823. [10] Ebd. 825. [11] A. Auer in: LThK. E III 394.
[12] U. Nothelle-Wildfeuer, Vom Naturrecht zum Ev.? Ein Beitr. z. neueren Disk. um d. Erkenntnistheorie d. Kath. SL im Ausgang v. Johannes Paul II., in: JCSW 32 (1991) 43–63.
[13] W. Korff, Zur naturrechtl. Grundlegung d. kath. SL, in: Christl. Ges.lehre. Eine Ortsbestimmung, hg. v. G. Baadte, A. Rauscher (Graz 1989) 33.
[14] J. Giers, die anthropozentr. Struktur d. Sozialverkündigung Johannes Pauls II. Ein Beitr. z. Gestalt d. kathl. SL, in: JCSW 24 (1983) 54.
[15] Johannes Paul II., Anspr. an Wiss. u. Stud. im Kölner Dom, in: Verlautb. d. Ap. Stuhls 25 (Bonn 1981) 33 f.
[16] J. Schwartländer, Nicht nur Autonomie d. Moral – sondern Moral d. Autonomie, in: Anspruch d. Wirklichkeit u. christl. Glaube. Probleme u. Wege christl. Ethik heute (FS A. Auer, Düsseldorf 1980) 75.
[17] J. Ratzinger, Angesichts d. Welt v. heute. Überlegungen z. Konfrontation mit d. Kirche im Schema XIII, in: WuW 20 (1965) 503.
[18] B. Hanssler, Glaube u. Kultur (Köln 1968) 27.
[19] H. Jorissen, Christl. Verständnis v. Welt, Mensch u. Gesch. aus d. Glauben an d. Menschwerdung Gottes, in: Theol. – Grund u. Grenzen (FS H. Dolch, Paderborn 1982) 133.
[20] Y. Congar in: LThK. E III 398.
[21] Auer (A. 11) 385.
[22] Dieser Terminus in Anlehnung an J. B. Metz' Rede v. d. „gefährlichen Erinnerung".

Marianne Heimbach-Steins

Gerechtigkeit durch Quoten?

Sozialethische Überlegungen zu einem Reizthema der Frauenpolitik

Am 21. April 1994 hat der Deutsche Bundestag ein neues Gleichstellungsgesetz für den Bereich der öffentlichen Verwaltung verabschiedet. Es verlangt unter anderem die Erstellung verbindlicher Frauenförderpläne und die Bestellung bzw. Wahl einer Frauenbeauftragten für jede Dienststelle mit mehr als zweihundert Mitarbeiter/innen. Es schreibt die Einrichtung von Teilzeitarbeitsplätzen auch in qualifizierten Stellen vor und verbietet berufliche Benachteiligung für Inhaber/innen solcher Teilzeitstellen. Das Gesetz verlangt zudem die Erhöhung des Frauenanteils in Bereichen, in denen sie bisher unterrepräsentiert sind, ohne jedoch Quoten festzulegen. Dies war ein wesentlicher Grund für die Oppositionsparteien, das Gesetz als nicht weitgehend genug zu kritisieren und ihm die Zustimmung zu verweigern[1]. An der Quote also scheiden sich die Geister in der Frauenpolitik. Worum geht es? Warum sind Quoten in der Frauenpolitik ein so umstrittenes Thema, daß die einen in der Quote den Casus stantis et cadentis der Gleichstellungspolitik sehen, während andere die Quotenforderung offenbar immer noch für einen Tabubruch halten?

Um einer sachlichen Klärung näherzukommen, folgt zunächst eine Übersicht über Anwendungsfelder und Arten der Quotierung. Im Anschluß an diese kleine „Typologie der Quote" kommen einige grundlegende juristische Aspekte der Diskussion um Quotierungen als Mittel der Gleichstellung zur Sprache; insbesondere geht es dabei um die Argumentation pro und contra Verfassungsgemäßheit. Vor diesem Hintergrund kann dann die Leistungsfähigkeit von Quotierungen als Instrument der Gleichstellung von Frauen und Männern in allen öffentlichen Lebensbereichen erörtert werden. Damit kommt schließlich der größere sozialethische Zusammenhang der Quotendiskussion in den Blick: Indem nach der Zielbestimmung gesellschaftlicher „Gleichheit" und nach den Modellen des Geschlechterverhältnisses gefragt wird, werden unterschiedliche Maßstäbe zur Bestimmung von Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern aufgedeckt, die in der Quotendebatte zur Anwendung kommen. Auf dieser Ebene erweist sich die sozialethische Relevanz des Themas als Anwendungsfall der Leitidee Gerechtigkeit. Eine kurze Zusammenfassung wird abschließend den Ertrag der Überlegung bündeln.

Typologie der Quote

1. Gesellschaftliche Anwendungsfelder. Quoten gehören zu den positiven Fördermaßnahmen für die gesellschaftliche Besserstellung benachteiligter Gruppen, insbesondere von Minderheiten. Sie zielen darauf ab, den bislang benachteiligten Individuen und Gruppen gleichen Zugang zu öffentlichen Positionen und knappen gesellschaftlichen Gütern zu sichern. Man spricht deshalb auch von „positiver" bzw. „umgekehrter Diskriminierung", insofern solche Instrumente zur Kompensation erlittener – rassischer, ethnischer oder eben auch geschlechtsspezifischer – Diskriminierung eingesetzt werden. Umgekehrte Diskriminierung reagiert auf Situationen ursprünglicher Diskriminierung, in denen „Menschen benachteiligt werden aufgrund einer Eigenschaft, die sich ihrer Veränderbarkeit, damit auch ihrer Verantwortlichkeit gänzlich entzieht oder die – denken wir an die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft – zwar in der freien Entscheidung des Subjekts begründet ist, aber gerade nicht als Geltungsgrund für eine grundsätzliche Ungleichbehandlung namhaft gemacht werden darf" [2].

Im Hinblick auf die Anwendung von Quotierungen im Bereich der Frauenförderung ist es hilfreich, die tatsächlichen Anwendungsbereiche von Quotierungen in Betracht zu ziehen: Gesellschaftlich weitgehend unhinterfragt sind in verschiedenen Anwendungsbereichen Quotenregelungen gesetzlich verankert[3]. Bekannt ist etwa die Bestimmung, daß in privaten und öffentlichen Betrieben sechs Prozent der Stellen für Schwerbehinderte reserviert werden müssen; diese Quotierung dient eindeutig dem Schutz einer benachteiligten Gruppe im Verteilungskampf um das knappe Gut Erwerbsarbeit[4]. Die rechtsdogmatische Begründung solcher Quotierungen durch das Sozialstaatsprinzip wird von führenden Juristen auch für die frauenpolitische Diskussion als relevant erachtet.

Für die Diskussion um Frauenquoten als Instrument der Gleichstellung ist ferner der Hinweis auf bestehende Männerquoten beachtenswert: Pfarr und Bertelsmann weisen darauf hin, daß „Diskriminierungen von Frauen ... oft auch dadurch (geschehen), daß von Arbeitgebern bei Besetzung von Arbeits- oder Ausbildungsplätzen Quoten zugunsten von Männern vorgegeben werden" [5]. Dieses Phänomen ist insofern interessant, als hier das Instrument der Quote nicht zum Ausgleich erlittener Nachteile, sondern zur Besitzstandswahrung bzw. zur Festschreibung der strukturellen Bevorzugung einer bestimmten Gruppe eingesetzt wird, was eindeutig rechtswidrig ist.

2. Einteilungsgründe. Anhand eines konkreten Beispiels läßt sich zeigen, daß sich hinter dem Stichwort „Quote" nicht ein einziges Instrument, sondern ein vielgestaltiges Instrumentarium der Gleichstellungspolitik verbirgt, das eine differenzierte Betrachtung verlangt. Ein solches Beispiel ist das Frauenförderungsgesetz des Landes Nordrhein-Westfalen, weil es als das bislang weitestgehende Konzept zur Anhebung des Frauenanteils im öffentlichen Dienst eines

Bundeslandes gilt. Das Regelwerk ist Frucht eines insgesamt mehr als 15jährigen Prozesses der Entwicklung einer Gleichstellungspolitik in NRW. Es wurde 1989 verabschiedet; die zugehörigen Durchführungsbestimmungen sind seit dem 1. November 1993 in Kraft[6]. Es orientiert sich im wesentlichen an dem verfassungsrechtlichen Gutachten, das der ehemalige Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Ernst Benda, im Jahr 1986 für die Leitstelle Gleichstellung der Frau der Hamburger Senatskanzlei erstellt hat und dem seither für die Gestaltung der Frauenförderungspolitik Orientierungsfunktion zukommt[7].

Dem NRW-Frauenförderungsgesetz zufolge sind Frauen bei gleicher Eignung, Befähigung und fachlicher Leistung bevorzugt einzustellen, solange in einer Arbeitnehmergruppe weniger Frauen als Männer beschäftigt sind. Damit ist generell eine leistungsbezogene 50-Prozent-Quote eingeführt; für das wissenschaftliche Personal an Universitäten schreiben die Durchführungsbestimmungen jedoch eine differenziertere Regelung vor. Hier ist eine fachspezifisch zu errechnende flexible Quote vorgesehen; die jährlich zu aktualisierende Bezugsgröße ist der landesweite Frauenanteil an der Gesamtzahl der Absolventen eines Studienfachs[8]. Noch einmal etwas anderes ist die Quote für Bewerbungsverfahren innerhalb der Gruppe der Professoren definiert: Es „sollen alle Bewerberinnen, die die formalen Voraussetzungen... erfüllen, zu einem Probevortrag eingeladen werden. Wenn dies wegen der großen Zahl von Bewerberinnen nicht praktikabel ist, sind Frauen entsprechend ihrem Anteil an den Bewerbungen einzuladen."[9] Demnach ist der Geschlechterproporz in der Gruppe der Bewerber/innen die letztlich maßgebliche Bezugsgröße. Eine Schlüsselfunktion im Hinblick auf die Durchführung der Gleichstellungspolitik kommt in allen Einzelbereichen der Frauenbeauftragten zu, die in alle Personalentscheidungen einzubeziehen ist, eigene Stellungnahmen abgeben und die Personalräte einschalten kann.

Das Beispiel des NRW-Frauenförderungsgesetzes zeigt, daß es schon innerhalb eines einzigen Regelwerks recht unterschiedliche Typen von Quotierung geben kann. Im wesentlichen lassen sich folgende Einteilungsgründe unterscheiden[10]:

Art und Bedeutsamkeit der *Qualifikation:* Der *schwachen* Form, die die Quotierung an ein Qualifikationskriterium bindet, entspricht eine flexible, leistungsbezogene Quote: „Nur wenn Mitglieder einer bisher benachteiligten Gruppe eine gleichwertige Qualifikation aufweisen wie andere oder sie die Grundvoraussetzung an einschlägiger Kompetenz besitzen, werden sie solange bevorzugt behandelt, bis ihr Anteil jeweils dem angestrebten Anteil, der wiederum eine fixe Größe ist, entspricht."[11] Der *starken* Form, die das Mitglied der benachteiligten Gruppe auch bei geringerer Qualifikation vorzieht, entspricht eine starre Quote, das heißt, eine „fixe Größe an Plätzen, Stellen, Positionen, die sich an einer bestimmten Bezugsgröße orientiert, (wird) Mitgliedern einer bisher diskriminierten Gruppe vorab eingeräumt"[12].

Art der *Verbindlichkeit: Imperative* Quoten sind rechtlich verbindlich und mit

Sanktionen belegt. *Influenzierende* Quoten sind „wirtschaftlich bindend“ [13]. Von ihrer Erfüllung wird die Gewährung von Anreizen und Vergünstigungen abhängig gemacht. Von beiden Typen zu unterscheiden sind Quotierungen, die als *Orientierungsmaßstab* auf freiwilliger Basis vorgegeben werden [14].

Bezugsgröße: Sehr unterschiedliche Bezugsgrößen sind möglich und werden faktisch zur Geltung gebracht: Sie reichen von willkürlichen (ohne Angabe einer Bezugsgröße definierten) Festlegungen bis zu sehr eng definierten Bemessungsgrundlagen des Proporzes. Ein Beispiel dafür bietet die Regelung im NRW-Frauenförderungsgesetz, die für Bewerbungsverfahren auf Lehrstühle an wissenschaftlichen Hochschulen den Geschlechterproporz innerhalb der jeweiligen Bewerbergruppe als Bezugsgröße festlegt [15].

Zur juristischen Debatte um die Verfassungsgemäßheit von Quotenregelungen

Ebenso wie die Existenz verschiedener Typen von Quotierung kann das fundamentale Kriterium ihrer juristischen Bewertung schlaglichtartig am NRW-Frauenförderungsgesetz beleuchtet werden. Kaum war das Gesetz in Kraft, hat es bereits einen Rechtsstreit um seine Verfassungskonformität gegeben, dessen Ausgang meines Wissens bis heute offen ist. Ein in einem Bewerbungsverfahren mit Hinweis auf die Frauenquote abgelehnter Mann hat gegen die Entscheidung geklagt. Dabei bezog er sich auf Art. 33 des Grundgesetzes, demzufolge „jeder Deutsche... nach seiner Eignung, Befähigung und fachlichen Leistung gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amte“ hat. Nachdem er zunächst vom Oberverwaltungsgericht Münster recht bekommen hat, welches das nordrhein-westfälische Gesetz somit für verfassungwidrig erklärt hat, liegt das Gesetz jetzt beim Bundesverfassungsgericht [16].

Dreh- und Angelpunkt der verfassungsrechtlichen Beurteilung dieser und aller Quotierungen ist Art. 3 II des Grundgesetzes, in dem es lapidar heißt: „Männer und Frauen sind gleichberechtigt.“ Lange Zeit hat es als auslegungsbedürftig gegolten, ob dem Grundsatz über die formalrechtliche Gleichstellung hinaus eine objektiv-rechtliche oder sozialstaatliche Dimension eignet, und wenn ja, welche Verpflichtungen sich daraus für den Gesetzgeber ableiten lassen [17]. Diese Frage ist positiv entschieden, seit der Gesetzgeber die von der gemeinsamen Verfassungskommission des Bundes und der Länder vorgeschlagene Änderung von Art. 3 II GG beschlossen hat. Danach wird der Gleichheitsgrundsatz ergänzt durch den Satz: „Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin.“ [18] Strittig ist aber weiterhin, ob mit dieser Verpflichtung des Staates auf positive Maßnahmen zur Gleichstellung die Einführung von Quoten gerechtfertigt oder gar gefordert ist.

In diesem Zusammenhang muß insbesondere geklärt werden, in welchem Verhältnis das individuelle Grundrecht auf Gleichberechtigung zu dem kollektiven Faktum der Ungleichbehandlung, das es zu beseitigen gilt, steht und wie angesichts dieser Spannung die Konkurrenz zwischen Leistungsprinzip und Sozialstaatsprinzip, die in dem genannten Fall zur Debatte steht, rechtlich zu bewerten ist. Mit anderen Interpreten plädiert Benda für die weiterreichende Deutung, die kompensatorische Maßnahmen, sogenannte positive Förderungsmaßnahmen, zur Durchsetzung des in Art. 3 II GG festgeschriebenen Grundrechts für erlaubt hält. In gleichem Sinn entschied das BVG in einem Urteil des Jahres 1987 zugunsten der für Frauen günstigeren Regelung im Rentenrecht. Dort wurde festgehalten, das Verfahren gebe Anlaß, „die bisherige Rechtsprechung zu Art. 3, Abs. 2 GG dahingehend zu ergänzen, daß der Gesetzgeber zu einer Ungleichbehandlung auch dann befugt ist, wenn er einen sozialstaatlich motivierten typisierenden Ausgleich von Nachteilen anordnet, die ihrerseits auch auf biologische Unterschiede zurückgehen. Darin liegt keine Ungleichbehandlung ‚wegen des Geschlechts', sondern eine Maßnahme, die auf eine Kompensation erlittener Nachteile zielt."[19]

Es gibt also offensichtlich einen Konsens über die objektiv-rechtliche Dimension von Art. 3 II GG, derzufolge der Staat verpflichtet ist, darauf hinzuwirken, daß faktisch bestehende Ungleichheiten überwunden werden. Zu diesem Zweck sind positive Fördermaßnahmen wenigstens erlaubt, sofern sie nicht gegen den Grundsatz der Chancengleichheit verstoßen; diese Bedingung läßt den Schluß zu, starre Quoten seien unzulässig, leistungsbezogene, an eine bestimmte Bezugsgröße gebundene Quoten hingegen könnten ein legitimes Instrument der Herstellung von Gleichheit darstellen[20]. Entsprechende Optionen sind inzwischen im internationalen Recht verankert, in dem „ausdrücklich eine ‚De-facto-Gleichberechtigung' angestrebt wird und besondere Fördermittel erlaubt sind"[21]. Dieses Resümee bezieht sich insbesondere auf das „Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau" (18. Dezember 1979), das für die Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1985 Gesetzeskraft erlangte. Wichtige Regelungen, die Maßnahmen „positiver Diskriminierung" ausdrücklich decken, sind auch im europäischen Recht, insbesondere durch die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs, verankert[22].

Zur Leistungsfähigkeit von Quoten: Chancen und Grenzen

1. Positive Wirkungen. Die Sicherung der Repräsentation der „Hälfte der Menschheit" im öffentlichen Raum ist sicher ebenso die allgemeinste wie die erste grundlegend positive Wirkung von Quotenregelungen. Dieses Desiderat wurde bereits im Kontext der Französischen Revolution von Olympe de Gouges, die man wohl mit Fug und Recht als Protofeministin bezeichnen kann, geltend

gemacht: In ihrer „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin" (7. September 1791), jenem Gegenentwurf zur „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" (26. August 1789), der anders als die Vorlage der Geschlechterdualität konsequent Rechnung trägt, heißt es in Art. 16: „Die Verfassung ist null und nichtig, wenn die Mehrheit der Individuen, die die Nation darstellen, an ihrem Zustandekommen nicht mitgewirkt hat." [23] Dieses vor zweihundert Jahren formulierte Postulat, das die Existenz des Rechtsstaats von der politischen Mitwirkung aller seiner Subjekte abhängig macht und damit konkret die politische Mitwirkung der Frauen einklagt, ist heute entsprechend weiterzudenken; auch wenn die Gleichheit der Geschlechter im Grundgesetz festgeschrieben ist, so ist doch die Forderung nach tatsächlich gleichberechtigter politischer und gesamtgesellschaftlicher Partizipation ihrem Vollsinn nach keineswegs überholt; die juristische Debatte um den Gehalt des Gleichheitsartikels (Art. 3 II GG) kann als Indiz für dieses Problem gelesen werden.

Wo es um die Verteilung relativ knapper Güter (z.B. Arbeit) und um den Zugang zu Positionen geht, die mit Macht, oder genauer: mit politischer Herrschaft im Sinn Max Webers verbunden sind, können Quoten ein wirksames Mittel sein, die Interessen derjenigen, die keinen bzw. nur eingeschränkten Zugang zu diesen Gütern haben, gegenüber den Interessen derer, die ihre Besitzstände verteidigen, geltend zu machen. In diesem Sinn ist die von Ute Gerhard vorgetragene Charakterisierung von Quoten „als letztes gewaltloses Rechtsmittel" [24] ernsthaft zu erwägen.

Schließlich hat schon die Forderung nach Quoten eindeutig bewußtseinsbildende Funktion, insofern sie zur Sichtbarmachung der Frauen (als „Hälfte der Menschheit") im öffentlichen Bereich beiträgt. Denn Quoten sollen ja gerade der strukturellen Absicherung dieser erst partiell erreichten Sichtbarkeit dienen.

Hinter dieser bewußt postulatorisch formulierten Überlegung wird jedoch eine tiefergreifende Frage laut, die hier zwar nicht beantwortet werden kann, die aber immerhin gestellt werden muß: die Frage nämlich, wie gesellschaftliche Akzeptanz zustande kommt. In bezug auf das Postulat gleichberechtigter Teilhabe der Frauen an allen Bereichen des öffentlichen Lebens formuliert, lautet die Frage: Können Quoten nicht nur die entsprechende Forderung transportieren, sondern auch deren Realisierung in einer Weise vorantreiben, die über den Status eines notwendigen Übels, einer dekretierten Auflage, hinausgeht und zu einem neuen Stil gesellschaftlichen Miteinanders der Geschlechter führt? Damit ist aber bereits die Frage nach den Grenzen der Leistungsfähigkeit von Quoten als Instrument der Gleichstellung berührt.

2. *Grenzen.* Setzen wir auch hier bei der Akzeptanzfrage an, so ist zunächst der Aspekt der Selbst- und Fremdwahrnehmung derjenigen zu thematisieren, die Nutznießer/innen der Quote werden. Das Etikett „Quotenfrau" oder, wie es im Jargon gelegentlich heißt, „Quotilde" möchte sich keine Frau anheften lassen; es

kann das eigene Selbstverständnis in der übernommenen öffentlichen Rolle oder Funktion beeinträchtigen. Das Problem der Selbstwahrnehmung hängt jedoch unmittelbar mit der Fremdwahrnehmung zusammen, die aus einer kraft geltender Quotierungen in eine bestimmte öffentliche Position eingerückten Frau erst eine „Quotenfrau" macht. Im Hintergrund steht oft genug die Sorge der männlichen Kollegen und/oder Mitbewerber, um das ihnen vermeintlich Zustehende gebracht zu werden. So kann das Instrument der Quote, das per definitionem in Konkurrenz zum Leistungsprinzip tritt – ob berechtigterweise oder nicht –, faktisch zu nicht unerheblichen Rollenunsicherheiten und Imageproblemen führen.

Diesem auf der psychologischen Ebene angesiedelten Problemaspekt korrespondiert das Argument, Quotenregelungen produzierten neue Diskriminierungen und seien insofern dem Ziel der Gerechtigkeit entgegengesetzt[25]. Dieses Argument steht, wie wir gesehen haben, im Zentrum der juristischen Debatte um Art. 3 II GG; über die rechtliche Ebene hinaus geht es hier jedoch um die Frage nach Konzept und Maßstab der Gerechtigkeit, die erzielt werden soll; dies ist der Kern der ethischen Fragestellung, die sich an das Quotenthema heftet.

Es ist zwar richtig, daß mittels Quoten einer bisher benachteiligten Gruppe gegenüber den bisher privilegierten Gruppen gewisse Vorteile bzw. ein vorrangiger Zugang zu den knappen Gütern eingeräumt wird. Denn dies gehört geradezu zu den Bestimmungsmerkmalen von Quotenregelungen:

„Ihre differentiae specificae bestehen in folgenden Merkmalen: a) Im Unterschied zu Maßnahmen reiner Nicht-Diskriminierung sowie kompensatorischen Maßnahmen im allgemeinen Sinne ist bei umgekehrter Diskriminierung eine direkte Konkurrenzsituation gegeben zwischen bislang Diskriminierten und solchen, bei denen dies nicht der Fall war, und zwar hinsichtlich desselben Distributionsgegenstandes; b) im Unterschied zu den beiden anderen Wegen, Diskriminierungen zu beseitigen, geht die Praxis umgekehrter Diskriminierung unmittelbar zu Lasten der bisher Nicht-Diskriminierten; einige von ihnen hätten jeweils die Stelle, Position, Ämter, Chancen usw. bekommen ohne diese Praxis."[26]

Damit ist jedoch noch keineswegs darüber entschieden, ob solche kompensatorische Maßnahmen gerecht oder ungerecht genannt zu werden verdienen. Versteht man Gerechtigkeit als Chancengerechtigkeit, das heißt gleiche Ausgangsbedingungen im Zugang zu den zu verteilenden Gütern, so hängt die Frage der Bewertung von mehreren Faktoren ab. Eine starre 50-Prozent-Quote ohne qualifizierende Kriterien ist anders zu bewerten als eine an Qualifikationskriterien und Bezugsgrößen gebundene flexible Quote. Bedeutsam ist zudem das Ensemble der Fördermaßnahmen, innerhalb dessen Quoten zur Anwendung kommen. Die Frage nach der Leitidee „Gerechtigkeit", die solchen Entscheiden zugrunde liegt, wird im nächsten Abschnitt noch einmal aufgenommen.

Gleichwohl ist auch das Argument, Quoten mit qualifizierenden Kriterien seien eher tauglich, Chancengerechtigkeit zu schaffen, noch einmal auf seine Grenzen hin zu untersuchen. Sie werden deutlich, wenn nach den Entscheidungsträgern gefragt wird, die über die Kriterien urteilen und die Maßstäbe der inhalt-

lichen Bestimmung festlegen. Dabei geht es nicht um guten oder bösen Willen, um die Unterstellung heimlicher oder expliziter Diskriminierungsabsichten, sondern um die Klärung der Kompetenzen, aufgrund deren über Qualifikationen entschieden wird: Viele Entscheidungsgremien, die über die Verteilung von öffentlichen Gütern, Stellen und Positionen zu befinden haben, sind nach wie vor einseitig männlich besetzt. Die Überlegung, daß hier vorrangig bis ausschließlich Maßstäbe wirksam werden, die den bisher geltenden Prinzipien und Kriterien einer „Männerwelt" entnommen sind, liegt daher auf der Hand.

Dies kann an einem Beispiel illustriert werden. In vielen Stellenausschreibungen werden „Berufserfahrung" und „Organisationstalent" als Qualifikationskriterien angegeben. Was aber gilt als „Berufserfahrung", was als qualifizierend im Hinblick auf das verlangte „Organisationstalent"? Wie wird von einem Auswahlgremium die Biographie einer Frau, deren Berufsweg durch Erziehungszeiten, durch Familienmanagement und/oder Doppelbelastung durch gleichzeitige Familienarbeit und (Teilzeit-)Berufstätigkeit geprägt – und dementsprechend gegenüber einer männlichen „Normalbiographie" verzögert – ist, bewertet? Wird sie nur unter dem Gesichtspunkt der Verzögerung und das heißt der Minderqualifikation gegenüber einem männlichen Mitbewerber betrachtet, oder werden die spezifischen Erfahrungen und Leistungen, die eine solche „frauentypische" Biographie mit sich bringt, auch positiv gewürdigt: etwa als Indiz für Belastbarkeit, Organisationstalent, Flexibilität?

Viele Frauen, die die Gefahr der Manipulierbarkeit der Kriterien sehen und darum wissen, wie abhängig die Maßstäbe von den spezifischen Erfahrungswelten und Perspektiven der Entscheidungsträger sind, lehnen deshalb leistungsbezogene Quoten kategorisch ab, insofern gerade diese Bestimmungsmerkmale als Einfallstor einseitig männlicher Maßstäbe betrachtet werden und so dem eigentlichen Ziel der Quote zuwiderlaufen. Auch wer nicht so weit gehen will, muß die Frage nach den Entscheidungsträgern als „Subjekten der Kompetenz" (D. Mieth) stellen; die Perspektivität der Entscheidungen und die Grenzen der Wahrnehmung, die in jeder konkreten Entscheidung zum Tragen kommen, müssen mitreflektiert und strukturell in die Normierung von Entscheidungsprozessen einbezogen werden. In dieser Hinsicht scheint zum Beispiel die Institution der Frauenbeauftragten ein extrem wichtiger Bestandteil wirksamer Frauenförderung zu sein, insofern sie „qua Amt" die Möglichkeit hat, die Perspektivität von Kriterienkatalogen und Entscheidungsprozessen zu thematisieren und in gewissem Umfang zu korrigieren.

Damit kommt der Aspekt zur Sprache, der im Hinblick auf die Grenzen dessen, was Quoten bewirken können, der wichtigste zu sein scheint. Kurz gesagt: Quoten kurieren Symptome, nicht Ursachen; bestenfalls kompensieren sie die Unterrepräsentation von Frauen in einer von männlichen Maßstäben geprägten Öffentlichkeit, ohne jedoch diese Maßstäbe selbst in Frage zu stellen oder zu ver-

ändern. Zwar kann man einwenden, die quantitative Kompensation im Rahmen des vorgegebenen Modells sei die erste Voraussetzung, um qualitative Änderungen herbeiführen zu können. Das ist richtig, und deshalb wird in bestimmten Situationen die Einführung von Quotenregelungen als Voraussetzung wirksamer Frauenförderung unumgänglich sein.

Dennoch muß gesehen werden, daß Quotenregelungen an ein ganz wesentliches Ursachenbündel der schwächeren öffentlichen Präsenz von Frauen nicht herankommen können: Die Tatsache, daß Frauen – und nur Frauen – Kinder zur Welt bringen und deshalb in der Gestaltung ihrer Biographie andere Ausgangsbedingungen haben als Männer, kann gesellschaftspolitisch eben nicht durch Quoten aufgefangen werden, sondern verlangt nach anderen sozialpolitischen Ausgleichsmaßnahmen und -programmen.

Aufgrund dieses Arguments, das nicht die Biologie der Frauen, sondern die sozialen Auswirkungen der physiologischen Unterschiede geltend macht, sind für die Bewertung von Quoten zwei Konsequenzen zu ziehen: Zum einen kann der Einsatz für und die Durchsetzung von Quoten blind machen für die tiefer liegenden strukturellen Ursachen von Diskriminierung (dies gilt insbesondere für die Bevorzugten des Systems); denn die Quote kann den Eindruck erwecken, Gleichberechtigung sei mittels eines Zahlenspiels und ohne grundlegende Eingriffe in das bestehende System der gesellschaftlichen Einrichtungen und der sie prägenden Wertmaßstäbe zu erreichen. Insofern ist die Gefahr nicht ganz von der Hand zu weisen, daß Quoten das Problem der Herstellung gesellschaftlicher Gleichheit faktisch bagatellisieren.

Daraus ergibt sich zum anderen die Frage an Befürworter und Gegner, ob nicht die Leistungsfähigkeit von Quoten oft überschätzt wird. Quoten können daher als Ultima ratio der Gleichstellungspolitik in bestimmten Situationen notwendig sein (und sind es gegenwärtig); sie sind jedoch kein Allheilmittel. Vielmehr scheinen sie auch das in letzter Präferenz (aber nicht unbedingt chronologisch zuletzt) zu erwägende Mittel zu sein, über dessen begrenzte Wirksamkeit sich niemand Illusionen machen sollte und das zudem niemals isoliert, sondern immer als Teil eines umfassenderen Frauenförderungskonzepts einzusetzen ist. Denn: „Grundsätzlich ist die Quotierungsforderung eine konservative. Sie schafft weder neue Arbeitsplätze noch die Vision einer humanen Gesellschaft, wohl aber Annäherungen an die verfassungsgemäße Wirklichkeit." [27]

Um welche Gleichheit geht es?

Die bisherigen Überlegungen haben bereits deutlich werden lassen, daß die Debatte um Quoten als Instrument der Frauenförderung erst im größeren Zusammenhang der gesellschaftlichen Zielbestimmung des Gleichheitspostulats sinnvoll

zu führen ist. Die Quotendiskussion läßt sich als realpolitische Spitze des Eisbergs – oder eher noch als *eine* Spitze im unübersichtlichen Eisgebirge – der feministischen Theoriedebatte um Gleichheit und Differenz begreifen. Mit einem Wechsel der Ebene und der Durchleuchtung der realpolitischen Frage nach Quoten auf ihre Konvergenz oder Divergenz mit feministischen Theorieansätzen sollen nun Ort und Zielperspektive der Quotenfrage als Gerechtigkeitsfrage genauer bestimmt werden. Dazu sollen drei konkurrierende Grundmodelle der Bestimmung von Gleichheit idealtypisch skizziert werden.

1. Angleichung. Am Anfang des Kampfes um gesellschaftliche Gleichberechtigung der Frauen steht das Modell der Angleichung an männliche Privilegien und Standards im öffentlichen Raum: Die Forderung nach gleichen Rechten für Frauen und Männer in bezug auf Arbeit, Bildung und politische Mitwirkung nimmt Maß an den bestehenden Rechten der Männer. Zielsetzung einer Frauenpolitik nach dem Modell der Angleichung ist die volle Partizipation an der von Männern gestalteten (und bis dato diesen vorbehaltenen) Welt des öffentlichen Lebens. Kompensatorisch gilt es, den Handlungsspielraum der Frauen im gegebenen gesellschaftlichen Rahmen so zu erweitern, daß das Ziel gleicher Rechte beider Geschlechter – unter Absehung von individuellen Verschiedenheiten – erreicht wird[28]. Die gesellschaftlichen Strukturen und das in ihnen sich spiegelnde Geschlechterverhältnis werden dabei nicht grundsätzlich angetastet.

Wenn Gerechtigkeit klassisch definiert wird als der „feste und beständige Wille, jedem das Seine zu geben" (Ulpian), so wird das den Frauen Zukommende in diesem Modell formal nach dem Grundsatz, Gleiches gleich zu behandeln, bestimmt: „das Seine" bzw. „das Ihre" ist dann „das Gleiche" für alle gesellschaftlichen Subjekte, unabhängig vom Geschlecht, in Ansehung des gemeinsamen Menschseins. Dank der geistesgeschichtlich dominanten Identifizierung des „Menschlichen" mit dem „Männlichen" wird dieses „gleiche Recht" für die Frauen jedoch de facto durch Angleichung an den gesellschaftlich vorgegebenen männlichen Maßstab bestimmt.

Auf der Ebene der Realpolitik entspricht diesem Modell von Gleichheit als Angleichung das Instrument der Quote sehr genau, insofern dieses Instrument darauf abzielt, Chancengleichheit und faktische Teilhabe an den knappen Gütern zugleich zu sichern. Dabei bleibt zunächst offen, welche Spielarten von Quotierung – in Abhängigkeit von der jeweils geltenden Rechtsordnung – durchgesetzt werden können.

2. Differenz. Während das Modell Angleichung die Geschlechterdifferenz ausblendet, um gesellschaftliche Gleichheit herzustellen, baut das Differenzmodell im Gegenteil darauf auf. Vertreterinnen dieses Ansatzes gehen davon aus, daß Gleichberechtigung der Geschlechter nicht durch methodische Vernachlässigung der Differenz zu erreichen sei; vielmehr müsse der Unterschied zur Grundlage der Verhältnisbestimmung und zum Maßstab der Gerechtigkeit erhoben werden.

Das kann im Extremfall dazu führen, daß es nicht mehr *ein* Gerechtigkeitskriterium für beide Geschlechter gibt, sondern – in der Verabsolutierung des Unterschieds – zwei getrennte Welten propagiert werden, weil nur so Frauen ihre eigene gerechte Welt gestalten könnten[29].

Im Kontrast zu dem zuerst skizzierten Modell wird hier also ein männlich geprägter Maßstab der Gerechtigkeit gänzlich abgelehnt, aber auch die Möglichkeit eines neu zu entwickelnden, beiden Geschlechtern gemeinsamen Modells wird verworfen. Es liegt auf der Hand, daß angesichts einer solchen „separatistischen" Zielperspektive auf der Ebene der politischen Umsetzung mit dem Instrument der Quote nichts anzufangen ist. Wenn es gleichwohl – gegen die Zielausrichtung des Modells – doch in Anspruch genommen wird, so wird dabei die Gleichheitsforderung selbst instrumentalisiert als Vehikel zur Erreichung eines von der Differenz bestimmten separatistischen Ziels. „Das Theorem der Gleichheit bildet folglich nicht mehr das Ziel des politischen Projektes der Frauen, sondern stellt lediglich ein Instrument dar, das von der Politik der Geschlechterdifferenz strategisch benutzt werden kann." [30]

3. Gleichheit aufgrund von Differenz. Zwischen den angedeuteten Extremen eröffnet sich eine dritte Möglichkeit, „Gleichheit ohne Angleichung" (U. Gerhard) zu denken, die auch das Verständnis von Frauenpolitik weiterführen kann. Mit dem ersten Modell verbindet sie das Ziel, *eine* gesellschaftliche Ordnung für Frauen *und* Männer schaffen zu wollen. Indem sie jedoch das Geschlechterverhältnis grundlegend neu auszutarieren sucht, zielt sie auf Befreiung *beider* Geschlechter aus den Verengungen des Patriarchalismus. Mit dem zweiten Modell ist sie daher durch die Einsicht verbunden, daß ein solches Ziel nur erreicht werden kann, wenn die bisher geltenden, dem patriarchalen Denken verpflichteten Maßstäbe aufgegeben und durch neue, nicht hierarchisierende und die Rechtsgleichheit beider Geschlechter anerkennende Gestaltungsprinzipien abgelöst werden. Das Beziehungsgefüge zwischen Frauen und Männern im privaten wie im öffentlichen Raum muß also nach diesem Modell grundlegend neu vermessen werden. Gleichheit und Differenz sind auf neue Weise zusammenzudenken.

Es liegt auf der Hand, daß ein solches Projekt weniger als bisher eindeutige Rollenzuweisungen anbieten wird. Die Fiktion einer männlichen – und ebenso einer abgeleiteten weiblichen – „Normalbiographie" wird unterlaufen. So werden einerseits Wahrnehmungsbarrieren allmählich abgebaut, andererseits aber auch hohe Ansprüche an die Wahrnehmungsfähigkeit und die praktische wie theoretische Innovationsbereitschaft der verschiedenen Subjekte der Kompetenz gestellt. In dialogischen Prozessen wird ein neuer Maßstab der Gerechtigkeit entwickelt. Dessen Novum besteht darin, daß nicht ein Geschlecht für das andere bestimmt, was als „das Seine" zu gelten hat. Vielmehr ist dieser neue Maßstab zwischen den Geschlechtern diskursiv so auszuhandeln, daß die faktische Verschiedenheit der Kompetenzen – die aus unterschiedlichen Erfahrungszusammenhängen erwach-

sen und an diese gebunden bleiben – zur Geltung kommt und in die zu fällenden Entscheidungen eingeht.

Eine solche Zielperspektive für die Erneuerung des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Geschlechter entspricht am besten den anthropologischen Orientierungen, die wir aus einer biblischen und christlich-theologischen Ethik gewinnen können. Sie gibt der Zweigeschlechtlichkeit wie der individuellen Verschiedenheit der Menschen Raum, ohne die Geschlechter auf vermeintlich „natürliche" Eigenschaftskataloge festzulegen, die in erster Linie dazu geeignet sind, hierarchische Geschlechterverhältnisse zu rechtfertigen und zu stabilisieren. Sie eröffnet Möglichkeiten für eine kommunikative und prozeßhafte Entwicklung gleichberechtigter Beziehungen und Strukturen, in denen Frauen und Männer als Subjekte je eigener Kompetenz gefragt sind und gehört werden. Ein solches Modell bietet damit Raum für vielfältige Gestaltungen des Geschlechterverhältnisses in verschiedenen geschichtlichen, kulturellen und politischen Zusammenhängen. Es trägt der Pluralität menschlichen Daseins ebenso wie der Komplexität gegenwärtiger Welterfahrung in einer Weise Rechnung, die neue, voreilige Festlegungen vermeidet, ohne in Unverbindlichkeit abzugleiten.

Die politische Umsetzung eines solchen Modells wird sich der Quote als Instrument der Ermöglichung gleichberechtigter Diskurse bedienen, ohne es zu überschätzen. Angesichts einer solchen Zielperspektive kann die Quote nur einen Anfang der Herstellung von Gleichheit zwischen den Geschlechtern in allen Bereichen der Gesellschaftsgestaltung markieren, nicht deren Endpunkt.

Gerechtigkeit durch Quoten?

Der Ausblick auf die unterschiedlichen Theorieansätze, die frauenpolitischen Überlegungen zugrunde liegen können, zeigt, in welche Problemdimensionen die Quotendebatte eingebettet ist. Vor dem Hintergrund des zuletzt skizzierten Modells, das, wie angedeutet, mit anthropologischen Orientierungen einer biblisch-christlichen Ethik konvergiert, wird deutlich, warum die Frage nach der Tauglichkeit von Quotierungen als Instrument zur Herstellung von Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern *bedingt bejaht* werden muß.

Leistungsbezogene, flexible Quoten können dazu beitragen, gleiche Handlungsspielräume für Frauen und Männer im öffentlichen Raum, also Chancengerechtigkeit, zu sichern. Als Ultima ratio der Gleichstellungspolitik sind sie deshalb zur Zeit unverzichtbar. Damit sind aber auch schon die Grenzen dessen erreicht, was Quoten leisten können. Im Sinn eines umfassenden Einsatzes für Gerechtigkeit dürfen sie nicht zugleich die Grenzen frauenpolitischen Handelns sein. Einerseits sind weiterreichende frauen- und sozialpolitische Mittel gefordert, die dazu beitragen, die strukturellen Rahmenbedingungen für die Lebensge-

staltung von Frauen wie für die Gestaltung der Geschlechterbeziehungen selbst zu verändern. Andererseits brauchen wir aber auch einen Entwurf befreiter Geschlechterverhältnisse, an dem sich die Kreativität zur Überwindung jener Strukturen entzünden kann, die Männer wie Frauen in das Korsett bestimmter Rollenbilder und -erwartungen zwängen und darin verkümmern lassen.

Indem die Diskussion um Quotenregelungen in derart grundsätzliche Dimensionen vorstößt, bestätigt sie, daß an der Frauenfrage tatsächlich der „Gesundheitszustand" einer Gesellschaft abgelesen werden kann, bzw. – wie Louise Otto, die Pionierin der bürgerlichen deutschen Frauenbewegung, im Jahr 1848 formuliert hat – daß „die Frauen... als Barometer der Staaten" dienen[31]. Eine christliche Sozialethik, der es um die Gerechtigkeit der gesellschaftlichen Strukturen geht, darf sich dieser Herausforderung nicht entziehen.

ANMERKUNGEN

[1] FAZ 22. 4. 1994; Das Parlament 17 (29. 4. 1994) 5.

[2] D. Witschen, Umgekehrte Diskriminierung – ein eth. geeigneter Weg zur Herstellung v. Gleichheit?, in: JCSW 34 (1993) 81.

[3] H. M. Pfarr, K. Bertelsmann, Diskriminierung im Erwerbsleben (Baden-Baden 1989) 108.

[4] § 41 SchwbG; Pfarr, Bertelsmann 108. [5] Ebd. 166; 166–169.

[6] I. Ridder-Melchers, Frauenförderung im öffentl. Dienst, in: Frauenförd. in d. Praxis, hg. v. E. Bock-Rosenthal (Frankfurt 1990) 55f.

[7] E. Benda, Notwendigkeit u. Möglichkeit pos. Aktionen zugunsten von Frauen im öffentl. Dienst (Freiburg 1986); Ridder-Melchers 57.

[8] Erl. d. Minist. f. Wiss. u. Forschung NRW, Grundsätze zur Frauenförd. in den Univ. (1. 11. 93) 3. 1.

[9] Ebd. 2. 2. [10] Witschen 86f.; Pfarr, Bertelsmann 91–94. [11] Witschen 86. [12] Ebd.

[13] So Pfarr, Bertelsmann 92. [14] Witschen 86; Pfarr, Bertelsmann 92. [15] Weitere Beisp. ebd. 94f.

[16] Das Parlament 51 (17. 12. 1993) 14; zur Disk. um d. Verfassungsgemäßheit nach Art. 33 GG: Benda 159–193; Pfarr, Bertelsmann 96–102.

[17] Ebd. 97; vgl. ebd. 95–109; zusammenf. Benda 200–202. [18] Bundestagsdrucks. 6000, S. 15.

[19] Zit. n. E. Benda, Frauenförd. – Männerdiskriminierung, in: Frau u. Mann zw. Trad. u. Emanzipation, hg. v. A. Stapf (Stuttgart 1993) 199; Benda, Notwendigkeit 112–115, 118ff., 122ff.

[20] M. Böhmer in: FrauLex (Freiburg [2]1989) 377; Pfarr 95. [21] Ebd. 66. [22] Ebd. 66–72.

[23] Vollst. Text: U. Gerhard, Gleichheit ohne Angleichung (München 1990) 263–269.

[24] Ebd. 168. [25] Benda, Notwendigkeit 116. [26] Witschen 86.

[27] S. Metz-Göckel, Frauenförd. u. Quotierung an d. Hochschulen – Fortschritt oder Rückschritt auf d. Weg zur Gleichstellung d. Geschlechter?, in: Bock-Rosenthal 96.

[28] A. Maihofer, Gleichheit nur für Gleiche?, in: Differenz u. Gleichheit, hg. v. U. Gerhard u. a. (Frankfurt 1990) 357.

[29] Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona, Der Mensch ist zwei (Wien 1993).

[30] A. Cavarero, Die Perspektive d. Geschlechterdifferenz, in: Gerhard 98.

[31] Zit. n. U. Gerhard, Unerhört. Die Geschichte d. dt. Frauenbewegung (Reinbek 1990) 38.

Norbert Brieskorn SJ

Zum ewigen Frieden

Kants Friedensschrift nach 200 Jahren

1995 werden es 200 Jahre her sein, daß der 71jährige Immanuel Kant seine Schrift „Zum ewigen Frieden" zur Michaelismesse veröffentlichte[1]. Äußeren Anlaß der Abfassung bot der am 5. April 1795 abgeschlossene französisch-preußische Friede von Basel. Das Abkommen versprach im Vorwort, eine „paix solide" zu begründen, führte aber nur zu einem Waffenstillstand.

Die Friedensschrift ist nicht das erste Zeugnis für Kants Friedensengagement. Bereits 1784 war in dem schmalen Aufsatz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" seine leidenschaftliche Hoffnung auf Frieden in Gerechtigkeit zum Ausdruck gekommen. „Alle Kriege", so heißt es dort im siebten Satz, seien „Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen". Die Vernunft greife in einem bestimmten historischen Moment dieses Naturverlangen auf und versuche durch gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung einen Zustand zu errichten, der „wie ein Automat sich selbst erhalten kann"[2]. Weg und Ziel wird die Friedensschrift von 1795 umfassender und detaillierter beschreiben. Sie sollte aber auch nicht die letzte Äußerung Kants zum Thema Krieg und Frieden sein. In den Paragraphen 53 bis 62 der „Metaphysik der Sitten" von 1797 kam Kant noch einmal auf das Thema zu sprechen.

Er, der anders als Friedrich Schiller keinen Kasernendrill über sich hatte ergehen lassen müssen und der nie im Feld stand, darin sich von Sokrates und Descartes unterscheidend, er hatte nichtsdestoweniger die Schrecken des Krieges und die Friedenssehnsucht an sich herangelassen. Und doch ist die Schrift „Zum ewigen Frieden" nicht vorrangig ein Flehen um Frieden oder ein Protest gegen die Erniedrigung der Menschen in einem zwangsrekrutierten Heer oder die Demaskierung der Heuchelei in der Politik. Nein, was Kant auf den Plan rief, ist die Vernunft. Ihre Forderung nach Frieden habe man bislang überhört und ihre Hilfsangebote ausgeschlagen. Die stärkste Überlebenshilfe, nämlich die Vernunft, werde in der Stunde großer Not nicht benutzt. Wenn Max Scheler mit Heinrich Treitschke behauptete, die Friedensschrift sei eine Utopie, einer verweichlichten Zeit entsprossen, so mißverstand er gründlich Kants Werk. Entstammt es doch nicht der Unlust zu kämpfen, sondern dem Schmerz darüber, unvernünftig zu leben.

Sechs Präliminar-, drei Definitiv-, ein Geheimartikel, Zusätze und ein zweiteiliger Anhang bilden den Text. Für diesen Aufbau ist der Zeitgeist mitverantwortlich. Er liebte es, in juristischen Formularien sogar die Geheimnisse ehelichen Lebens darzulegen, wie Jakob M. R. Lenz' Werk „Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen" von 1780 bezeugt.

Die Präliminarartikel enthalten Vorausbedingungen eines jeden Friedensvertrags, jedenfalls eines solchen, der den Namen „Friede" verdient und nicht bloß „Waffenstillstand" meint. Zentrale Bedingung ist es, so argumentiert Kant, den Menschen nie als bloßes Mittel zu gebrauchen, sondern als Selbstzweck zu achten. Es gibt nichts Höheres auf Erden als den Menschen mit seiner Vernunft- und Freiheitsanlage. Der Staat ist nur Mittel und bezieht seine „Räson" aus der Würde des Menschen; das Zitat von 1784 zeigt es. Da alle Menschen in dieser Würde gleich sind, darf niemand andere völlig in Dienst nehmen, total ausnutzen, veräußern und tauschen, nicht der Mensch den Menschen und kein Staat einen anderen Staat. Steht aber dem Menschen nicht der Selbstverzicht auf Freiheit und Gleichheit offen? Er ist ihm gar nicht möglich, denn Freiheit und Gleichheit stehen nicht in der Verfügungsgewalt des einzelnen, sie gehören der Menschheit. Wer ihr aber nicht mehr angehören will – ein absurder Gedanke! –, müßte die Abtrennung stets von neuem bejahen, also einen freien Akt setzen. So entkommt der Mensch der Freiheit nicht. Aus dem Gebot der Achtung vor dem anderen, auch vor dem anderen Staat, folgt das Verbot der Lüge und der völligen Aburteilung des Menschen. Wahrhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit sind geboten.

Die Achtung vor dem anderen Staat veranlaßte Kant, jede gewalttätige Einmischung eines anderen Staates zu untersagen, obwohl „die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an allen gefühlt wird". Nicht verurteilt ist demnach eine gewaltlose Intervention gegen Menschenrechtsverletzungen.

Die „Definitivartikel"

Der zweite Abschnitt enthält die „Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten". Der Friede ist zu stiften. Mit welchen Anstrengungen? Auf allen drei Ebenen, der des Staates, des zwischenstaatlichen Verhältnisses und auf Weltebene sind Einrichtungen zu schaffen, die sowohl die Freiheit und Gleichheit der Menschen, die Ausprägung der Eigenarten des Volkes und das friedliche Zusammenleben auf dem Planeten erhalten und fördern helfen.

Der erste Definitivartikel verlangt, daß die Verfassung des Staates republikanisch sei. Es gehört zu dem Bedenklichsten der letzten Jahre, daß ein Begriff wie der des „Republikaners" und des „Republikanismus" so kampflos einer verfälschenden Beschlagnahmung preisgegeben wurde. Für Kant hingegen garantiert eine republikanische Verfassung den Menschen eine politische Lebensform

höchstmöglicher Freiheitsräume. „Frei zu sein" heißt, nur den politischen Gesetzen gehorchen zu müssen, zu denen der Bürger seine Zustimmung gab. „Gleich zu sein" bedeutet, daß ein jeder durch Gesetz nur zu solchen Leistungen einen anderen verpflichten darf, die er auch selbst zu übernehmen verpflichtet ist. Sämtliche Freiheitsräume aller Bürger sind zudem in eine solche stabile Stimmigkeit und einen Konsens zu bringen, daß insgesamt die freie Entfaltung aller wachsen kann. Nur wenn Freiheit und Gleichheit solcherart zu Recht geworden sind, kann das Recht den Frieden besorgen.

Alle Bürger dürfen und sollen sich an der Legislative und ebenso an der Abstimmung über Krieg und Frieden beteiligen. Zwei *Argumente* standen dafür Pate: Niemand will sich selbst einen Schaden zufügen, und: Wer entscheidet, darf sich nicht die Folgen aussuchen. Ihm steht es nicht zu, sich beispielsweise die angenehmen Folgen zuzurechnen und die unangenehmen anderen aufzubürden. Die Entscheidung versteht sich immer als eine Entscheidung zu bestimmten Folgen, und nicht zur Wahlmöglichkeit zwischen gewünschten und unerwünschten Ergebnissen. Aufzuhören hat dementsprechend der Zustand, daß die Entscheidungsgewalt bei dem liegt, der die Folgen der Entscheidung nicht zu tragen hat. Und so werden die Glieder des Gemeinwesens – für Kant nur Männer von wirtschaftlicher Unabhängigkeit – „sich sehr bedenken ..., ein so schlimmes Spiel anzufangen"[3], wie es der Krieg ist. Über die Notwendigkeit geheimer Wahl fällt allerdings kein Wort.

Kant verlangt für alle Staaten, ohne Ausnahme, dieselbe Regierungsart, die republikanische. Der Vorwurf der Gleichmacherei blieb nicht aus. Kant scheut sich auch nicht, den heiklen Punkt des Einstiegs in die Republik anzusprechen. Die Bereitschaft des Volkes zur Gründung der Republik sei nicht immer anzunehmen, ein Machtwort von „oben" deshalb unerläßlich. Naiv wäre es jedoch anzunehmen, daß nach Gründung der Republik der Herrscher seiner Machtstellung sofort entsagt. Diesen Machtverzicht der Herrscher, den die Umwandlung der Staaten in Republiken unausweichlich mit sich bringen würde, macht Kant dadurch annehmbarer, daß er die republikanische Regierungsart als mit der Monarchie für vereinbar erklärt. Das geglückteste Verhältnis sei das Zusammenwirken möglichst vieler Repräsentanten mit einem Staatslenker. So plädiert er für die konstitutionelle Monarchie und für Vertretungskörperschaften. Die direkte, vom Mehrheitsprinzip bestimmte Demokratie sei höchst instabil und schwimme im „Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung". Zum anderen, so führt er zum Trost der Fürsten aus, darf die Umformung zur Republik nur nach vorsichtiger Abwägung sämtlicher Umstände vor sich gehen. Was von Dauer sein soll, muß langsam wachsen. Die Vernunftforderung hat die Natur als ihre Schranke und auch die geschichtlichen Möglichkeiten ernst zu nehmen. Soviel zur inneren Struktur des Staates. Ein erstes Hindernis gegen den Krieg ist genannt.

Der zweite Definitivartikel fordert, daß das Völkerrecht „auf einen Föderalis-

mus freier Staaten gegründet sein" solle. Gerade wegen des anthropologischen Faktums der ungeselligen Geselligkeit[4] und der zwar notwendigen, aber immer bedrohten Sicherheit muß jeder Staat fordern, ein rechtliches Verhältnis mit allen anderen einzugehen. Auf dem niedrigsten Niveau setzte Kant an und – lud zum Verharren ein. Es sei völlig berechtigt, vorerst einen Völkerbund einzugehen und keinen Weltstaat gründen zu wollen. Wenn auch auf ihn letztlich die Entwicklung hinlaufen dürfte, so sei es den Völkern doch erst einmal gestattet, selbständig in relativer Autonomie zu verbleiben. Schutz sei zwischen den Staaten ohne die Bedrohung durch einen Welt-Großstaat möglich. Denn falls der Weltstaat entartet – wer wird ihn züchtigen und wer die Knechtschaft beseitigen? Zugleich sah es Kant wohl als erschwerend für den Friedensweg und damit als unvernünftig an, den Fürsten zusätzlich zum Machtverlust nach innen auch noch den Souveränitätsverlust nach außen als Verpflichtung zuzumuten. Dann lieber das immer labile, weil durch keinen Rechtszwang geschützte, provisorische Völkerbundsverhältnis.

Indem Kant die außenpolitische Souveränität gelten ließ, entdeckte er zugleich den Wert des Rechts wieder, dem noch keine Sanktionsgewalt zur Durchsetzung beispringt. Das internationale Verhältnis ist der vom institutionalisierten Zwang noch nicht erreichte Rechtsraum, der aber trotzdem ein Rechtsraum ist. Noch unfähig, den Frieden zu schaffen, versucht er den Krieg zu bannen. Weniger ist vorläufig mehr. Woher aber bezog Kant den Optimismus, daß ein solcher Bund zustande kommen und als Provisorium Sicherheit geben könnte? Zum einen hatte er bemerkt, daß trotz aller Bösartigkeit und Schamlosigkeit im Verhalten der Staaten zueinander keiner auf die Legitimation durch das Recht hatte verzichten wollen. Selbst die Heuchelei, geschweige denn das ehrliche Bemühen um das Recht, zeigte somit an, daß sämtliche Staatslenker über kurz oder lang den Gerichtshof der Vernunft anerkennen. Sie unterscheiden damit aber auch zwischen Gewalt und Recht, zwischen dem militärischen Sieg und dem Sieg der Gerechtigkeit. Eine gewonnene Schlacht weist den Bezwinger eben nicht als gerechten Sieger aus, Gewalt geht zwar oft zeitlich dem Recht voraus, aber nie im Rang.

Zum anderen macht, so Kant, die Vernunft selbst einen solchen „Friedensbund" zur Pflicht und läßt dem Menschen keine andere Wahl. Selten gab Kant so offenherzig zu, daß das Werk der Vernunft nur mittels eines gewagten Vertrauensvorschusses gelingen kann. Und selbstverständlich, wenn auch leider, werde nicht ein Federstrich, sondern nur eine allmähliche, immer mehr Staaten einbeziehende Vernetzung einen solchen Völkerbund zustande bringen. Mit einem solchen Bund wäre ein weiteres Hindernis gegen den Krieg aufgebaut.

Der dritte Definitivartikel spricht vom „Weltbürgerrecht". „Es soll das Recht eines jeden Menschen beinhalten, nirgendswo außerhalb seines eigenen Staates feindlich behandelt zu werden, solange er selbst friedlich bleibt." Kein Gast- und Niederlassungsrecht, lediglich ein Besuchsrecht steht ihm zu. Es bedeutet, „den

Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen". Francisco de Vitoria, der Begründer des Völkerrechts, hatte 1539 über das Besuchsrecht hinaus sogar ein Niederlassungsrecht als Grundrecht zugelassen und damit die Kolonisation gerechtfertigt. Kant war sich deren Folgen sehr bewußt. Gerade in der Friedensschrift finden sich bewegte und bewegende Zeilen zu den Taten und Unterlassungen der Kolonialherren. Er prangert niemanden namentlich an, klammert aber auch keine europäische Macht aus und bemerkt bitter, daß religiöse Haltung sich durchaus mit Menschenverachtung paare. Das Besuchsrecht dürfe nicht eigenmächtig – eventuell bilateral? – in ein Niederlassungsrecht, aber nie in ein Eroberungsrecht umformuliert werden. Kant sträubte sich aber auch hier gegen überstürzte, einseitige Status-quo-Änderungen. So sehr er gegen den Kolonialismus auftrat, so wenig setzte er sich für eine rasche Entkolonialisierung ein.

Die „Zusätze"

Der erste Zusatz handelt „von der Garantie des ewigen Friedens". Nicht ein Gott, nicht die Menschen, nein, die „Natur" ist vor allem die Kraft, die den Frieden garantieren wird, wenn er denn einmal gestiftet ist. Mag er auch aus Furcht eingegangen worden sein, die Natur läßt ihn zur immer fester von innen her bejahten Entscheidung werden, so daß sich der Mensch langsam, aber gründlich mit dem Friedenszustand identifizieren und verstehen wird, daß alle Politik nur noch als planetarische Politik zu entwerfen ist.

Ein Wort zu diesem Naturverständnis. Kant räumt ein, daß wir die Natur und die sie bestimmenden Kräfte nicht erkennen können. Unser Verlangen nach Sinn ertrage es aber nicht, in der Natur nur blinde, willkürlich arbeitende Kräfte zu sehen. Tatsächlich dürften wir aber wahrnehmen, daß trotz aller Not und gerade durch sie die Kriege die Menschen insgesamt einander nähergebracht hätten: Wer vor dem Krieg floh, wanderte aus, kultivierte die Erde und stellte Verbindungen mit anderen Völkern her. Nicht der Handels- oder Forschergeist veranlaßte die Menschen, in die entferntesten Winkel zu ziehen, sondern der Krieg. Eine historisch widerlegbare Behauptung?

Die zunehmenden Berührungs-, ja Reibungsflächen zwischen den Menschen und Gruppen, so Kant, verlangen nach einer übergreifenden Ordnung. Die Natur wirkt darauf hin, daß sich die Menschen zur Stabilisierung und Entlastung ihres Zusammenlebens unter eine Rechtsordnung stellen. Dazu war keineswegs die Sanftmut der Engel nötig; selbst Teufel mit einem Quentchen Verstand und Überlebensinteressen hätten sich dem Recht unterstellt.

Der Bund der Völker wird nun eine Einheit in Differenz schaffen, die vielen Völker in ihrer Vielheit belassen und die Unterschiede nicht abschmelzen. Vor allem der Handelsgeist führe in diesem neuen Stadium die Menschen aus immer

neuem Interesse und in frischer Dynamik zusammen. Er, nicht die eine Religion etwa, werde den kriegtreibenden Geist ablösen. An einen Krieg wegen Handelsinteressen scheint Kant nicht gedacht zu haben.

Friedenspolitik: Eine Aufgabe der Philosophen?

Es folgt ein zweiter Zusatz. Sein einziger Artikel ist ein Geheimartikel und lautet: „Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden." Die Philosophen sollen nicht das Gemeinwesen regieren, sondern nur in ihm Gehör finden. Sie dürfen weder dem Politiker noch dem Juristen den Rang und die Aufgabe streitig machen. Ja, es darf gar nicht auffallen, daß sie die kritische Öffentlichkeit bestimmen und die Politiker ihnen zuhören. Vielleicht dachte Kant neben aller Resignation aber auch an Platons Wort aus der „Politeia", daß es für einen Staat nicht ungefährlich sei, sich mit Philosophie zu befassen; leicht könne er an ihr zugrunde gehen, „denn alles Große ist gefährdet" (VI, 497d). Wer aber ist König, wer Philosoph? Da in der Republik das Volk sich selbst regiert, nennt Kant es ein „königliches Volk". Auch sei die größte Weisheit bei der gesetzgebenden Autorität. Und doch sind „Volk" und „Philosophen" keine sich deckende Mengen, dies ist Karl Jaspers' Auslegung entgegenzuhalten[5]. Kant arbeitete dieses Verhältnis zwischen der Weisheit der Legislative, also „aller", und der – besonderen? – Weisheit der „Klasse der Philosophen" allerdings nicht weiter heraus. Wenn sich Vernunft irgendwie lokalisieren läßt, so in dieser kritischen Öffentlichkeit.

Typisierung von Politikern

In einem weiteren Anhang handelt Kant „Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden", und unterscheidet drei Typen von Politikern:

Der *politisierende Moralist* versteht nicht viel vom politischen Handwerk. Er geht unklug vor, ist aber belehrbar und lernt aus seinen Fehlern.

Der *moralisierende Politiker* schikaniert die Bürger unter dem Vorwand, die menschliche Natur sei zum Guten nicht fähig. Damit verschafft er sich einen Freibrief, seine Engstirnigkeit zum Maßstab seines Vorgehens zu erheben. Am schlimmsten sind unter ihnen die mit juristischer Ausbildung. Da sie es gelernt haben, das jeweils geltende Gesetz für das allerbeste zu halten, und der Meinung sind, im jeweils besten Rechtszustand zu leben, unterscheiden sie nicht zwischen „Ist-" und „Sollzustand". Nachsicht mit Menschen, die ihren eigenen oder frem-

den Maßstäben nicht voll Genüge tun können, ist ihnen fremd. Das Gesetzesdenken hat in ihnen zudem eine Freude am mechanischen Funktionieren gezüchtet, das sie auf den gesellschaftlichen Zustand insgesamt und auf das Verhalten der Menschen übertragen wollen. So sind sie Feinde der freien Entfaltung und des Nichtgeregelten.

Der *moralische Politiker* ist nun derjenige, der das Handwerk der Politik unter den Prinzipien der Staatsklugheit so auszuüben weiß, daß „sie mit der Moral zusammen bestehen können". Dieser Politiker mißt sein öffentliches Tun an der Idee der Vernunft. Gewalt benutzt er nur dazu, um „in beständiger Annäherung zu dem Zwecke der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung zu bleiben". Sein Einsatz legt ihm Verzichte auf; kurzfristige Gewinne und Annehmlichkeiten muß er sich entgehen lassen.

Kant schneidet noch eine andere Frage an, ob sich nämlich Politik vorrangig materiale Ziele wie Glück, Wohlfahrt, Gesundheit etc. oder nur formale Ziele vorzunehmen habe, beispielsweise rechtliche Verfahren samt den zugehörigen Abwehrrechten zu garantieren. Seine Antwort lautet: Dem politischen Moralisten geht es um materiale Ziele, dem moralischen Politiker hingegen um die Form. Ihm sind die Abwehr- und Mitbestimmungsrechte, aber nicht die Versorgungsrechte ein Anliegen. Er hat begriffen, was die Vernunft fordert, nämlich das Volk beharrlich zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit zu vereinigen. Dies ist Pflicht, mehr nicht. Welche Inhalte der Verfassung und den Gesetzen zu geben sind, hat die Klugheit zu bestimmen. Wenn sich aber die Willen aller zu einem solchen allgemeinen Willen, der zugleich Norm ist, vereinigt und sich alle Bürger unter einer Verfassung der Freiheit, der Gleichheit und der gesetzlichen Ordnung bejahend und einsatzbereit eingefunden haben, werden sich alle in der Folge ohne Schwierigkeit zu der oder jener Sachpolitik verbünden. Diese zu bestimmen und zu verwirklichen ist nicht mehr das große Problem. Schwierigkeiten mit der einen und anderen konkreten Politik können also auch darauf beruhen, daß die Bürger sich nicht genügend den allgemeinen Willen zu eigen gemacht haben.

Das zweite Kapitel des Anhangs behandelt die „Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts". Kant unterscheidet dabei Inhalt und Form des Rechts. Wie die Promulgation für die Wirksamkeit des Gesetzes unerläßlich ist, so gilt allgemein die Publizität des Rechts als konstitutiv für sein Wirken und normatives Gelten. Daraus entwickelt Kant die Formel: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht." Die positiv formulierte Fassung lautet: „Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen." Natürlich ist nicht alles geheim Getane deswegen schon schlecht, oder alles, was vor den Augen des Volkes geschieht, schon deswegen gut. Auch schließt diese

Formel, die Möglichkeitsbedingung allen öffentlichen Rechts ist, die Geheimpolitik nicht aus; wohl aber müssen deren Grundregeln veröffentlichbar sein.

Rückblicke und Vergleiche

Eine Verortung der Inhalte der Friedensschrift gegenüber einigen Friedensschriften der abendländischen Tradition dürfte zur Konturierung beitragen.

Augustinus handelt im 19. Buch der Altersschrift „De civitate Dei" ausdrücklich vom Frieden. „Pax est tranquillitas ordinis": Friede ist Ruhe, die sich aus der Ordnung ergibt. Der Mensch hat für sie zu arbeiten und einzutreten, doch aller von Menschen erreichter Friedenszustand ist vorläufig. „Solange man noch Leidenschaften beherrschen muß, gibt es keinen vollkommenen Frieden." Sämtliche Mühen und Versuchungen haben den Sinn, uns den wahren Frieden um so heftiger ersehnen zu lassen. Er ist endgültig und vollkommen, ein Geschenk Gottes und das höchste Gut. Jesus Christus ist allerdings nicht zuerst der Friedensbringer, sondern der Sieger über Sünde und Tod. In Kants Ansatz bedarf das Recht keiner religiösen Begründung mehr und das augustinische heilsgeschichtliche Denken ist säkularisiert. Nicht der „Civitas Dei", aber auch nicht der „Civitas terrena", sondern der „Civitas hominis" gilt die Vernunftarbeit.

Für *Thomas von Aquin*, der in der 29. Quaestio der Summa theologica (II–II, ca. 1265) weitgehend „De civitate Dei" folgt, ist Friede Eintracht, „Concordia", aber nicht eine Eintracht, die auch unter Kriminellen herrschen kann, sondern die freiwillig zustande kam, auf das höchste Gut ausgerichtet ist und den Menschen in Pflicht nimmt. Die „Concordia" entspringt laut Thomas nicht der Ratio, sondern der Caritas. Der Friede ist zwar indirekt ein Werk der Gerechtigkeit, weil sie Hindernisse beiseite räumt. Direkt aber verdankt sich der Friede der Caritas, die als „Vis unitiva", als einigende Kraft die verschiedenen Teile des Menschen und seiner sozialen Verhältnisse in die rechte Proportion bringt und auf das höchste Gut ausrichtet. Nicht unähnlich zu Kant spielen auch bei Thomas Kriege die Rolle, die Menschen zum Frieden hinzuführen; doch nahm Thomas keinen Drang der Natur auf Recht und Frieden hin an. Der vollkommene Friede ist im irdischen Leben unmöglich, und zwar nicht der Bosheit der Menschen wegen, sondern weil kein irdisches, von Menschen gestaltetes Gut das unendliche Glücksverlangen der Menschen auszufüllen vermag.

Aus *Hugo Grotius'* „De jure belli ac pacis" (1625) schöpfte Kant Stoff für seine Präliminarartikel, aus *Rousseaus* „Gesellschaftsvertrag" (1762) den Kriegsbegriff. „Krieg" grenzte Rousseau, im Gegensatz zur mittelalterlichen Kanonistik, etwa noch bei Silvester de Prierias, scharf von Duell und Privatrache ab und ordnete ihn ganz der öffentlichen, internationalen Sphäre zu.

Die Wandlung der Republik darf und kann wohl nur durch Gewalt geschehen,

durch einen ersten gewaltsamen Schritt. Kant schließt nicht völlig aus, daß der Anstoß von unten erfolgen könnte, wie es 1699 der Quäker John Bellers vorsah, mißt aber einer Initiative von oben, von seiten des Fürsten, eher Erfolg zu, den sich auch der 1638 verfaßte Friedensplan des Herzogs von Sully aus solcher Richtung versprach.

Der bereits erwähnte *Abbé de Saint-Pierre* empfahl in seinem „Projekt des ewigen Friedens" von 1713 seine Union noch durch den Vorteil, den sie den Fürsten gegen innerstaatliche Rebellionen verschaffen könnte; dank des internationalen Bündnisses könnten sie ihrer besser Herr werden. Für Kant ist ein solcher Gedanke pervers: Die Verwirklichung der Republik werde Rebellionen unnötig machen und die Föderation habe nicht die Aufgabe, innenpolitische Stabilisierung zu besorgen. Während der Abbé die Union nur christlichen Fürsten öffnen wollte, lag es Kant zusammen mit Rousseau und Voltaire völlig fern, solche Einschränkungen auch nur ernsthaft zu erwägen. Wie bei Augustinus Gott, so richtet sich für Kant die Vernunft an jeden Menschen und fordert ihn zum Aufbau einer friedlichen Welt auf. Das Modell der Heiligen Allianz von 1815 fand in Kants Vorschlag entgegen Hegels Etikettierung keinen Vorläufer.

Wenn *Georg W. Fr. Hegel* im Zusatz zu § 324 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts" von 1819 feststellte, daß der Friede die Menschen verfaulen lasse – hier mag die Erfahrung der Freiheitskriege gegen Napoleon die Feder geführt haben –, so ist nicht zu verschweigen, daß auch Kant vor den verweichlichenden und den Menschen erniedrigenden Folgen des Handelsgeistes warnte. Der Zustimmung eines Max Scheler in dessen „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg" von 1914 war er hier sicher. Hegel karikierte Kants Völkerbund als „Fürstenbund" und trat in § 326 für stehende Heere ein. Die Kantische Vorstellung eines Ewigen Friedens bleibe „mit Zufälligkeiten behaftet" und sei kein allgemein notwendiger Schritt in dem Zueinander der Völker, schrieb Hegel in § 333 und überzog dabei sein Wissenskonto.

Neben mehreren interessanten Parallelen mit Kants Friedensschrift unterscheidet sich *Ernst Jüngers* (geb. 1895) „Friedensschrift" aus den Jahren 1941 bis 1944 von ihr schon dadurch, daß sie organisches Denken und Europazentriertheit prägen. Auch kann für Jünger der Friede nur mit Hilfe einer „Neuen Theologie" gelingen, ein für Kant unannehmbarer Gedanke, liefert doch die praktische Vernunft genug, um sich für den Frieden einzusetzen.

Grenzen der Schrift und bleibende Anfragen

Die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Faktoren bei der Kriegsverhinderung und auf dem Weg zum Frieden sind in Kants Schrift nicht ausreichend berücksichtigt. Kant erblickte in dem Einsatz für Verfassung und Rechtsbund das

Heilmittel. Gewiß, die soziale Frage hatte sich noch nicht gestellt. Hinweise auf die zähe und deswegen stabilisierende Rechtskultur dienten allenfalls dazu, den Herrscher von Reformen zu entlasten.

Ernst zu nehmen ist die Frage, ob Kant nicht letztlich ein Sprachrohr des Bürgertums war, dessen Weltsicht Ernst Jünger in seiner Schrift „Der Arbeiter" herauszupräparieren versuchte: Es gehe den Bürgern um Sicherheit, um Abdrängen des Grauens und deswegen um einen beschwichtigenden Kult der Vernunft, nicht aber um Vernunft selbst; die sei zu verunsichernd. Dieser Kult helfe dem bürgerlichen Leben, die Schrecken, die nun aber unausweichlich doch zum Leben gehören, nicht wahrhaben und das Leben nicht opfern zu müssen.

Kant also als Verkürzer der Lebensfülle, als Verdränger? Es sei nicht geleugnet, daß Jüngers Kritik die Appeasement-Politik der dreißiger Jahre und das Verhalten der atlantischen Kulturgemeinschaft gegenüber dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien durchaus verständlicher macht. Das eigene und fremde Leben schonen zu wollen, hemmt und hindert ein helfendes Engagement. Schrieb aber Kant mit solchen, gar unbewußten „Scheuklappen"? Kant strebte weder einen Frieden um jeden Preis an, noch sorgte er sich, einen errungenen Wohlstand abzusichern. Vielmehr fordert er, mit aller Anstrengung den Krieg zu unterbinden. Falls diese erfolglos bleibe und ein Defensivkrieg aufgezwungen werde, sei dieser nur gerechtfertigt, wenn er als Schritt auf den Frieden hin taugt. Auch ist Kant ein *Kult* der Vernunft fern, die Vernunft aber eindeutig fordernd. Ernst Jüngers Schrift tritt für eine oft belächelte und doch zum Menschen gehörende Lebensart ein, sie fordert Einsatz bis hin zum Tod und Wagemut unter Bejahung der Einsamkeit. Aus solcher Einstellung allein ist aber kein Zusammenleben zu gestalten.

Kant ging es jedoch nicht um einen Kult des einzelnen, er verwandte sich vehement für das vernunftgerechte Zusammenleben. Die Menschen sollen frei vom Krieg, aber vor allem fähig zum Frieden werden. In die Nähe von Ernst Jüngers Ansatz rückt Kant, wenn er außerhalb staatlicher Absicherungen – denn der Weltstaat ist noch nicht errichtet – Schritte zum Friedensbund fordert und damit das Wagnis einzugehen empfiehlt, im Vertrauen auf die Einsicht der Bündnispartner dem Krieg abzusagen. Ist diese Haltung nicht auch ein mutiger Schritt?

Ein weiterer Einwand kann lauten, daß die Manipulationsmöglichkeiten noch kaum erahnt seien. Er trifft zu. Zustimmung läßt sich heute raffiniert und unmerklich verschaffen, die Moral wird vermarktet und einst blutig erkämpfte Rechte müssen sich ihre Aushöhlung bis hin zur Bedeutungslosigkeit gefallen lassen. Das Philosophenkapitel zeigt, daß sich rechtliche Gleichheit und die Abschaffung von Privilegien in einer Gesellschaft mit der Existenz einer geistigen Elite vertragen. Was ihr an Erfahrungen im politischen Geschäft abgeht, vermögen Uneigennützigkeit sowie Weitsicht und Überzeugungskraft des Urteils auszugleichen.

Einige Marginalien aus Kants Schrift lohnt es zu erwähnen: Wer von den Menschen schlecht rede, wie es der moralisierende Politiker nur allzugern tue, der

sorge durch sein Reden und Tun dafür, daß die Menschen sich schließlich auch so verstehen, nämlich als schlecht und unfähig. Dieser Politikertyp stelle die Wahrheit seiner Aussage mittels der Aussage selbst her. Zwar war seine Aussage, als sie zum erstenmal gemacht wurde, falsch. Wenn sie dann später wahr wurde, so trage er die Verantwortung für sein Tun. Kant wies auf den Einfluß der öffentlichen Reden und die Pflicht zur sorgsamen Beurteilung hin. Gefahren lassen sich auch herbeireden.

Kant erwähnt auch fast nebenbei die Möglichkeit, daß aus falsch verstandener Pflicht oder aus Mitleid fremden Bevölkerungen gegenüber einheimische Politiker ihren eigenen Bürgern Rechte nehmen oder schmälern. Geläufiger ist uns ja die Rechtsverweigerung aus egoistischem Motiv. Kant spricht hingegen den Fall aufgezwungenen Rechtsverzichts aus sozialen Gründen an. Vermag ein solcher Fall vielleicht im sich zuspitzenden Nord-Süd-Konflikt oder gar in einer Gesellschaft immer knapper werdender Ressourcen Bedeutung zu erlangen? Sicherlich ist der Verzicht auf Rechte, die unabdingbar für den Umgang mit dem Menschen sind, um ihn als Selbstzweck zu ehren, und die unaufgebbar das Grundgerüst der Verfassung von Freiheit und Gleichheit ausmachen, von dem Verzicht auf andere Rechte oder Versorgungsleistungen zu unterscheiden. Dringend haben wir folglich eine vom Konsens getragene Ethik des Verzichts zu entwickeln.

Energisch zeigt Kant die untrennbare Verbindung von Innen- und Außenpolitik, von Regierungsart und Staatsform: Wer den Friedensbund bejaht, aber die republikanische Regierungsart ablehnt, baut auf unsicherem Fundament. Seine außenpolitischen Friedensaktivitäten sind entweder nicht ehrlich oder instabil. Bis heute weigern sich zahlreiche Staaten, eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem Innen- und dem Außenverhältnis wahrzunehmen.

„Si vis pacem, para bellum", „Wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor", lautet eine bekannte Devise. Den Haager Friedenspalast schmückt eine andere: „Si vis pacem, para iustitiam". Das Anliegen Kants könnte kaum kürzer zusammengefaßt sein.

ANMERKUNGEN

[1] Literatur: Die Friedensschrift in: Akad.-Ausg. VIII (Berlin 1923) 341–386; Idee zu einer allgem. Gesch. in weltbürgerl. Absicht ebd. 15–31 (zit. AA VIII); M. Scheler, Der Genius des Krieges und der Dt. Krieg, in: Ges. Werke, Bd. 4 (München 1982) 7–250 (zu Kant: 24f.); J. G. Fichte, Rezension: Zum Ewigen Frieden, in: Gesamtausg. I 3 (Stuttgart 1966) 221–228; Augustinus, Der Gottesstaat, 2 Bde. (München 1977, 1978); Thomas v. Aquin, S. th.: Die dt. Thomasausg. Bd. 17a (Heidelberg 1959); J. J. Rousseau, Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre, in: Œuvres, Bd. 3 (Paris 1964) 563–645; E. Jünger, „Friedensschrift" (zirkulierte seit 1944 in Offizierskreisen); s. M. Meyer, Ernst Jünger (München 1993) 350–357; D. Archibugi, Peace and Democracy: Why such an unhappy marriage? The perpetual peace Projekt (Roskilde 1989); ders., Der Ewige Friede. Utop. Entwürfe zur Abschaffung d. Krieges, in: Lettre internat. (1991) 22–28. [2] AA VIII, 24. [3] Ebd. 351. [4] Ebd. 20.
[5] In: „Kants ‚Zum Ewigen Frieden'" (verfaßt 1957); wiederabgedr. in: K. Jaspers, Mitverantwortlich. Ein philos. polit. Leseb. (Gütersloh o.J.) 276.

Victor Conzemius

Luigi Sturzo

Ein Wegbereiter christlich-demokratischer Politik

Die Krise des italienischen Parteienwesens hat auch die Democrazia Cristiana erfaßt. Diese staatstragende Partei, die nahezu 50 Jahre die italienische Politik beherrschte, hat sich in alle Windrichtungen aufgelöst. Einige Unentwegte haben versucht, unter dem Namen „Partito Popolare" ihre arg gebeutelten Stammwähler zu sammeln. Damit griffen sie auf die kurzlebige Vorläuferpartei der Democrazia Cristiana in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts zurück. Diese Rückbesinnung auf die Vergangenheit ist keine nostalgische Flucht. Vielmehr soll sie an die ethischen Maßstäbe in der Politik erinnern, die der Gründer des Partito Popolare, der sizilianische Priester Don Luigi Sturzo (1871–1959)[1], beispielhaft verkörperte. Wohl fehlten in der Vergangenheit die Lippenbekenntnisse zu diesem großen Demokraten und Antifaschisten nicht; im politischen Geschäft war seine konsequente Geisteshaltung nicht gefragt.

Vor 75 Jahren, am 18. Januar 1919, erließ Don Luigi Sturzo von einem Zimmer des Hotels Santa Chiara in Rom aus einen Aufruf an alle „freien und starken Menschen" Italiens. Das war die Geburtsstunde des Partito Popolare italiano, der ersten großen christdemokratischen Partei der Neuzeit. Federico Chabod, der liberale Historiker, hat diese Gründung als das bemerkenswerteste Ereignis in der Geschichte Italiens in diesem Jahrhundert bezeichnet. Was Chabod jenseits der an Superlativen reichen italienischen Sprache herausstellen wollte, war dies: Zum ersten Mal waren die italienischen Katholiken als demokratische Kraft in das bisher bürgerlich-liberale und sozialistische Parteienspektrum des Landes integriert.

Das war ein größeres Kunststück, als es von außen besehen zunächst scheinen mag. Denn die Päpste hatten den italienischen Katholiken seit der für sie widerrechtlichen Besetzung Roms durch die Piemontesen im Jahr 1870 politische Abstinenz auferlegt. „Ne eletti ne elettori" hieß die Parole, die bis zu Benedikt XV. (1914–1922) Geltung hatte. Der zähen Beharrlichkeit des sizilianischen Kommunalpolitikers Luigi Sturzo gelang es, alle Klippen päpstlicher Verbote und mitbrüderlichen Denunziantentums zu umschiffen. Von unten aus baute er eine Partei auf, die 1919 bei den ersten Wahlen, denen sie sich stellen konnte, hundert Sitze eroberte. In allem Üblen, das ihm widerfuhr, blieb Sturzo den Amtsträgern seiner Kirche gegenüber unabhängig und frei. Auf seine kirchliche Loyalität ließ er in

seinem langen Leben keinen Schatten fallen, ebensowenig wie auf seine politische Integrität.

Sizilianische Anfänge

Die Beheimatung Luigi Sturzos im Süden Italiens, damals wie heute das größte Sorgenkind, ließ ihn die Probleme des Landes sozusagen im Epizentrum erleben. Seine Familie, die Barone von Atripalda, war seit einigen Generationen in Caltagirone ansässig, einer Stadt, die als Umschlagplatz zwischen Ost- und Südsizilien galt und in der neben der Landwirtschaft Handel und Gewerbe eine gewisse Bedeutung erlangt hatten. Zu den Latifundaristen, den Großgrundbesitzern, gehörten die Sturzos nicht. Die Mutter, Catarina Buscarelli, war die Tochter eines wohlhabenden Arztes; sie hatte etwas Vermögen in die Familie gebracht. Der Vater betätigte sich in der Kommunalverwaltung. Die politische Einstellung der Familie ist nicht leicht auf einen eindeutigen Nenner zu bringen. Ihre politische Loyalität hatte sie von den 1860 vertriebenen Bourbonen auf den Papst übertragen, den die italienische Nationalbewegung zehn Jahre später um den Rest des Kirchenstaats brachte. Die Ausrichtung auf den Papst war nicht von der strengsten Observanz; einige Verwandte brachten erfrischenden liberalkatholischen Geist in die geselligen Zusammenkünfte im Hause Sturzo. Diese offene Einstellung begünstigte das Reifen neuer Loyalitäten.

Neben Luigi traten zwei seiner Geschwister in den Dienst der Kirche. Mario (1861–1941), der ältere Bruder, wurde bereits in jungen Jahren Bischof von Piazza Armerina bei Catania[2]. Er brachte es als Dichter und Schriftseller zur Anerkennung über kirchliche Kreise hinaus. Remigia (1863–1928), die Schwester, wurde Ordensfrau. Literarische Ambitionen nährten auch die Jugendträume des am 26. November 1871 geborenen Luigi. Noch als junger Priester wird er Theaterstücke schreiben; am bekanntesten wurde ein Stück gegen die Mafia. Die literarische Begabung kommt ihm später als Journalist und soziologischem Schriftsteller zustatten. Wie viele andere tritt er ins Priesterseminar ein, ohne zunächst daran zu denken, Priester zu werden. Für seine Entscheidung war der Einfluß des älteren Bruders bestimmend.

So anziehend war der Stand nicht, für den er sich dann entschloß. Es gab ein ausgesprochenes Klerikerproletariat in Sizilien: zu viele Weihen, nicht genügend Stellen und vielfältige Nebenjobs, um sich wirtschaftlich behaupten zu können. Ein Bericht aus der Zeit überliefert, daß in einer Kleinstadt 40 Priester früh am Sonntagmorgen anspannen ließen, um in die Dörfer hinauszufahren, die Gottesdienste abhielten, Taufen und andere Sakramente spendeten und am Nachmittag wieder heimfuhren. Die Dorfleute blieben sich selber überlassen; die an die kleinstädtische Behaglichkeit gewöhnten Geistlichen frönten bis zum nächsten Sonn-

tag wieder dem Müßiggang. Die Ursachen dieser Situation[3], für die die Bischöfe allzu global die kirchenfeindlichen Regierungen haftbar machten, hat Sturzo nüchtern erfaßt:

„Der Klerus ist vollständig abhängig von Patronatsherren als da sind Kommunen und Großgrundbesitzer; er ist deshalb weit mehr besorgt, deren Interessen zu dienen, als die Rechte der Kirche und des Volkes zu verteidigen; er ist bei den hier so bedeutsamen Kirchenfesten abhängig von Logen und sogar bei der direkten Kirchenverwaltung von Laienbruderschaften; er ist abhängig von den reichen Familien, die für die Ausgaben des Kultus aufkommen und die sich Priester halten als Verwalter, Hausmeister und Erzieher."[4]

Bildung und Zustand des sizilianischen Klerus sind abschreckend; das ist kein Berufsideal. Don Luigi wird nicht mit flammenden Worten gegen diesen Klerus zu Felde ziehen; er wird selber eine überzeugende Alternative zu diesem Negativbild vorleben.

Römisches Damaskuserlebnis

Diese Entwicklung vollzog sich stufenweise, in Anknüpfung an das, was die Kirche ihm an tastender sozialer Verantwortung vorgab, ohne revolutionäres Pathos, aber auch ohne Festhalten an Überholtem und Abgestorbenem. Um es bündig zu sagen: Die schreiende Not der Menschen war ihm wichtiger als das Einklagen der sogenannten unveräußerlichen Rechte des Papsttums. Und doch vollzog sich in Rom die Wende zu seiner sozialen Berufung. Im Hintergrund standen die Enzyklika Rerum Novarum, die das im italienischen Rechtskatholizismus vorhandene soziale Ferment neu aktivierte, sowie Studienkreise an den römischen Universitäten, in denen junge Laien und Priester sich Gedanken über eine Gesellschaftsreform machten. Hier in Rom hatte Sturzo am Karsamstag 1895 sein Damaskuserlebnis.

„Ich war bereits Priester (19. Mai 1894) und einige Monate unentschlossen, ob ich in der praktischen Seelsorge bleiben oder meinen philosophischen Neigungen nachgeben sollte. Ich entschied mich für letzteres, ging nach Rom und schrieb mich an der thomistischen Akademie der Gregorianischen Universität ein. Doch war es in Rom, mitten im Eifer des Studiums, daß meine soziale Berufung sich entschied. Ich war Mitglied verschiedener Studienzirkel, der Gesellschaft für die Abschaffung der Sklaverei und ich weiß nicht mehr von wievielen anderen Gesellschaften. Am meisten erschütterte mich der Anblick unerhörten Elends in einem volkstümlichen römischen Stadtviertel, wo früher das jüdische Getto stand. Am Karsamstag des Jahres 1895, da der Pfarrer mich beauftragt hatte, Häuser und Familien zu segnen, durchschritt ich es von einem Ende zum anderen. Tagelang fühlte ich mich krank; ich konnte nicht mehr essen. Bald verschaffte ich mir soziologische Literatur, versuchte herauszubekommen, was die Sozialisten und Philanthropen taten, suchte mich genau zu informieren über soziale Gesetzgebung und Gewerkschaften. Einen Monat rührte ich meine theologischen Lehrbücher ... nicht an; meine Gedanken waren andernorts.

Als ich zu Ferien nach Caltagirone zurückkehrte, machte ich mich an die Arbeit. In jenem Jahr gründete ich ein katholisches Diözesankomitee, Arbeiter-, Bauern- und Studentenvereine; ich dachte daran, eine landwirtschaftliche Kreditkasse und einen Handwerkerverein zur gegenseitigen Unterstüt-

zung ins Leben zu rufen. Die Arbeit wuchs zusehends; ich wurde in die Nachbargemeinden bestellt, reiste öfter in die Region Catania und fand überall enthusiastische und getreue Zuhörer. So konnte ich nach Rom zu meinen Studien zurückkehren."[5]

Sturzo schloß seine Studien 1895 mit der Promotion ab; doch der Traum, einmal an einer Staatsuniversität thomistische Philosophie zu lehren, war ausgeträumt. Die sizilianische Wirklichkeit und ihre Mißstände forderten ihn zurück: der Absentismus der Großgrundbesitzer, das korrupte Klientelwesen, die Lethargie des Klerus, der der blutigen Repression eines Streiks von Landarbeitern untätig zusah, überhaupt die Apathie der Katholiken gegenüber den sozialen Zuständen. Sturzo war kein reiner Pragmatiker, blieb aber auch nicht auf dem abstrakten Niveau von Forderungen, die weit über das Mögliche hinausgingen. Das unterschied ihn von seinem Freund Romolo Murri (1870–1944), der ihm an intellektueller Brillanz wohl überlegen war, aber die Tuchfühlung mit der Wirklichkeit verlor, in der Krise des Modernismus an den Rand der Kirchlichkeit gedrängt und schließlich exkommuniziert wurde[6]. Mit nicht geringerer Klarheit als der Freund erkannte er den Wandel der Zeiten, als er am 6. Oktober 1895 in Gegenwart des Diözesanbischofs die erste Sektion der Opera dei Congressi in Caltagirone begründete.

„Meine Herren, die Zeiten haben sich geändert, die Aristokratie kommandiert nicht mehr, die absoluten Herrscher oder Oligarchen von früher regieren nicht mehr, den Regierungen stehen keine geistlichen Minister mehr bei, keine Revisoren oder Zensoren; der Unterricht beschränkt sich nicht mehr auf einige wenige finanziell Gutgestellte, die Presse ist nicht mehr durch Rücksichten gebunden... Wenn man früher der Auffassung war, daß das Volk innerhalb seiner vier Wände bleiben solle, die Studenten sich nur mit ihren Büchern beschäftigen, die Väter nur an ihre eigene Familie denken sollten, ... so gilt das heute nicht mehr; wir müssen uns eingestehen, daß die Verhältnisse nun einmal so und nicht anders sind, und, anstatt der Vergangenheit nachzutrauern, sollten wir uns daran machen, die Gegenwart in eine bessere Richtung zu lenken... Die Zeiten ändern sich und mit den Zeiten ändern auch wir uns."[8]

Analysieren statt Lamentieren

In seiner Analyse der Ursachen war Sturzo weder so pauschal wie die Bischöfe, die kurzerhand die kirchenfeindliche Politik der liberalen Staatsmänner für die Mißstände verantwortlich machten, noch auch so radikal wie sein Freund Murri. Die Ursache der wirtschaftlichen Misere sah er in den unüberlegten zentralistischen Maßnahmen der italienischen Regierung, die mit gleichmacherischem Lineal regierte. Die italienischen Kleinstaaten, die bisher eine gewisse Eigenständigkeit besessen hatten, wurden nach 1870 unter dem Druck einer Einheitsideologie in ein Korsett gezwängt, das organisch Gewachsenes zerstörte, ohne einen angemessenen Ersatz zu schaffen.

„Einer der größten Irrtümer dieser Zeit war die übertriebene Vereinheitlichung, die als Uniformität in Erscheinung trat. Keine rechtliche oder administrative Tradition irgendeiner Region wurde geach-

tet: Durch Dekrete wurden nivellierende Gesetze erlassen; bürokratische und administrative Maßnahmen überwalzten von einem Ende bis zum andern die Halbinsel; Beamte ohne Kenntnisse der Menschen und ihres Lebensraums wurden beauftragt, das neue System bei einer Bevölkerung durchzusetzen, die die Maßnahmen nicht verstand oder die zurückwich, weil sie meinte, sie hätte neue Ausbeuter gegen die alten ausgetauscht."[9]

Die Meinung, durch die Zentralisierung einen besonders effizienten Staat zu schaffen, entlarvte er als folgenschweren Aberglauben. 1901 schrieb er in dem von ihm begründeten Lokalblatt „La Croce di Costantino":

„In diesem riesigen, unorganischen und chaotischen Staatsgebilde entwickelten sich die tödlichen Bazillen parlamentarischen Spekulantentums, politischer Intrige, des Kaufs und Verkaufs von Stimmen und der Verantwortungslosigkeit der herrschenden Klasse. Es war ein korruptes System, in dem Schmiergelder frei zirkulierten... und ein ganzer Rattenschwanz von Hochstaplern mit großspurigen Titeln wie Commendatore sich herumtrieben, Leute, die die elementarsten Begriffe der Gerechtigkeit und der Moralität verloren hatten...

Unsere Alternative sollte keine Negation oder Reaktion sein, keine religiöse Idee als Aushängeschild für das Austragen von bürgerlichen Auseinandersetzungen, kein Zirkel von Honoratioren oder Personen mit kirchlich abgesegnetem Etikett, keine von wenigen getragene Koalition, der es mehr um Zahlen als um Inhalte geht, sondern ein Programm... eine echte, autonome christlich-demokratische Partei, verschieden von den andern, eine Partei, die die Verfilzung von Parteiwesen, persönlichen Interessen und Klientelenwesen durchbricht. Eine Partei, die unter der katholischen Wählerschaft die Fähigkeit zu klaren Entscheidungen heranbildet, die die Idee der städtischen Behörden beim Volk deutlich macht und sie in den Räten zum Ausdruck bringt."[11]

Der Gründung einer nationalen Partei, die dieses Programm ausführen sollte, stand die politische Abstinenz entgegen, die die Päpste den italienischen Katholiken auferlegt hatten. So blieb Sturzo nur die eine Möglichkeit offen, von der Basis, der Kommunalverwaltung her, für die das päpstliche Veto nicht galt, eine Veränderung in die Wege zu leiten. Anders gesagt, aus der Not des Verbots eine Tugend zu machen und mit einer Politik der kleinen Schritte zu beginnen. Man wird aber auch sagen müssen, daß diese Politik seiner pragmatisch orientierten Persönlichkeit entsprach. Sie schloß Visionen keineswegs aus, unterwarf sie jedoch dem Test der Realität.

Bürgermeister von Caltagirone

Für Luigi Sturzo selber begann der Einstieg in die Gemeindepolitik. 1899 wurde er Gemeinderat, einige Jahre später Präfekturkommissar. Im Jahr 1905, als sich um ihn eine stets wachsende Fraktion gebildet hatte, wurde er stellvertretender Bürgermeister seiner Heimatstadt Caltagirone. Bis zum Ende des Ersten Weltkriegs war er der effektive Leiter der Gemeindepolitik. In seiner Amtszeit wurde ein technisches Büro für die Gemeindeplanung geschaffen, das Schulwesen und die medizinische Versorgung der Bevölkerung verbessert, die Stadtbibliothek modernisiert. Zu den Höhepunkten seines Wirkens gehören die Eröffnung einer

Elektrizitätszentrale im Jahr 1909 und die Sorge für die gemeindeeigenen Eichenwälder, die die Rohstoffe für die einheimische Korkindustrie lieferten. Sein besonderes Augenmerk galt den landwirtschaftlichen Genossenschaften und der sozialen Fürsorge.

Die Erfahrungen, die der junge Priester auf dem Gebiet der Kommunalpolitik sammelte, waren von unschätzbarer Bedeutung für die Reifung seiner Ideen. Sie bewahrten ihn davor, sich in den rhetorischen Exzessen geistlicher und nichtgeistlicher Weltverbesserer zu verlieren. Dann schufen sie eine Verbindung zu Kommunalpolitikern, die, von sich aus oder inspiriert durch das erfolgreiche Beispiel des Bürgermeisters von Caltagirone, eine moderne Kommunalpolitik betrieben. Die Freunde und Gleichgesinnten bilden jenes Netzwerk, aus dem über ein Jahrzehnt später eine nationale politische Partei aufgebaut wird. Schließlich erwarb Sturzo sich auf diesem Weg auch die Achtung von Politikern, die der liberalen oder der jüngeren sozialistischen Tradition nahestanden und sich den Aufgaben der Modernisierung und dem gesellschaftlichen Wandel stellten. Im Verband italienischer Gemeinden arbeitete er mit und brachte es bis zum Vizepräsidenten.

Bei aller Konzentration auf den politischen Alltag der Kommunen verlor er die größeren Zusammenhänge nicht aus dem Blick. Das bewiesen die soziologischen Studien, die er in diesen Jahren aufnahm; er wird sie erst später in der Emigration zu Ende führen können[12]. Wie er sich den Beitrag der italienischen Katholiken für die Zukunft des Landes vorstellte, formulierte er am 29. Dezember 1905 in einem Vortrag in Caltagirone. Es war ein Programm, das die Errungenschaften und Resultate der bürgerlichen Revolution, die in Italien im 19. Jahrhundert gesiegt hatte, nicht zurückwies, sondern eine Beteiligung der italienischen Katholiken am sozialen Reformprozeß als selbstverständlich voraussetzte. Weder Thron noch Altar sollten die Koeffizienten dieser Partei sein, sondern die Demokratie.

Freiheitliche Demokratie als Parteiprogramm

In drei Punkten läßt sich diese Parteiprogrammatik zusammenfassen: 1. Anerkennung der neuen geschichtlichen Realitäten, die das Risorgimento, die italienische Nationalbewegung, geschaffen hat. 2. Absage an jene Doktrin, die die Regelung des Verhältnisses zwischen Papsttum und italienischem Staat als Voraussetzung einer Aussöhnung zwischen Kirche und Nation postuliert. 3. Anerkennung der savoyischen Monarchie als Symbol staatlicher Einheit. Jeder dieser Punkte richtete sich gegen bestimmte, in katholischen Kreisen vorherrschende Auffassungen, die die Vergangenheit verklärten, die Gegenwart verwünschten und die Zukunft nicht vorbereiteten[13].

Spätestens zu diesem Zeitpunkt wird man sich fragen, wie die römische Kir-

chenleitung das Wirken Sturzos beurteilte. Solange sich der sizilianische Priester auf der Ebene der Kommunalpolitik bewegt, läßt man ihn gewähren. Nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs braucht man ihn. Als der Faschismus kommt, wird er fallengelassen.

Leo XIII. (1878–1903) war der Papst der Anfänge von Sturzo gewesen. Dessen Mythos als sozialer Papst beflügelte seinen eigenen Einsatz. Erst später hat er die Grenzen Leos XIII. erkannt. Der Nachfolger, Pius X. (1903–1914), galt als unpolitischer Papst, der eine rein religiöse Erneuerung von Kirche und Welt in Christus anstrebte. Pius hielt sich streng an diese Linie und verpflichtete die italienischen Katholiken darauf. Als es zu Richtungskämpfen innerhalb der katholischen Sozialbewegung kam, löste er die Verbände kurzerhand auf und gliederte die Organisationen in das kirchliche Leben der Pfarreien und Diözesen ein. Diese Entpolitisierung berührte Sturzo nicht, da er sich im zugelassenen Rahmen der Kommunalpolitik bewegte. Die Zukunftsbedeutung dieser Richtung wurde der kirchlichen Hierarchie zum Glück nicht bewußt.

Es ließe sich aber noch schärfer fragen, warum dieser aktive junge Geistliche nicht in die Fänge jener geriet, die während des Pontifikats Pius' X. eine aktive Modernistenhetze betrieben[14]. Romolo Murri, der als italienischer Modernist par excellence galt, verfiel kirchlichen Sanktionen und wurde 1909 exkommuniziert. Murri war einer der engsten Freunde von Sturzo. Nun hat Sturzo keinen Kniefall gemacht. Sein eher pragmatisches Temperament war nicht sosehr auf theologische Inhalte, sondern stärker auf die gesellschaftliche Verwirklichung des Reiches Gottes gerichtet. Zwar hätte er auch hier als glühender Savonarola in einen Konflikt mit der Kirchenleitung hineintorkeln können. Allein sein Realitätssinn bewahrte ihn vor utopischen Forderungen, die zum Scheitern programmiert waren. Verdächtigungen entging er nicht. Im Jahr 1907 kam ein päpstlicher Visitator nach Caltagirone. Er gab über den Bürgermeister folgendes zu Protokoll:

„Die Priester, die sich der besonderen Unterstützung von Don Luigi Sturzo erfreuen, sind stärker demokratisch gesinnt als dieser. Sturzo ist intelligenter, gebildeter, aktiver, mutiger; schließlich muß man zugeben, daß er in Caltagirone viel Gutes getan hat im Vergleich zu den Freimaurern und den Liberalen, welche die Stadt bisher regierten. Er hat die Spitze der Kommunalverwaltung erreicht ... Seinen Aufstieg verdankt er vor allem dem Umstand, daß die Bevölkerung von Caltagirone in höchstem Maß über die Mißstände und Schikanen der herrschenden Parteien erbittert war, die die Gemeinde an den Bettelstab gebracht hatten. Sein energischer Kampf gegen diese Zustände hat die Menschen fasziniert."[15]

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs spaltete Italien in zwei Gruppen, in Neutralisten und Interventionisten. Letztere setzten sich 1915 für den Kriegseintritt des Landes ein. Sturzo neigte zur Unterstützung dieser Richtung, wie übrigens auch zahlreiche andere sozialistische Politiker, allerdings ohne in die Exzesse nationalistischer Parolen zu verfallen. Den Friedensappell Benedikts XV. vom 1. August 1917 nahm er vorbehaltlos auf. In den Ausschüssen für die wirtschaftliche Versorgung und die Fürsorge für die Kriegswaisen übernahm er verantwor-

tungsvolle Posten. Im letzten Kriegsjahr baute er in Vorträgen und Kontakten mit jüngeren Freunden gleichsam unterirdisch eine Partei auf. Sie durfte zunächst nicht an die Öffentlichkeit treten, da das päpstliche Verbot noch weiterbestand.

Am 18. Januar 1919 rief Sturzo zur Gründung des Partito Popolare auf[16]. Zum ersten Mal sollten die italienischen Katholiken als nichtkonfessionelle und autonome Partei im nationalen Leben Italiens wirken dürfen, ohne der Kontrolle der Hierarchie unterworfen zu sein. Die römische Kurie gab grünes Licht. Gegen vereinzelte Widerstände in den eigenen Reihen, der Angst vor soviel Selbständigkeit, setzte sich das Konzept Sturzos durch. Die zentralen Prinzipien brachte er auf den bündigen Nenner:

„Der Faschismus war noch nicht da..., als wir klar die Antithese zum totalitären Staat aufgestellt hatten mit unseren Forderungen nach Dezentralisierung der Verwaltung, freier und organischer Vertretung der Stände oder der Berufe, kommunaler und regionaler Autonomie und der Rechte der menschlichen Person, der Grundlage unseres gesamten politischen und sozialen Gebäudes."[17]

Eine Zerreißprobe

Für Sturzo selber bedeutete die Parteigründung einen Schritt in die Öffentlichkeit, der ihn vor neue und schwerwiegende Zerreißproben stellte. Nie hatte er daran gedacht, das Priestertum mit der Politik, seinen kirchlichen Auftrag mit einem politischen Mandat zu vertauschen. Einen Sitz im Parlament oder einen Ministerposten hatte er nie angestrebt.

„In einer Stunde der Anbetung (vor dem Allerheiligsten) ließ ich die Tragödie meines Lebens vorüberziehen. Nie hatte ich einen Posten gesucht; ich war ein einfacher Priester geblieben. Um mich katholischer Sozialaktion und der Gemeindepolitik zu widmen, hatte ich auf einen Lehrstuhl für Philosophie verzichtet; nach 25 Jahren gab ich auch die katholische Aktion auf, um ausschließlich Politik zu betreiben. Ich sah die Gefahren, die auf mich zukamen, und weinte."[18]

Es war in der Tat eine große und schwere Verantwortung, die er übernahm. Die bisherigen Parteien des bürgerlichen Arrangements hatten ausgespielt. Das Land befand sich in einer Situation politischer Orientierungslosigkeit wie heute im Jahr 1994. Zwar hatte der Kriegseintritt Italien einen gewissen Gebietszuwachs gebracht. Aber die Verluste an Menschen und Gütern standen in keinem Verhältnis dazu. Die Landbevölkerung und das Kleinbürgertum, die die größten Opfer gebracht hatten, fühlten sich betrogen. Sie waren anfällig für die Parolen von Extremisten, die Benito Mussolini unter dem Zeichen nationaler Einheit, versinnbildet im Liktorenbündel des Faschismus, um sich sammelte.

In dieser Situation konnte Sturzo seiner Partei nicht, wie er es sich wünschte, eine Zeit der Schonung lassen, sondern mußte gleich zur Mitarbeit in der neuen demokratischen Regierung bereit sein. Seine Partei wurde zum Zünglein an der Waage, konnte allerdings den Zerfall des demokratischen Staatswesens nicht aufhalten. Zu groß waren die Probleme, die sich in der Nachkriegszeit aufstauten, zu

hochgespannt die Erwartungen der frustrierten Bevölkerung. Eines konnte noch Sturzo abwenden: Die Zusammenarbeit mit den Faschisten. In dieser Hinsicht war seine Position kompromißlos.

Aktiver Antifaschismus als zwingende Alternative

„Wir bekämpfen den Staat als primäre Quelle des Rechts und das absolute Konzept der vergöttlichten Nation, was auf das Gleiche herauskommt. Für uns ist der Staat die politische Organisationsform der Gesellschaft im Blick auf das Erreichen spezifischer Ziele. So gesehen unterdrückt er die natürlichen Rechte des Menschen, der Familie, der Stände, der Gemeinde, der Religion nicht. Vielmehr anerkennt und koordiniert er sie innerhalb seiner eigenen Grenzen. Für uns ist der Staat keine primäre Quelle des Rechts, er erschafft das Recht nicht, gibt ihm nicht aus sich heraus Rechtsgestalt und soziale Kraft. Für uns ist der Staat nicht die Freiheit, steht er nicht über der Freiheit, er anerkennt sie als etwas, das vorausgesetzt wird, koordiniert das Zusammenspiel verschiedener Freiheiten, damit sie nicht in Anarchie degenerieren. Für uns ist der Staat keine Religion; der Staat respektiert sie, er schützt den Gebrauch ihrer äußeren Rechte. Für uns ist die Nation kein geistiges Überwesen, das das Leben der Individuen aufsaugt: Es ist das geschichtlich gewordene Gesamtgefüge eines Volkes, das in seinem Handeln solidarisch ist, das seine Kräfte entfaltet in den Organismen, aus denen jede Nation sich zusammensetzt." [19]

Die entschiedenen Worte, mit denen Sturzo sich und seine Partei vom Faschismus distanzierte, waren nicht nach dem Geschmack kompromißbereiter Arrangeure. Noch viel weniger gefiel es, daß er die Partei aus der Mitarbeit im Ministerium Mussolini zurückzog und zur Opposition überging. Nach der Ermordung des Sozialisten Giacomo Matteotti am 10. Juni 1924 zog er mit der Opposition aus dem Parlament aus. Die faschistische Presse höhnte, Sturzo habe keine römische Seele, sondern die Mentalität eines protestantischen Pastors oder eines Professors wie des amerikanischen Präsidenten Wilson. Sie verstieg sich zur Behauptung:

„Auf dem imperialen Weg Italiens stellte sich ein Marx entgegen mit einer Horde von Landstreichern. Heute stellte sich ein sizilianisches Pfäfflein in den Weg, um Italien zurückzuführen zu den Händeln im Abgeordnetenhaus, bloß um einige Ministersessel von den Sozialisten zu ergattern." [20]

Nicht mehr der Bolschewismus sei die Gefahr, hieß es jetzt, sondern der Popularismus von Sturzo. Dieser wurde des weißen Bolschewismus bezichtigt. In weiten katholischen Kreisen, die bisher stets eine Politik des Arrangements betrieben hatten, wurde Sturzos grundsätzliche Position nicht verstanden, zumal Mussolini als Mann von Gesetz und Ordnung auftrat und Fühler nach der kirchlichen Seite ausstreckte. Stellvertretend für die zahlreichen Briefe, die im Vatikan eingingen, sei derjenige eines päpstlichen Kammerherrn mit dem langen Namen Marchese Gian Raniero Paolucci di Calboli Ginnari zitiert:

„Die Gier nach Macht ist besonders verwerflich, wenn sie sich gotteslästerlich in Gottes Wort kleidet. Aber weil es sich (bei der Volkspartei) um eine Partei handelt, die vom Hl. Stuhl ins Leben gerufen, anerkannt und unterstützt wurde, bitte ich Sie um ein Zeichen... damit ich mir und allen andern

klarmachen kann, in welcher Weise ich noch den Kopf hochtragen kann als Christ, als geheimer Kammerherr seiner Heiligkeit, als ehrenwerter Bürger und Mitglied des Hauses Calboli."[21]

Für den Vatikan wurde Sturzo immer mehr zu einer Verlegenheit. Zwar hatte er weder im päpstlichen Auftrag noch im klerikalen Sinn die Volkspartei gegründet. Doch die Zahl derjenigen wuchs, die Anstoß daran nahmen, daß die Kurie einen katholischen Kleriker gewähren ließ, der sich der faschistischen Bewegung verweigerte, die doch nichts anderes als die Befriedung des Landes wollte. Benedikt XV., der Sturzo hatte gewähren lassen, starb 1922; sein Nachfolger, Pius XI., wollte endlich seinen Frieden mit dem italienischen Staat machen. Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri hatte den Nutzen der Volkspartei ursprünglich darin gesehen, die Staatsideologie des Risorgimento, die er für eine Schöpfung der Freimaurer hielt, zu durchbrechen. Nach dem rasanten Aufstieg von Mussolini war für ihn die Uhr der Volkspartei abgelaufen.

Die Entfernung Sturzos aus seinen politischen Ämtern und seine Kaltstellung vollzogen sich in Raten. Zunächst mußte er das Amt des Generalsekretärs der Partei abgeben. Sein Nachfolger wurde Alcide de Gasperi. Dann befahlen ihm seine kirchlichen Vorgesetzten, seine journalistische Tätigkeit einzustellen. Schließlich legten sie ihm nahe, Rom zu verlassen.

Im Exil

Mit einem vatikanischen Paß ausgerüstet, reiste Sturzo am 25. Oktober 1925 ins Exil. Hatte er gemeint, es könne sich nur um eine Luftveränderung von einigen Monaten handeln, so war das ein großer Irrtum. 22 lange Jahre wurden daraus, bevor er die Heimat wiedersehen konnte.

An wechselnden Aufenthaltsorten, zunächst in London, seit dem 3. Oktober 1940 in den Vereinigten Staaten, jeweils in Klöstern oder Krankenhäusern, versuchte er nun seine Arbeit auf einer anderen Ebene weiterzuführen. Zunächst setzte er sich für die Gründung einer Internationale christlich-demokratischer Politiker ein. In ihren Kreisen und darüber hinaus wurde er zum unermüdlichen Mahner vor den modernen Totalitarismen jeglicher Farbe[22].

„Man muß sich Faschismus und Nazismus entgegenstellen im Namen der Moral; man muß den Kampf auf der moralischen Ebene führen und auf diesem Niveau auftreten. Diese Ebene ist allen gemeinsam. Es gibt keine menschliche Handlung, die nicht moralisch oder unmoralisch wäre; es gibt keine politische Theorie, die nicht von einem ethischen Standpunkt als moralisch oder unmoralisch zu beurteilen wäre ... Der Irrtum, die moralischen Werte von politischer Warte aus zu beurteilen, ist allgemein verbreitet; er zeugt von einem moralischen Stumpfsinn, der nicht die Angelegenheit einer einzigen Partei oder einer bestimmten Gruppe ist, sondern die Erbsünde der politischen Klasse, der führenden Schichten und der Verantwortlichen intellektueller und moralischer Kultur zivilisierter Länder. Freiheit und Brüderlichkeit der Völker verschwinden vor dem Begriff der Nation, die zu einem in sich ruhenden Gut wird, zu einem Götzen."[23]

Ein Angriffskrieg, wie er im Namen der italienischen Nation im Abessinienkrieg geführt wurde, erreichte durch die Berufung auf den Willen der Nation noch keine neue moralische Qualität. Im Gegenteil:

„Es ist eine gewollte und überlegte Aggression; ein ungerechter Krieg nach dem gesunden Menschenverstand und den Prinzipien unserer Moraltheologie. Diese setzt bei einem gerechten Krieg eine im Verhältnis stehende Ursache voraus und eine gewisse Unausweichlichkeit. In diesem Fall fehlen die Ursache, die Verhältnismäßigkeit und die Notwendigkeit. Wie ist es unter diesen Umständen möglich, daß Militärkapläne und auch Bischöfe diesen Krieg verherrlichen und in feurigen Appellen bei Gelegenheit der Truppensegnungen dazu aufrufen? Der ‚Osservatore Romano' vermeidet es, diese unerfreulichen Ereignisse anzugehen, doch kann sein Schweigen in dieser Angelegenheit keineswegs positiv ausgelegt werden. Wenn man zum Zeitpunkt einer flagranten Verletzung des moralischen Gesetzes angeblich im Namen einer Nation stumm bleibt, dann bleibt die Moraltheologie eine billige rhetorische Übung für Studenten und Seminaristen." [24]

Der Gebrauch pseudoreligiöser Ausdrücke in der Sprache der Diktatoren führte ihn nicht in die Irre. In den modernen Totalitarismen erkannte er die Verwerfung jeglicher Transzendenz. Im Blick auf das nationalsozialistische Deutschland formulierte er:

„Die Nazis wie die Bolschewisten und Faschisten aller Färbungen haben den letzten Rest christlicher Kultur verloren, auch denjenigen, der im so grausamen Mittelalter noch galt. Sie haben überdies einen totalitären Staat geschaffen, der keinen Ausweg mehr zuläßt. Es ist nicht das Mittelalter, das nach Deutschland zurückgekehrt ist, sondern ein Barbarentum ohne kulturellen und religiösen Lichtblick; eine Barbarei, die aus zynischem Egoismus besteht, aus moralischem Schmutz, aus rassischer Verfolgung, aus Verbrechern, die sich all das anmaßen im Namen einer blutrünstigen Gottheit, die sich zu Unrecht ‚Nation' nennt." [25]

In den Jahrzehnten der Emigration blieben Sturzo die Enttäuschungen und Demütigungen nicht erspart, die Hunderttausende mit ihm teilten. Bereits am Ende des ersten Jahres wurden die Briefe aus dem vormals so großen Freundeskreis seltener; die fleißigen Anpasser und Wendehälse ließen ihn ohnehin im Stich; für die wenigen echten Freunde wurde das Risiko zu groß, mit einem Geächteten zu korrespondieren. Der ältere bischöfliche Bruder hielt ihm die Treue bis zu seinem Tod im Jahr 1941.

Die üblichen Schwierigkeiten des schlichten Überlebens waren bei Sturzo nicht so bitter, weil er in Klöstern und Spitälern lebte und durch seine Artikel und Bücher einiges verdienen konnte. In der Emigration hat er mit seltener Zähigkeit und Konzentration jene Werke verfaßt, die ihn als bedeutendsten Theoretiker der europäischen Christdemokratie in diesem Jahrhundert ausweisen. Zwei Namen des liberalen Katholizismus, der Franzose Ozanam und der Italiener Ventura di Raulico, kehren öfter in seinen Schriften wieder [26].

Daß die traditionell deutschfreundlichen amerikanischen Katholiken einige Zeit brauchten, um Sturzos Mahnungen vor Faschismus und Nationalsozialismus zu verstehen, verwundert nicht. Um so enger und herzlicher wurden die Beziehungen zu Emigranten, die aus dem liberalen und sozialistischen Lager kamen: Gaetano Salvemini, Mario Einaudi, Carlo Sforza.

Als 1944/45 seine Heimat befreit wurde, konnte er noch nicht gleich nach Italien zurückkehren. Erst im Sommer 1946 war es dann soweit. Die Zeit war über ihn hinweggegangen. Der 75jährige wurde nicht mehr gebraucht. Luigi Einaudi, der erste italienische Staatspräsident, ernannte ihn zum Senator auf Lebenszeit. Das war eine verdiente Ehrung, nicht mehr. Im Staatslexikon der Görresgesellschaft heißt es: „Die letzten Jahre seines Lebens führte Sturzo ... mit scharfsinnigen Artikeln einen verbissenen Kampf gegen Etatismus (Staatswirtschaft) und Parteienherrschaft." [27]

Bleibendes Vermächtnis: Politik aus ethischer Grundhaltung

Wie klar der alte Mann die Parteien- und Vetternwirtschaft durchschaute, die den etablierten italienischen Parteien in unseren Tagen zum Verhängnis gereichen sollte, zeigt eine Äußerung aus dem Jahr 1958:

„Wenn unter den Bürgern die Überzeugung verbreitet ist, daß zum Abschluß eines Geschäfts ein Schmiergeld oder ein entsprechendes Geschenk notwendig ist, darf man annehmen, daß die diesbezüglich zirkulierenden Geschichten nicht ganz erfunden sind. Sie sind in den Einzelheiten zu realistisch, um bloße Prahlereien, Verdächtigungen und Vermutungen zu sein. Denn warum stehen in den Korridoren und Vorzimmern der Ministerien oder in ihren Treppenhäusern bestimmte Leute stets herum, immer dieselben? ... Anständigkeit, moralische, politische und administrative Anständigkeit ist gefordert; nur so können sich die Parteien glaubwürdig ihren Wählern vorstellen. Aber nicht, indem sie speziellen Gruppen und Lobbys liebedienern; keinesfalls mit Zusicherung von Posten und Aufträgen, sondern nur, wenn sie der nationalen Gemeinschaft, dem italienischen Volk dienen. Denn die Versittlichung des öffentlichen Lebens ist der beste Dienst, den ein Politiker dem Vaterland leisten kann." [28]

Am 8. August 1959 vertauschte Luigi Sturzo die zwei Klosterzellen, die eine Schwesterngemeinschaft ihm eingeräumt hatte, mit der himmlischen Wohnung, an deren Verheißung er in allem Ungemach, das ihm widerfuhr, festgehalten hat. Die Versuchung, das Priestertum an den Nagel zu hängen, um ein echter Demokrat zu werden, trat nie an ihn heran.

Wenn heute die Nachlaßverwalter der Democrazia Cristiana sich auf Don Sturzo besinnen, so ist das nicht nur eine verspätete Einsicht, sondern der einzig gangbare Weg, um aus der Krise herauszukommen. Es ist in Italien besonders notwendig, zu einer Auffassung von Politik zurückzufinden, die den Einsatz des Politikers als Dienst versteht und nicht als eine Gelegenheit, fette Pfründen und persönliche Vorteile zu ergattern. Um ein entsprechendes Vorbild zu finden, braucht der Partito Popolare nicht lange zu suchen. In Don Luigi Sturzo besitzt er eine solche Persönlichkeit für alle Jahreszeiten.

ANMERKUNGEN

[1] Über Sturzo, die intellektuell bedeutendste Gestalt der europ. Christdemokratie, liegt in dt. Sprache nicht einmal ein Aufsatz vor. Biographien: G. de Rosa, Luigi Sturzo (Turin 1977); F. Malgeri, L. Sturzo (Turin 1993); G. de Rosa in: Dizionario Storico del movimento cattolico (= DizSt) (Turin 1981ff.), Bd. 2, 615–624; zur geistl. Gestalt: M. Pennisi, Fede e impegno politico in L. Sturzo (Rom 1982); zur europ. Bedeutung: L. Sturzo e la democrazia in Europa, hg. v. G. de Rosa (Bari 1990); zum Verhältnis der ital. Kath. zur Politik: G Vecchio, Alla ricerca del partito. Cultura politica ed esperienze dei cattolici italiani nel primo Novecento (Brescia 1987); F. Traniello, Città dell'uomo. Cattolici, partiti e stato nella storia d'Italia (Bologna 1990). Einzelstudien: A. Riccardi, Il partito Romano nel secondo dopoguerra (1945–1954) (Brescia 1983); F. Malgeri, Chiesa cattolica e democrazia. Da Sturzo a de Gasperi (Brescia 1990); G. de Rosa, Da L. Sturzo ad A. de Gasperi (Brescia 1988); krit. Würdigung d. Historiographie zur ital. Kath.musforschung: R. Moro, „Il modernismo buono". La „modernizzazione" cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico, in: Storia contemporanea 19 (1988) 625–716. R. Lill, Geschichte Italiens in d. Neuzeit (Darmstadt [4]1988); zur DC in d. Gesch. d. pol. Kath.mus: K.-E. Lönne, Pol. Kath.mus im 19. u. 20. Jh. (Frankfurt 1986); zur Gesch. d. DC: G. de Rosa, Storia del movimento cattolico in Italia, 2 Bde. (Bari 1966).

[2] A. Albertazzi in: DizSt II 624–630. [3] Malgeri 34ff.; De Rosa 19ff.

[4] De Rosa 24 (Der Text ist aus dem Jahr 1906); für d. Schr. d. Frühzeit: L. Sturzo, La Croce di Costantino. Primi scritti politici e pagine inedite sull'azione cattolica e sulle autonomie comunali, hg. v. G. De Rosa (Rom 1958).

[5] Ebd. 50f. [6] M. Guasco in: DizSt II 414–422.

[7] Die Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici wurde 1874/75 gegründet als lockerer Zusammenschluß sozialer Initiativen; vgl. S. Tramontin in: DizSt I/2 336–347.

[8] Malgeri 30. [9] Ebd. 42. [10] Ebd. 43. [11] Ebd. 47.

[12] Gesamtausg., 15 Bde. (Bologna, Rom 1965–1976). [13] Zusammenfassung bei Malgeri 61–64.

[14] Neben der gängigen Lit. der Hb.: Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari, Bd. 8 (Rom 1990).

[15] Malgeri 15. [16] De Rosa 245. [17] Malgeri 118. [18] Ebd. 115. [19] Ebd. 152f.

[20] Ebd. 155. [21] Ebd. 141f.

[22] Auch vor dem Frankismus in Spanien; vgl. G. Campanini, I cattolici italiani e la guerra di Spagna (Brescia 1987); Malgeri 224f.; De Rosa 347ff.

[23] De Rosa 335f.; vgl. auch V. Conzemius in: Katholizismus, nationaler Gedanke u. Europa seit 1830, hg. v. A. Langner (Paderborn 1985) 11–50.

[24] De Rosa 346. [25] Ebd. 335. [26] Malgeri 300.

[27] G. de Rosa in: StL 7 (1962) 819–821; die 7. Aufl. v. 1985 führt Sturzo nicht mehr auf, obwohl er d. bedeutendste politische Denker d. Christdemokratie geblieben ist.

[28] De Rosa 467.

UMSCHAU

Medien, Pädagogik und Kirche

Für moderne Gesellschaften ist Kommunikation konstitutiv. In unserem Jahrhundert ist sie zunehmend zur Medienkommunikation geworden, als Folge der rasanten Ausbreitung der audiovisuellen Medien. Die westlichen Industriegesellschaften haben sich zu Medien- und Informationsgesellschaften weiterentwickelt. In der Gegenwart gibt es keinen Lebensbereich, den die Medien nicht beeinflussen, sosehr darüber gestritten wird, allen Forschungsbefunden zum Trotz, wie intensiv dieser Einfluß ist. Formen der Kommunikation und der Wirklichkeitserfahrung, individuelle Einstellungen und gesellschaftliche Werte, nicht zuletzt Sozialisations- und Erziehungsprozesse sind medienabhängig und mediengeprägt. Als besonders beeinflußbar gelten die Heranwachsenden und die „unterdurchschnittlich formal Gebildeten". Ihnen gilt deshalb auch die besondere Sorge in pädagogischen wie in kirchlichen Kreisen, und das nicht erst seit dem Siegeszug der gegenwärtig neuen Medien.

Tatsächlich zeigt der historische Rückblick, daß eine markante Übereinstimmung zwischen den Positionen der Pädagogen und der Kirchenrepräsentanten besteht. Mit anderen Worten heißt dies, daß Kirche und Theologie kaum eigenständige Motive in die Mediendiskussion eingebracht haben, näherhin in die Bearbeitung jener praktischen und theoretischen Fragen, die die Mediennutzung aufwirft und die man seit etwa drei Jahrzehnten als Medienpädagogik bezeichnet.

Bernward Hoffmann hat die kirchliche Variante der Medienpädagogik untersucht. Sein Werk[1] ist gewissermaßen das katholische Gegenstück zu der Arbeit von Axel Schwanebeck „Evangelische Kirche und Massenmedien. Eine historische Analyse der Intentionen und Realisationen evangelischer Publizistik" (München 1990).

In einem umfangreichen einleitenden Kapitel stellt Hoffmann zunächst Grundthesen, Material und Methode seiner Arbeit vor und versucht, eine „Orientierung im Begriffschaos" zu geben. Sein Hauptaugenmerk gilt dabei den Begriffen, die Kommunikationsprozesse zu fassen suchen. Es ist dies die Konsequenz aus seiner Kernthese, daß Kommunikation als „sozialer Prozeß zwischen Menschen" zu verstehen ist, das Globalziel medienpädagogischen Handelns deshalb die „Analyse von und Befähigung zu aktiver sozialer Kommunikation auch mit Medien ist" und folglich den konkreten „Zielen und Aufgaben, die einer Medienpädagogik zugewiesen werden, ein Kommunikationsmodell zugrunde liegt, wie Inhalte übermittelt werden" (34f.).

Im 2. und 3. Kapitel arbeitet der Autor die Grundmotive kirchlicher Auseinandersetzung mit Medien heraus, zunächst für die Zeit seit dem Entstehen der Massenpresse bis 1945 (55–110), sodann für den Zeitraum von 1945 bis 1971, dem Erscheinen der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" (111–186). Er nennt vier Grundmotive, die unterschiedlich kombiniert auszumachen sind. Motiv 1: Rückgewinnung von öffentlichem Einfluß als Sicherung eigener Machtstellung und als Missionierungsstrategie. Motiv 2: Bewahrung des Kirchenvolks vor gefährdenden Inhalten wie auch vor neuartigen medialen Kommunikationsformen. Motiv 3: Pädagogische Vereinnahmung dieser neuen Formen. Motiv 4: Adaptionsversuche neuer massenmedialer Bildungs-, Erziehungs- und Verkündigungswege.

Man sieht sogleich, daß diese Motive sich nicht reibungslos zusammenfügen. So besteht seit Beginn des 19. Jahrhunderts bis heute eine Spannung zwischen „Ablehnung des Mediums generell und Bewahrung der Rezipienten einerseits, Interesse an einer Eigennutzung zur Beeinflussung derselben Rezipienten andererseits" (67). Zwar sind diese vier Grundmotive „vielfach miteinander verwoben", dennoch haben sie in der Medienentwicklung jeweils unterschiedliches

Gewicht; so charakterisiert Motiv 4 etwa besonders die Einstellung gegegenüber dem Radio.

Kapitel 4 zeigt die Konturen eines „offiziellen" kirchlichen Wandlungsprozesses auf (187–248), festgemacht an den zwei Enzykliken „Vigilanti cura" von 1936 und „Inter Mirifica" von 1957 und den Pastoralinstruktionen „Communio et Progressio" von 1971 und „Aetatis Novae" von 1992. Das Hauptinteresse des Autors gilt dem Text von 1971, den er als inhaltlich brisant, aber auch als idealtypisch, sogar als euphorisch bezeichnet. Brisant deshalb, weil der Text ein Modell der sozialen Kommunikation konstruiert, das der herkömmlichen Theorie und Praxis der hierarchisch bedingten „einlinig gerichteten Hinsagekommunikation vom Kommunikator zum Rezipienten" (210) diametral entgegengesetzt ist. Auch erscheint Kirche nicht mehr als eine Größe, die der Öffentlichkeit (und den publizistischen Medien) gegenübersteht, sondern Teil der Öffentlichkeit ist, an der gesellschaftlichen Kommunikation teilhat. Zugleich sieht Hoffmann dieses neue Modell als grundlegend für kirchliche Medienpädagogik an, da ja deren konkreten Zielen und Aufgaben stets ein Kommunikationsmodell zugrunde liegt, wie er schon einleitend betont hatte. Die Instruktion von 1992 hingegen interpretiert er als ein Dokument des Rückzugs.

Das 5. und letzte Kapitel bietet „Konturen und Perspektiven einer medienpädagogischen Gesamtkonzeption im kirchlichen Feld" (249–284). Zunächst wird nochmals die Aktualität des Textes von 1971 aufgewiesen, seiner Positionen wie seines Postulats „Medienpädagogoik als vordringliche Aufgabe", und es wird dargelegt, wie wenig er „in Gesamtkonzeptionen umgesetzt" worden ist (250). Sodann werden publizistische und didaktische Aspekte sowie theologische Konsequenzen der geforderten Medienpädagogik aufgezeigt.

Im Anhang (285–349) wird eine Auswahl aus offiziellen Stellungnahmen zu Medienthemen aus dem Bereich der katholischen und der evangelischen Kirche geboten, eine Zusammenstellung aller Medienartikel, die von 1900 bis 1992 in dieser Zeitschrift, den „Katechetischen Blättern", den „Evangelischen Kommentaren" und dem „Evangelischen Erzieher" (ab 1968 bzw. 1949) erschienen sind, sowie eine Übersicht über Medien-Themenhefte religionspädagogischer und praktisch-theologischer Zeitschriften seit 1960 und über die Themen der von der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Heftreihe „medien praxis". Das Buch schließt mit einem 15seitigen Literaturverzeichnis.

Der höchst materialreichen Arbeit darf man den Rang eines Standardwerks zuerkennen, jedenfalls was ihre historischen Analysen, aber wohl auch ihre Charakterisierung der gegenwärtigen Situation betrifft. Selbstverständlich greift Hoffmann auf andere Autoren zurück, sein Buch enthält ca. 550 Anmerkungen und Quellenhinweise; aber eine vergleichbare Zusammenschau liegt bisher nicht vor. Er nimmt eindeutig Stellung, vor allem für die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio". Dennoch ist er nicht blind für einige ihrer Schwächen, zum Beispiel ihre Vernachlässigung der Medienstrukturen und der Medien als Wirtschaftsfaktor. Nicht zuletzt ist das Buch didaktisch geschickt aufgebaut und flüssig geschrieben.

Dennoch kann man als Erziehungswissenschaftler den medienpädagogischen Argumentationen des Autors nicht ohne Vorbehalt zustimmen. Der Grund ist ein pädagogischer. Er ist nicht leicht zu präzisieren, weil die Berührungen und Überschneidungen des Medien- und des Erziehungsbereichs zahlreich und vielfältig und kaum zu systematisieren sind. Dazu kommt, daß nahezu jede Wissenschaft, die auf sich hält, heute auch mit Medienfragen, wenn nicht sogar mit „medienpädagogischen" Fragen befaßt ist.

Die Arbeit ist von der Hochschule der Künste Berlin als pädagogische Dissertation angenommen worden. Schon von daher versteht sich des Autors These: „Medienpädagogik ist auch ästhetische Erziehung", vermutlich auch die andere: „Medienpädagogik umfaßt Mediendidaktik, Medienerziehung und soziale Kulturarbeit" (283). Gewiß kann man dem zustimmen. Die Frage ist jedoch, ob die spezifisch pädagogischen Aspekte von Medienerziehung dabei nicht zu kurz kommen. Gleichermaßen kann man seiner These zustimmen: „Medienpädagogik ist notwendig Kommunikationspädagogik", doch stellt sich die Frage, ob nicht bereits die Argumentation in

„Communio et Progressio", an deren Kommunikationsmodell er sich orientiert, pädagogisch zu kurz greift. So wird die bildungstheoretische Grundrelation – das Verhältnis des Menschen zur Welt – und ihre Veränderung durch die modernen Medien zu wenig berücksichtigt. Hoffmann weist auf dieses Defizit selbst hin, aber es ist auch für seine Argumentation charakteristisch. So kommen bei ihm Stichworte wie Agenda-setting-Funktion der Medien oder Wirklichkeitsdefinition durch Medien, die auch religionspädagogisch wichtig sind, nicht vor.

Auf Details ist hier nicht einzugehen. Des Hinweises wert ist jedoch, daß im lateinischen Originaltext von „Communio et Progressio" nicht wie in der deutschen Übersetzung von Medienpädagogik die Rede ist, sondern der Begriff „institutio" gebraucht wird. Übersetzt man wörtlich, also mit Unterricht, Unterweisung, so liefe das eher auf Medienkunde hinaus. Nun ist gewiß Medienerziehung nicht möglich ohne Medienkunde; dennoch sind beide sowenig identisch, wie Sexualkunde und Sexualerziehung es sind. Würde genuin pädagogisch argumentiert, so bedürfte es aber auch nicht der speziellen These: „Medienpädagogik hat wesentlich ethische Komponenten" (248), denn jede Pädagogik hat wesentlich ethische Komponenten.

Abschließend könnte man fragen, ob die gegenwärtige Veränderung der Medienlandschaft nicht die Grenzen bisheriger Medienpädagogik aufweist. Die Medienpraxis scheint zunehmend zu einem Appendix der ökonomischen Praxis zu werden. Symptomatisch auch, daß die öden Zeichentrickprogramme der kommerziellen Sender inzwischen von etwa doppelt so vielen Kindern gesehen werden wie die relativ ambitionierten der öffentlich-rechtlichen Sender. Andererseits besteht die Ironie dieser Entwicklung darin, daß im kommerziellen bzw. dualen System die Nachfrage das Angebot bestimmt und insofern die Abnehmer die Gestaltung des Programms mitbestimmen. Fast möchte man ausrufen: Welche Chancen für die Pädagogik! Aber gegenwärtig dürften selbst die größten Optimisten diesen Ruf nicht über die Lippen bringen. *Rainald Merkert*

[1] Bernward Hoffmann: Medienpädagogik im kirchl. Feld: Entwicklungen, Konturen, Probleme, Perspektiven. Eine Studie zu Konzepten und Diskussionen im Feld der kath. Kirche in Deutschland. München: Fischer 1993. 350 S. Kart.

Eine evangelische Kirchengeschichte

Die seit 1975 in Österreich publizierten „Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte" enthalten als dritte der fünf Reihen die zwei ersten Bände zum Thema „Österreich und Südmitteleuropa", herausgegeben und verfaßt von Peter F. Barton (geb. 1935 in Wien), Leiter des „Instituts für Protestantische Kirchengeschichte" in Wien. Die Drucklegung wird unterstützt durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien, die Evangelische Kirche in Österreich und den dortigen Martin-Luther-Bund[1].

Der Titel beider Bände kombiniert zwei verschiedenartige Begriffe: einen historischen und einen geographischen. Mit „Ostarichi" wurde erstmals 996 die von Otto d. Gr. nach dem Sieg über die Ungarn geschaffene Markgrafschaft „Ostmark" benannt. Die Raumbezeichnung „Südmitteleuropa" meint in diesen beiden Bänden die Provinzen des Römischen Reichs südlich der Donau, im Westen beginnend mit der Provinz Raetia, zu der Tirol, Vorarlberg, Bayern, Südwürttemberg und Churrätien gehörten. Zeitlich beginnen die Darstellungen um die Jahre 112/175, als erstmals Christen in diesem Raum bezeugt sind, und enden mit dem Slowenensturm im frühen 7. Jahrhundert.

Man kann fragen, ob sich innerhalb dieser räumlichen und zeitlichen Grenzen ein sinnhafter Gegenstand kirchengeschichtlicher Beobachtung ausmachen läßt. „Es ist hohe Zeit, daß die kirchengeschichtliche Forschung sich nicht definitiv auf die beschränkenden Grenzen einer politischen statischen Größe einengen läßt" (I, 7). Der Verfasser überhöht diese methodologische Überlegung ins Theologische: Es geht um die Erkenntnis, „daß im christlichen Kerygma Gott nicht ein Gott des Raumes, sondern der Zeit ist".

Es ist Peter F. Barton vorzüglich gelungen, diese territoriale Kirchengeschichte in den gesamtkirchlichen Zusammenhang zu stellen. In drei Kapiteln (I, 144–247) erörtert er bis zu Theodosius I. die trinitätstheologischen Kontroversen und deren Verzweigungen im Horizont der „migratio gentium". Die christologischen Auseinandersetzungen werden im Zusammenhang mit dem „Machtkampf der Patriarchate" dargestellt (II, 75–106). Die theologischen Ausstrahlungen in die Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa werden so detailliert untersucht, daß es kaum einen Winkel in diesem auch allgemeingeschichtlich breit behandelten Großraum gibt, der nicht ausgeleuchtet wird. Die Heranziehung von Bodenfunden stützt die kritische Betrachtung literarischer Quellen. Die Baugeschichte ist reich belegt. Doch es werden Schwerpunkte gebildet, werden zu diesem Raum gehörende spezielle Erscheinungen in monographischem Stil behandelt, so der um 304 gestorbene Märtyrer Florian von Noricum (I, 125–131) oder Martin von Tours, Hieronymus und Ambrosius, die aus verschiedenen Gründen diesem Raum nahe sind (I, 217–242).

Peter F. Barton legt in der Einleitung zum ersten Band ein Glaubensbekenntnis ab. Er spricht vom „Versuch einer dem evangelischen Glaubensverständnis verpflichteten, gleichwohl aber den ökumenischen Geist betonenden Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte dieses Bereiches". Er macht es sich nicht leicht damit, diese Haltung in seinen historischen Interpretationen zu bewahren. Er kritisiert oft scharf die Intoleranz in den theologischen Auseinandersetzungen, sieht unter Ambrosius „bereits einen strikten, wenn auch gottlob noch moderaten Kurs der Intoleranz eingeschlagen" (I, 240). Doch in einer Anmerkung (245) stellt er sich selbst zur Rede: „Natürlich ist ein neuzeitlicher Toleranzbegriff (von einem solchen des 20. Jahrhunderts ganz zu schweigen) nicht ohne Abstriche auf das 4. Jahrhundert anzuwenden." Interessant ist der Umgang mit den Begriffen „Kirche" und „Ketzer". Der Verfasser hofft darauf, es werde sich endlich „die Bezeichnung der Vertreter der Homöer (vulgo: Arianer), Monophysiten, Nestorianer als Christen eigenständiger Konfessionskirchen und nicht als Häretiker" durchsetzen; ein paar Zeilen später räumt er ein, daß die Kirchengeschichte auch große Theologen (wie etwa Markion) als „Ketzer" bezeichnen muß (I, 299).

Ein Punctum saliens ist gegeben, wenn in einem dezidiert „evangelischen Glaubensverständnis" von Rom gesprochen wird. Im Rahmen einer durchaus berechtigten Kritik apostolischer Gründungslegenden heißt es: „wie ja überhaupt vom ganzen Westen des Imperium Romanum (einschließlich der ‚urbs' selbst) kein einziger glaubwürdiger Bericht von apostolischer oder apostolisch legitimierter Kirchengründung vorliegt" (I, 27). Dies gilt in der Tat auch für Rom; doch die Namen Paulus und Petrus heben die „urbs" weit hervor. Anstoß nimmt der Verfasser an dem „dogmengleichen Glaubenssatz, daß die Missionierung und Christianisierung nur von Rom ausgegangen sei" (I, 22). Dies bekundet zwar Papst Innozenz I. (402–417) in einem Brief; aber es ist tendenziös, ihn zum Dogma hinaufzustilisieren. Nicht ohne ein gewisses Mitgefühl beschreibt der Verfasser (II, 238) das Schicksal des Papstes Vigilius (537–555); auch in katholischer Historiographie gilt dieser Pontifikat in seiner Abhängigkeit vom byzantinischen Kaisertum als „unwürdig" (K. Baus). Peter F. Barton spricht zurückhaltend von einem „tragischen Modellfall für die Schwierigkeiten, die das Postulat päpstlicher und konziliarer Infallibilität mit sich bringen kann". Doch ein wenig überzogen wirken die heftigen Äußerungen des Verfassers zu dem zweifellos peinlichen Glückwunsch, den Gregor der Große an Phokas gerichtet hat, der 602 den Kaiser Maurikos in grausamster Weise gestürzt hat.

Von seinem Glaubensverständnis her ergeben sich auch Urteile des Verfassers über die Entwicklung der Kirchenverfassung. Als die Gemeinden in den Städten anwuchsen, kam es nicht nur zur Differenzierung der Ämter, vielmehr begann „die Gemeinde Christi in sehr unguter Weise in die ‚Stände' des Klerus und der Laien zu zerfallen" (I, 28). Die Legitimation des Bischofsamts betrachtet der Verfasser als eine Reaktion auf gnostische Lehren. „Gegen diese Bedrohung durch eine häretische Legendenkonstruktion wehrte sich die Frühkirche durch die Legendenkonstruktion von der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes." So wird das sich monar-

chisch entwickelnde Bischofsamt „zu einem Konstitutivelement der sich allmählich konstituierenden ‚frühkatholischen' Großkirche" (I, 20f.). Doch sieht der Verfasser in dieser Entwicklung „zwar die Weite des Christentums verengt", muß aber doch feststellen, daß auf solchem Weg bibelwidrige Häresien abgewehrt wurden (I, 29). Solche Selbstkorrekturen machen einen Reiz der Lektüre aus.

Dies gilt auch für den Komplex Mönchtum und Askese. Mit wenig Verständnis wird dem „Miles christianus" der Mönch gegenübergestellt, „der sich der Weltverantwortung und dem furchtbaren Geschehen wenigstens z.T. entziehen und auf Versorgung – das Kloster ist primär auch Versorgungsinstitut – rechnen kann" (II, 269). Aber wenn es um das Mönchtum des heiligen Severin geht, läßt der Verfasser ein helles Licht aufstrahlen.

Jedenfalls dem traditionellen evangelischen Verständnis entspricht die kritische Darstellung der Marienverehrung, so wenn im Zusammenhang mit der Übernahme heidnischer Kulte von der „Verehrung der zu einer antiken Magna Mater stilisierten und quantifizierten Mutter unseres Herrn und Heilands" gesprochen wird, mit Aufzählung der bekannten Marienwallfahrtsorte (I, 62). Von der Tonart einer Streitschrift des Hieronymus gegen den römischen Laienexegeten Helvidius läßt sich der Verfasser selbst anstekken, wenn er schreibt, Hieronymus postuliere „kampfesfroh die immerwährende Jungfräulichkeit Marias und sucht die biblische Bezeugung der Geschwister Jesu rabulistisch wegzuinterpretieren" (I, 225). Angesichts des vom Verfasser bekundeten „ökumenischen Geistes" hätte er auf die Kontroversen hinsichtlich der Exegese der sieben einschlägigen NT-Stellen hinweisen müssen.

Tritt in manchen Partien dieser Bände die besonders in der Geschichte der protestantischen Kirchenhistoriographie beheimatete Theorie von der Dekadenz im Verlauf der kirchlichen Geschichte zutage, so schließt der zweite Band doch hoffnungsfroh: „Der neue Aufschwung missionarischer Aktvität setzte nur sehr langsam ein – aber er setzte ein. Der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus boten sich langfristig neue Chancen." Man kann auf die folgenden Bände dieser Reihe gespannt sein. *Oskar Köhler*

[1] Barton, Peter F.: Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa. Bd. 1: Frühes Christentum. Bd. 2: Von der Gotennot zum Slowenensturm. Wien: Böhlau 1992. 360 S., 400 S. (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte. 3. Reihe). Kart. je 98,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Morschhäuser, Franz J.: *Hermann Joseph Wehrle (1899–1944).* Zeuge des Glaubens in bedrängter Zeit. St. Ottilien: Eos 1994. 265 S. Kart.

Neben Alfred Delp zählt Kaplan Hermann Wehrle (1899–1944) zu den Männern, deren die Pfarrei Hl. Blut in München-Bogenhausen in besonderer Weise gedenkt. Denn beide waren im Pfarrgebiet in schwieriger Zeit seelsorglich tätig; beide wurden von der Gestapo verhaftet: Delp am 28. Juli 1944, Wehrle am 18. August 1944; beide wurden vom Volksgerichtshof zum Tod verurteilt und hingerichtet: Wehrle am 14. September 1944, Delp am 2. Februar 1945. Bislang fehlte eine Publikation, die der oft mühsamen Lebensgeschichte Kaplan Wehrles nachging und vor allem den Grund seiner Hinrichtung präzis dokumentierte. Wehrle hatte in der Frage der Erlaubtheit eines Attentats den Mitverschwörer Oberst Ludwig von Leonrod in einem seelsorglichen Gespräch (nicht in einer Beichte!) beraten. Eigentlich hatte er nur den einschlägigen Artikel aus dem Lexikon für Theologie und Kirche (1. Auflage) vorgelesen. Bei dieser Auskunft ahnte er zwar, daß es dabei um Hitler ging, zeigte aber diese Überlegungen über ein Attentat nicht bei der Polizei an. Was er von Hitler hielt, tat er bei der „sicherheitspolizeilichen Vernehmung" vor dem 21. August 1944 kund: „In dieser Hinsicht muß ich allerdings sagen, daß der Begriff des Tyrannen, wie ihn die Antike versteht und wie auch ich ihn verstehe, auf den Führer zutrifft" (186). Zuvor hatte er den Tyrannen definiert als „einen Alleinherrscher, der seine Macht nicht zum Guten, sondern allein zum Schaden des Volkes ausnutzt" (187). Eine solche Aussage konnte jedes Todesurteil durch Roland Freisler begründen. Im übrigen hat Wehrle dem „Pfaffenfresser" Freisler in der Gerichtsverhandlung am 14. September 1944 furchtlos ins Gesicht widerstanden, aus jener Souveränität heraus, in der er seinen Tod als Zeugnis für den christlichen Glauben annahm. – Die gründliche Arbeit Morschhäusers – auch im Entdecken neuer Briefe Wehrles – hätte vermutlich an Aussage gewonnen, wenn sich der Verfasser eher einer ausschließlich zeitgeschichtlichen Darstellung zugewandt und den mehr frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekt etwas zurückgenommen hätte.

R. Bleistein SJ

Schleinzer, Annette: *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe.* Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl. Ostfildern. Schwabenverlag 1994. 361 S. Kart. 29.–.

Zweifellos gehört Madeleine Delbrêl (1904–1964), die große Vorläuferin, Inspiratorin und kritische Begleiterin der ersten französischen Arbeiterpriester, zu den originellsten, sich jeder klassifizierenden Einordnung in bekannte theologische oder geistliche Verstehensmuster entziehenden Gestalten der kirchlichen Landschaft unseres Jahrhunderts. Durch verschiedene deutsche Ausgaben ihrer Werke (u. a. besorgt von H. U. v. Balthasar, V. Conzemius, H. J. Bormann, B. Matheis, K. Boehme) wurde sie seit den 70er Jahren zunehmend auch hierzulande bekannt. A. Schleinzer hat es nun (in einer bei Ottmar Fuchs in Bamberg verfaßten Dissertation) unternommen, die Biographie Madeleine Delbrêls in Form eines theologisch-geistlichen Porträts aufzuzeichnen. Sie stellt das Ineinandergreifen von Lebens- und Glaubensgeschichte M. Delbrêls so dar, daß darin eine Auslegung der Offenbarung Gottes speziell für unsere, vom wachsenden Atheismus der Massen geprägte Epoche erkennbar wird (18). Dieses heikle methodische Zusammenspiel von biographischer Darstellung und theologischer Deutung ist der Verfasserin ausgezeichnet gelungen.

Einerseits liest sich dieses Buch wie eine spannende Hagiographie, in der die Gestalt M. Delbrêls, ihre Zeit und ihr kirchlich-gesellschaftliches Umfeld in ihrer ganzen Buntheit und Bewegtheit ausgebreitet wird, und dies bewußt

eingeschränkt auf einige markante Entwicklungslinien, um sich nicht in nebensächliche Details zu verlieren. Besonders hervorzuheben sind da wohl die Kapitel über die Beziehungen M. Delbrêls zur „Mission de France" und ihre Rolle in der Krise der Arbeiterpriester.

Auf der anderen Seite liegt hier zugleich auch ein überaus reiches und anregendes geistliches „Lesebuch" vor, das – unter dem durchgängigen Leitmotiv der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und geordnet nach den Stichworten: Vorbereitung, Berufung, Sendung und Ausklang – eine Fülle an Kostproben dieser originellen, sich an den realen Problemen ihrer Zeit und ihrer Kultur abarbeitenden und gerade dadurch ein auch literarisch höchst anspruchsvolles Niveau erreichenden Spiritualität darbietet. So finden sich zu fast allen aktuellen Themen heutiger Spiritualität (z.B. evangelische Räte und Leben in normalen weltlichen Verhältnissen, Option für die Armen, Christentum und Marxismus, Einsamkeit und Gemeinschaft, Kirchlichkeit, Evangelisierung im atheistischen Milieu u.a.) Worte von M. Delbrêl, die mit einem scharfen (und zugleich humorvollen) Intellekt, einer bleibend ansprechenden und anregenden Sprache und einem verschwenderischen Herzen die Geister zu unterscheiden weiß und darum wirklich weiterführende Perspektiven für eine zukünftige Spiritualität aufzeigt.

Die größere kirchengeschichtliche Einordnung dieser „spirituellen Biographie" in die Vorgeschichte, das Ereignis und die Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils geschieht darum völlig zu Recht: M. Delbrêl ist in der Tat eine „Prophetin für die Nachkonzilszeit" (320); vor allem deswegen, weil sie – fraglos und ungebrochen verwurzelt in der großen geistlichen Tradition der Kirche – ihre eigene Spiritualität bewußt auf die Situation einer nachchristlichen Kultur hin gelebt und entfaltet hat. Für Menschen, die unter diesem Vorzeichen nach einer theologischen und geistlichen Orientierung suchen, bietet dieses Buch eine echte Fundgrube von Texten, denen man lange meditativ nachsinnen kann und die zugleich realistisch genug sind, um auch ins praktische Leben übersetzt werden zu können.

M. Kehl SJ

VANIER, Jean: *In Gemeinschaft leben.* Meine Erfahrungen. Freiburg: Herder 1993. 427 S. Kart. 28,–.

Dieses Buch ist eine erweiterte und überarbeitete Fassung des bereits 1979 in Frankreich unter dem Titel: „Communauté – lieu du pardon et de la fête" erschienenen Buchs. Es bildet eine eindrucksvolle, unter elf Stichworten geordnete Sammlung von kurzen Meditationen und Reflexionen, in denen Jean Vanier, der 1964 die „Arche" als christliche Lebensgemeinschaft mit geistig Behinderten gegründet hat, seine dreißigjährigen Erfahrungen mit diesen inzwischen weltweit verbreiteten Gemeinschaften mitteilt. Ich halte diese Aufzeichnungen fast für eine geistliche Pflichtlektüre für alle, die in einer religiös motivierten Gemeinschaft welcher Art auch immer leben oder auf der Suche danach sind. Wieviel könnten zum Beispiel unsere klassischen Ordensgemeinschaften, die doch fast alle in ernste Überlebenskrisen geraten sind, von diesen einfachen, den Geschmack der Realität und des Evangeliums zugleich verkosten lassenden Beobachtungen lernen!

Sie kreisen weithin um J. Vaniers grundlegende Einsicht, daß für ein christliches Gemeinschaftsleben vor allem drei Säulen entscheidend sind: das gemeinsame Gebet, die wachsame Pflege der menschlichen Beziehungen untereinander (besonders durch Vergebung und Versöhnung) und die Zugehörigkeit gerade der Armen und Randfiguren zum Zentrum des gemeinsamen Lebens. Wie diese drei Essentials konkret verwirklicht werden können, welche Schwierigkeiten und Spannungen dabei auftauchen, welche Entwicklungsphasen solche Gemeinschaften durchlaufen (das 4. Kapitel: „Wachstum" ist sicher eines der reichhaltigsten), wie die „Gabe der Leitung" und die vielen persönlichen Gaben der einzelnen gemeinschaftstragend eingebracht werden können, wie bedeutsam der Wechsel von Alltag und Fest für eine Gemeinschaft ist usw., das alles wird hier in immer neuen Variationen durchgespielt. Dabei besticht gerade die Kombination von spiritueller Tiefe, einem allen Illusionen und Ideologien abholden Realismus, vielen überraschenden Perspektiven und den zahlreichen, zum eigenen Nachdenken herausfordernden Formulierungen (daß beispielsweise gerade die mühsamsten und

störendsten Glieder einer Gemeinschaft als eine Gabe Gottes angesehen werden können, weil sie die Sensibilität füreinander wachhalten: 78f., 350ff.).

J. Vanier stellt seine Überlegungen bewußt in den gegenwärtigen kulturgeschichtlichen Kontext der zunehmenden Zerbrechlichkeit von Beziehungen und Gemeinschaften aller Art (besonders im 1. Kapitel), wobei anscheinend die Sehnsucht nach verläßlicher Gemeinschaft proportional zur Unfähigkeit wächst, sich verbindlich in eine Gemeinschaft einzugliedern. Von daher regt dieses Buch zur weitergehenden Reflexion darüber an, wie heute strukturell Gemeinschaftsformen aussehen müßten, die den Kindern der Moderne nicht völlig fremd bleiben und doch die verbindliche Treue des Bundes Gottes mit den Menschen widerspiegeln. J. Vanier zeigt auch in dieser Problematik mit seinen Arche-Erfahrungen genügend ermutigende Perspektiven auf (z.B. sein Vorschlag der „Zwischengemeinschaften", 88 u.a.).

Man bringt sich um die Frucht der Lektüre, wenn man dieses Buch von vorn bis hinten auf einmal durchlesen wollte. Es empfiehlt sich viel eher eine kontinuierliche „Blütenlese" kurzer, zu bestimmten Themenkreisen zusammengestellten Textabschnitte, die dann (allein oder gemeinsam) meditiert werden können.

M. Kehl SJ

Theologie

Knoepfler, Nikolaus: *Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner.* Zur Frage seiner Kantischen Herkunft. Innsbruck: Tyrolia 1993. 214 S. (Innsbrucker theologische Studien. 39.) Kart. 32,–.

Zu dem sich immer mehr etablierenden, meist jedoch oberflächlich bleibenden (weil eben nur) Jargon an Rahner-Vokabular gehört das Zauberwort „transzendental". Das Adjektiv erlebt eine fast inflationäre Verwendung. Das hat dazu geführt, daß K. Rahner nicht selten Inhalte zugewiesen oder unterschoben werden, die so von ihm nicht geschrieben und schon gar nicht gemeint waren, die jedoch eine nachhaltige Wirkung auf Rezeption und Interpretation seines Werks ausüben. Deshalb ist es zu begrüßen, wenn der Begriffsgeschichte solcher Ausdrücke nachgegangen und ihr Gebrauch analysiert wird. Anlage und Durchführung der an der Gregoriana in Rom (Leitung: P. Henrici) eingereichten philosophischen Doktorthese mit theologischer Auswirkung rechtfertigen die Vorschußlorbeeren, mit der Arbeiten wie dieser begegnet werden darf.

Nach einer Einführung, welche die Fragestellung ausführt (11–16), untersucht der Autor im ersten Kapitel (17–125) Rahners Sprachgebrauch von „transzendental" (vor allem in „Geist in Welt", „Hörer des Wortes" und im „Grundkurs"), kontrastiert ihn im zweiten Kapitel (126–172) mit der Verwendung bei Kant (hauptsächlich in der „Kritik der reinen Vernunft") und resümiert im dritten Kapitel (173–203) mittels eines Vergleichs Kant–Rahner. Eine ausführliche Bibliographie und ein Personenregister beschließen das anspruchsvolle Werk.

Bei Rahner, zeigt der Verfasser, haben sich deutliche Verschiebungen nicht nur im Gebrauch, sondern auch in der Bedeutung von „transzendental" ergeben. Bezeichnet es zunächst die Möglichkeitsbedingungen von Erkennen und Wollen, ordnet er es später dem „übernatürlichen Existential" zu. Am deutlichsten ist die Aufhebung der Transzendentalphilosophie in Transzendentaltheologie im „Grundkurs" nachzuweisen. „Dagegen", merkt der Verfasser an, „bleibt es eine offene Frage, ob Rahners Gesamtwerk einem transzendentalen Ansatz entsprungen ist oder seine Ursprünge woanders zu suchen sind" (121, Anm. 206). Daß Rahner sich nicht philosophisch vereinnahmen läßt, ist für diejenigen, die seine Bibliographie nicht erst mit „Geist in Welt" beginnen lassen, nichts Neues. Insofern ist es zu bedauern, daß Knoepfler nicht deutlich auf Joseph Maréchal eingegangen ist, in dessen Traditionsstrom Rahner Kant gefolgt ist. Der knapp 50seitige Kant-Teil entschlägt sich dieser Thematik ebenso. Der Vergleich im dritten Kapitel ist indes von bestechender Stringenz. Gemeinsam ist beiden Autoren, daß mit „tran-

szendental" apriorische Bedingungen möglicher gegenständlicher Erfahrung bezeichnet werden. Deshalb kann auch Rahner ein transzendentaler Ansatz bescheinigt werden. Neu und anders bei ihm ist freilich die ontotheologische Ausrichtung.

Einwände kann man da und dort erheben. Daß der Verfasser Rahners lax-lässigen Gebrauch von „transzendental" sehr klar aufdeckt und in seinen Folgerungen untersucht, hilft in der Sache wirklich weiter. Stören kann – das ist freilich kein sachlicher Einwand – die etwas apodiktisch geratene Beurteilung bisheriger Autoren zum Thema (Greiner, Fabro, Eicher). Zweifellos wird die Studie als wichtige Station in der Debatte um die philosophische Genese Rahners (Kant–Maréchal) und seine behauptete Heidegger-Abhängigkeit zu gelten haben. *A. Batlogg SJ*

ZU DIESEM HEFT

Daß Walter Mariaux (1894–1963) der Verfasser des 1940 in London erschienenen Buchs über den Kirchenkampf „The persecution of the catholic church in the third Reich" war, wurde erst in unseren Tagen bekannt. Roman Bleistein weist diese Verfasserschaft nach und verfolgt die Lebensgeschichte Mariaux' in Deutschland, Rom und Brasilien.

Die kirchliche Soziallehre sieht sich auf der einen Seite mit dem Vorwurf konfrontiert, sie mische sich unzulässig in „weltliche" Angelegenheiten ein, während es auf der anderen Seite oft heißt, es gehe hier gar nicht um das Eigentliche der christlichen Botschaft. Ursula Nothelle-Wildfeuer diskutiert diese Fragen.

Als Mittel zur Gleichstellung der Frauen spielt die Quotenregelung eine wichtige, wenn auch umstrittene Rolle. Marianne Heimbach-Steins, Privatdozentin an der Universität Münster, analysiert die Problematik mit dem Ziel einer sachlichen Klärung.

Vor 200 Jahren veröffentlichte Immanuel Kant seine Schrift „Zum ewigen Frieden". Norbert Brieskorn, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, macht deutlich, daß sie auch heute noch von Bedeutung ist.

Der italienische Priester Luigi Sturzo (1871–1959), im Jahr 1919 Gründer des „Partito Popolare", gehört mit seinem konsequenten Einsatz für eine freiheitliche Demokratie zu den großen Wegbereitern einer christlich-demokratischen Politik. Victor Conzemius würdigt sein Leben und sein Werk.