N12<522833232 021
ubTÜBINGEN

ISSN 0039–1492 theol 45-54 M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

213. Bd. 213 1995

Heft 1
Januar 1995

R. Bleistein
Jugendpastoral und Jugendpolitik
K. Koch
Liturgie und Theater
O. Fuchs
Johannes von Gott
F. G. Friedmann
Christen und Juden
F. Furger
Sozialpolitisches Wort der Kirchen
H. Janssen
Gemeinschaftserfahrung in Afrika
H. J. Münk
Umweltgutachten 1994

V 210
208189

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449

INHALT

Roman Bleistein SJ	Jugendpastoral und Jugendpolitik	1
Kurt Koch	Liturgie und Theater. Theologische Fragmente zu einem vernachlässigten Thema	3
Ottmar Fuchs	Johannes von Gott. Anmerkungen zu einer alternativen 500-Jahr-Feier	17
Friedrich Georg Friedmann	Christen und Juden. Postskriptum zu einer Korrespondenz mit Karl Rahner	30
Franz Furger	Verantwortung wahrnehmen für das gemeinsame Leben. Die Konsultation für ein Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage	37
Hermann Janssen	Gemeinschaftserfahrung im weltanschaulichen Wandel	45–54
Hans J. Münk	Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung. Anmerkungen zum Umweltgutachten 1994	55

UMSCHAU

Hermann P. Siller	Die Vernunft afrikanischer Lebensform	67

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte	70
Religionspädagogik	71

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Kurt Koch, Lindenfelssteig 9, CH-6005 Luzern – Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Postfach 1549, 90045 Bamberg – Prof. Dr. F. G. Friedmann, Martin-Luther-Straße 9, 86316 Friedberg – Prof. Dr. Franz Furger, Hüfferstraße 27, 48149 Münster – Dr. Hermann Janssen, Goethestraße 43, 52064 Aachen – Prof. Dr. Hans J. Münk, Kasernenplatz 3, CH-6005 Luzern 7 – Prof. Dr. Hermann Pius Siller, Robert-Mayer-Straße 5, 60325 Frankfurt.

STIMMEN DER ZEIT · 213. BAND · 120. 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) 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. 32 vom 1. 1. 1995 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 72,– DM/684,– öS/71,30 sFr, für Studenten 55,80 DM/528,– öS/55,80 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 14,50 DM/138,– öS/14,50 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.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

213. BAND

1995

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 213. BANDS

Batlogg, Andreas: Die Brüder Hugo und Karl Rahner* ... 278
Benk, Andreas: Physik unterwegs zur Metaphysik? Theologische und philosophische Aspekte der modernen Physik ... 663
Berger, Teresa: Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz. Oder: Die Historizität des Heilsgeschehens und die Inkulturation des Evangeliums ... 251
Bertram, Hans: Zur Zukunft des Humanvermögens. Familien und Familienpolitik im geeinten Deutschland ... 555
Biser, Eugen: Ein Zeichen der Verständigung. Zum Problem des europäischen Atheismus ... 479
– Der unsichtbare Sonnenaufgang. Vom Sinn und Zweck des Kreuzes ... 723
Bleistein, Roman: Alfred Delp und die soziale Frage. Reflexionen zur Aktualität des „Kreisauer Kreises" ... 106
– Jugend der neunziger Jahre ... 361
– Jugendpastoral und Jugendpolitik ... 1
– Kathedralen der Freizeitgesellschaft. Folgen und Chancen des Wertewandels* ... 637
– Rupert Mayer, der verstummte Prophet ... 745
– Das Projekt „Eigenes Leben". Eine Auseinandersetzung mit der Individualisierung* ... 711
Bopp, Karl: Wozu kirchliche Jugendarbeit? Überlegungen zu einer lebensweltbezogenen Jugendarbeit ... 401
Brieskorn, Norbert: Ernst Jünger ... 201
Buchmayr, Friedrich: Max Picard und das „apokalyptische" Denken* ... 782
Bujo, Bénézet: Ehe als Bund und Prozeß in Afrika ... 507
Ehlen, Peter: Ignatius von Loyola und Mary Ward* ... 140
Ernst, Stephan: Hoffnung auf ein neues Leben. Der Reinkarnationsglaube als Anfrage an die christliche Eschatologie ... 447
Fischer, Henry: Ein Christentag in Hamburg im Jahr 2000* ... 781
Frank, Günter: Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wertung ... 333
Friedmann, Friedrich Georg: Christen und Juden. Postskriptum zu einer Korrespondenz mit Karl Rahner ... 30
Fuchs, Josef: Das „Evangelium vom Leben" und die „Kultur des Todes". Zur Enzyklika „Evangelium vitae" ... 579
– Gott, die Physik und die Moral ... 131
– Die Last moraltheologischer Lehrautorität ... 219
Fuchs, Ottmar: Johannes von Gott. Anmerkungen zu einer alternativen 500-Jahr-Feier ... 17
Funiok, Rüdiger: Spieler im Cyberspace ... 847
Furger, Franz: Verantwortung wahrnehmen für das gemeinsame Leben. Die Konsultation für ein Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage ... 37
Grom, Bernhard: Natur erleben. Zur Wiederentdeckung einer psychischen Ressource ... 533
– Rehabilitation und Kultur des sozialen Engagements ... 169
Habisch, André: Der kirchliche Konsultationsprozeß und das Ende des kalten Krieges ... 160
– Konkurrenz und Kirche? Zur Bestimmung eines schwierigen Verhältnisses ... 387
Haeffner, Gerd: Ein Amt zu lehren ... 233
– Geben, Nehmen, Danken ... 467
Hahnen, Peter: Zum Mythos der Rockoper „Jesus Christ Superstar" ... 488
Hämmerl, Alfons: Die Kirche und wiederverheiratete Geschiedene* ... 564

Häring, Bernhard: Die Wende zeichnet sich ab ... 291
Heimbach-Steins, Marianne: Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik des Konsultationsprozesses ... 604
Herberg, Josef: Religionsproduktive Tendenzen der Moderne* ... 424
Janssen, Hermann: Gemeinschaftserfahrung im weltanschaulichen Wandel ... 45
Kehl, Medard: Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland ... 147
Keller, Albert: Mensch und Natur ... 289
Knauer, Peter: Die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" und das Zölibatsgesetz ... 823
Koch, Kurt: Fundamentalismus. Eine elementare Gefahr für die Zukunft? ... 521
– Liturgie und Theater. Theologische Fragmente zu einem vernachlässigten Thema ... 3
Köhler, Oskar: Der Soziologe Peter Berger zur religiösen Situation* ... 569
– Struktural-konkreativ. Zur Philosophie Heinrich Rombachs* ... 281
Kremer, Jacob: Die Frauen in der Bibel und in der Kirche ... 377
– Jesu Wort zur Ehescheidung. Bibeltheologische Überlegungen zum Schreiben der Glaubenskongregation ... 89
Kurz, Paul Konrad: Wendezeit in der DDR. Romane von Günter Grass, Erich Loest und Volker Braun ... 833
– Wider die gefälschte Wirklichkeit. Gert Heidenreichs Roman „Die Nacht der Händler"* ... 567
Langenhorst, Annegret: Ernesto Cardenal ... 412
Leder, Gottfried: Verfassungsdebatte und Verfassungsreform. Versuch einer vorläufigen Bilanz ... 295
Lößl, Josef: Patrologie* ... 209
– Das Religiöse in der Dichtung Fernando Pessoas ... 701
Maier, Martin: Generalkongregation der Gesellschaft Jesu* ... 495
– Kontextuelle Sozialtheologie aus Indonesien* ... 714
Malek, Roman: China im „Religionsfieber"? Bemerkungen zu einem Phänomen ... 808
Meisenberg, Paul: Die Laienpredigt – immer noch ein Tabu? ... 691
Möhring-Hesse, Matthias: Durch Gottes Heil von Armut herausgefordert. Die Kirche und die Armut in Deutschland ... 180
Mühleisen, Hans-Otto: Grundrechte als gesellschaftliche Orientierung ... 189
Müller, Johannes: Weltfrauenkonferenz ... 577
– Weltsozialgipfel ... 145
Münk, Hans J.: Auf dem Weg zum perfekten Menschen? Ethische Urteilselemente aus Anlaß der ersten somatischen Gentherapieversuche am Menschen in Deutschland ... 625
– Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung. Anmerkungen zum Umweltgutachten 1994 ... 55
Muth, Ludwig: Abschied vom religiösen Buch? Zu einer neuen Allensbacher Studie ... 615
Neuner, Peter: Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation ... 363
Pottmeyer, Hermann J.: Das Evangelium der Freiheit und der freiheitliche, säkulare Staat ... 759
Puhl, Stephan: Unterdrückung von Christen in der Volksrepublik China* ... 353
Reiter, Johannes: Abtreibung im säkularen Staat. Moraltheologische Überlegungen zum neuen § 218 StGB ... 730
Rivinius, Karl Josef: Savonarola – ein Prophet an der Wende zur Neuzeit? ... 341
Römelt, Josef: Auf dem Weg zu einem neuen Arztbild? Knappheit ökonomischer Mittel und verantwortbare Verteilung der Ressourcen ... 261
Roth, Paul: Umbau der Denkmäler in der Sowjetunion und in Rußland* ... 856
Schäfer, Bernd: Katholische Kirche in der DDR* ... 212
– Verselbständigung ohne Zugewinn. DDR, katholische Kirche und Vatikan von 1965 bis 1972 ... 321
Schatz, Klaus: Der „Jesuitenstaat" in Südamerika* ... 640

Schavan, Annette: Kompetenz und Profil. Katholische Laienarbeit 30 Jahre nach dem Konzil ... 310
Schick, Eduard: Ein Jahrhundertereignis. Rückschau auf das Zweite Vatikanische Konzil nach dreißig Jahren ... 795
Schöndorf, Harald: Der Beginn der philosophischen Moderne in Frankreich und den Niederlanden* ... 498
Schwager, Raymund: Messianische Logik. Eine neue Dimension für das jüdisch-christliche Gespräch ... 545
Seibel, Wolfgang: Dreißig Jahre Zweites Vatikanum ... 793
– Eine Chance der Ökumene ... 505
– Ist Demokratie der Kirche wesensfremd? ... 721
– Ist Europa säkularisiert? ... 217
– Kirchenvolksbegehren ... 649
– Von der Toleranz zur Religionsfreiheit ... 73
Sievernich, Michael: Mission im Wandel. Historische Leistung und künftige Aufgabe ... 677
Siller, Hermann P.: Die Vernunft afrikanischer Lebensform* ... 67
Suchocka, Hanna: Moralische Opposition in Polen 1945–1989 ... 651
Sutor, Bernhard: Vom Recht auf Verteidigung zum Recht auf Intervention? Neue Fragen zur Friedensethik ... 117
Suttner, Ernst Christoph: Sind „aufrechte Russen" orthodox?* ... 421
– Warum getrennte Schwesterkirchen? ... 271
Wagner, Marion: Neues Frauenbild oder altes Frauenbild im neuen Gewand? Der Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen ... 768
Waldenfels, Hans: Pluralität der Religionen. Folgen für Mission und kirchliche Entwicklungsarbeit ... 593
Wallacher, Johannes: Landminen – Massenvernichtungswaffen in Zeitlupe. Ein Plädoyer für ein Totalverbot von Landminen ... 435
Weger, Karl-Heinz: Der Papst und die Ernennung von Bischöfen ... 433
Wollbold, Andreas: Ja zum Kind – aber wie? Eine Antwort der Pastoral auf Schwangerschaftskonflikte ... 458
Zulehner, Paul M.: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann* ... 639
– Wiederverheiratet ... 75

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Henry Fischer: Ein Christentag in Hamburg im Jahr 2000* ... 781
Franz Furger: Verantwortung wahrnehmen für das gemeinsame Leben. Die Konsultation für ein Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage ... 37
André Habisch: Der kirchliche Konsultationsprozeß und das Ende des kalten Krieges ... 160
– Konkurrenz und Kirche? Zur Bestimmung eines schwierigen Verhältnisses ... 387
Bernhard Häring: Die Wende zeichnet sich ab ... 291
Marianne Heimbach-Steins: Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik des Konsultationsprozesses ... 604
Hermann Janssen: Gemeinschaftserfahrung im weltanschaulichen Wandel ... 45
Medard Kehl: Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland ... 147
Peter Knauer: Die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" und das Zölibatsgesetz ... 823
Matthias Möhring-Hesse: Durch Gottes Heil von Armut herausgefordert. Die Kirche und die Armut in Deutschland ... 180
Annette Schavan: Kompetenz und Profil. Katholische Laienarbeit 30 Jahre nach dem Konzil ... 310
Eduard Schick: Ein Jahrhundertereignis. Rückschau auf das Zweite Vatikanische Konzil nach dreißig Jahren ... 795
Wolfgang Seibel: Dreißig Jahre Zweites Vatikanum ... 793
– Ist Demokratie der Kirche wesensfremd? ... 721
– Kirchenvolksbegehren ... 649
– Von der Toleranz zur Religionsfreiheit ... 73
Michael Sievernich: Mission im Wandel. Historische Leistung und künftige Aufgabe ... 677
Hans Waldenfels: Pluralität der Religionen. Folgen für Mission und kirchliche Entwicklungsarbeit ... 593
Karl-Heinz Weger: Der Papst und die Ernennung von Bischöfen ... 433
Paul M. Zulehner: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann* ... 639

II. THEOLOGIE

Teresa Berger: Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz. Oder: Die Historizität des Heilsgeschehens und die Inkulturation des Evangeliums ... 251
Eugen Biser: Ein Zeichen der Verständigung. Zum Problem des europäischen Atheismus ... 479
Stephan Ernst: Hoffnung auf ein neues Leben. Der Reinkarnationsglaube als Anfrage an die christliche Eschatologie ... 447
Gerd Haeffner: Ein Amt zu lehren ... 233
Josef Herberg: Religionsproduktive Tendenzen der Moderne* ... 424
Kurt Koch: Fundamentalismus. Eine elementare Gefahr für die Zukunft? ... 521
– Liturgie und Theater. Theologische Fragmente zu einem vernachlässigten Thema ... 3
Paul Meisenberg: Die Laienpredigt – immer noch ein Tabu? ... 691
Peter Neuner: Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation ... 363
Raymund Schwager: Messianische Logik. Eine neue Dimension für das jüdisch-christliche Gespräch ... 545
Hermann P. Siller: Die Vernunft afrikanischer Lebensform* ... 67

III. ÖKUMENE

Wolfgang Seibel: Eine Chance der Ökumene 505
Ernst Christoph Suttner: Sind „aufrechte Russen" orthodox?* 421
– Warum getrennte Schwesterkirchen? 271

IV. KIRCHENGESCHICHTE

Peter Ehlen: Ignatius von Loyola and Mary Ward* 140
Ottmar Fuchs: Johannes von Gott. Anmerkungen zu einer alternativen 500-Jahr-Feier 17
Josef Lößl: Patrologie* 209
Karl Josef Rivinius: Savonarola – ein Prophet an der Wende zur Neuzeit? 341
Klaus Schatz: Der „Jesuitenstaat" in Südamerika* 640

V. ETHIK

Josef Fuchs: Das „Evangelium vom Leben" und die „Kultur des Todes". Zur Enzyklika „Evangelium vitae" 579
– Gott, die Physik und die Moral 131
– Die Last moraltheologischer Lehrautorität 219
Hans J. Münk: Auf dem Weg zum perfekten Menschen? Ethische Urteilselemente aus Anlaß der ersten somatischen Gentherapieversuche am Menschen in Deutschland 625
Johannes Reiter: Abtreibung im säkularen Staat. Moraltheologische Überlegungen zum neuen § 218 StGB 730
Josef Römelt: Auf dem Weg zu einem neuen Arztbild? Knappheit ökonomischer Mittel und verantwortbare Verteilung der Ressourcen 261
Andreas Wollbold: Ja zum Kind – aber wie? Eine Antwort der Pastoral auf Schwangerschaftskonflikte 458

VI. PHILOSOPHIE

Friedrich Buchmayr: Max Picard und das „apokalyptische" Denken* 782
Gerd Haeffner: Geben, Nehmen, Danken 467
Oskar Köhler: Struktural-konkreativ. Zur Philosophie Heinrich Rombachs* 281
Harald Schöndorf: Der Beginn der philosophischen Moderne in Frankreich und den Niederlanden* 498

VII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Andreas Benk: Physik unterwegs zur Metaphysik? Theologische und philosophische Aspekte der modernen Physik 663
Roman Bleistein: Kathedralen der Freizeitgesellschaft. Folgen und Chancen des Wertewandels* 637
– Das Projekt „Eigenes Leben". Eine Auseinandersetzung mit der Individualisierung* 711
Günter Frank: Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wertung 333

Friedrich Georg Friedmann: Christen und Juden. Postskriptum zu einer Korrespondenz mit Karl Rahner 30
Bernhard Grom: Natur erleben. Zur Wiederentdeckung einer psychischen Ressource 533
– Rehabilitation und Kultur des sozialen Engagements 169
Albert Keller: Mensch und Natur 289
Oskar Köhler: Der Soziologe Peter Berger zur religiösen Situation* 569
Gottfried Leder: Verfassungsdebatte und Verfassungsreform. Versuch einer vorläufigen Bilanz .. 295
Hans-Otto Mühleisen: Grundrechte als gesellschaftliche Orientierung 189
Johannes Müller: Weltsozialgipfel 145
Hans J. Münk: Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung. Anmerkungen zum Umweltgutachten 1994 55
Hermann J. Pottmeyer: Das Evangelium der Freiheit und der freiheitliche, säkulare Staat 759
Wolfgang Seibel: Ist Europa säkularisiert? 217
Bernhard Sutor: Vom Recht auf Verteidigung zum Recht auf Intervention? Neue Fragen zur Friedensethik 117
Johannes Wallacher: Landminen – Massenvernichtungswaffen in Zeitlupe. Ein Plädoyer für ein Totalverbot von Landminen 435

VIII. FRAUEN

Jacob Kremer: Die Frauen in der Bibel und in der Kirche 377
Johannes Müller: Weltfrauenkonferenz 577
Marion Wagner: Neues Frauenbild oder altes Frauenbild im neuen Gewand? Der Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen 768

IX. EHE UND FAMILIE

Bénézet Bujo: Ehe als Bund und Prozeß in Afrika 507
Alfons Hämmerl: Die Kirche und wiederverheiratete Geschiedene* 564
Jacob Kremer: Jesu Wort zur Ehescheidung. Bibeltheologische Überlegungen zum Schreiben der Glaubenskongregation 89
Paul M. Zulehner: Wiederverheiratet 75

X. ZEITGESCHICHTE

Andreas Batlogg: Die Brüder Hugo und Karl Rahner* 278
Eugen Biser: Der unsichtbare Sonnenaufgang. Vom Sinn und Zweck des Kreuzes 723
Roman Bleistein: Alfred Delp und die soziale Frage. Reflexionen zur Aktualität des „Kreisauer Kreises" 106
– Rupert Mayer, der verstummte Prophet 745
Martin Maier: Generalkongregation der Gesellschaft Jesu* 495
– Kontextuelle Sozialtheologie aus Indonesien* 714
Roman Malek: China im „Religionsfieber"? Bemerkungen zu einem Phänomen 808
Stephan Puhl: Unterdrückung von Christen in der Volksrepublik China* 353
Paul Roth: Umbau der Denkmäler in der Sowjetunion und in Rußland* 856
Bernd Schäfer: Katholische Kirche in der DDR* 212

– Verselbständigung ohne Zugewinn. DDR, katholische Kirche und Vatikan von 1965 bis 1972. 321
Hanna Suchocka: Moralische Opposition in Polen 1945–1989 651

XI. JUGEND

Karl Bopp: Wozu kirchliche Jugendarbeit? Überlegungen zu einer lebensbezogenen Jugendarbeit 401
Hans Bertram: Zur Zukunft des Humanvermögens. Familien und Familienpolitik im geeinten Deutschland 555
Roman Bleistein: Jugend der neunziger Jahre 361
– Jugendpastoral und Jugendpolitik 1

XII. LITERATUR

Norbert Brieskorn: Ernst Jünger 201
Paul Konrad Kurz: Wendezeit in der DDR. Romane von Günter Grass, Erich Loest und Volker Braun 833
– Wider die gefälschte Wirklichkeit. Gert Heidenreichs Roman „Die Nacht der Händler" 567
Annegret Langenhorst: Ernesto Cardenal 412
Josef Lößl: Das Religiöse in der Dichtung Fernando Pessoas 701

XIII. MEDIEN

Rüdiger Funiok: Spieler im Cyberspace 847
Peter Hahnen: Zum Mythos der Rockoper „Jesus Christ Superstar" 488
Ludwig Muth: Abschied vom religiösen Buch? Zu einer neuen Allensbacher Studie 615

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Geschichte 215, 860
Gesellschaft 430, 862
Jugend und Kirche 574
Kirche 143, 285, 357, 717, 859
Kirche und Gesellschaft 789
Kirchengeschichte 647
Liturgie 502
Philosophie 429, 643
Psychologie 787
Religion und Kultur 646
Religionspädagogik 71, 573
Religiöse Erziehung 719, 785
Theologie 427, 718
Zeitgeschichte 70, 287, 501, 644, 788

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abtreibung 730
Afrika 45, 67, 507
Armut 180
Arztbild 261
Atheismus 479

Berger, Peter 569
Bischofsernennungen 433
Braun, Volker 833

Cardenal, Ernesto 412
China 353, 808
Cyberspace 847

DDR 321, 833
Delp, Alfred 106
Demokratie und Kirche 721
Dogmententwicklung 373

Ehe 507
Ehescheidung 75, 89
Empfängnisverhütung 220
„Evangelium vitae" 579

Familienpolitik 555
Frauen 377, 768
Freiheit 759
Friedensethik 117
Fundamentalismus 521

Geburtenkontrolle 220
Gemeinschaft 45
Gentherapie 625
Gesundheit 266
Grass, Günter 833
Grundrechte 189, 301

Heidenreich, Gert 567
Hellenisierung 363

Ignatius von Loyola 140
Individualisierung 711
Indonesien 714
Inkulturation 251, 363

Jesuiten 495
Jesuitenstaat 641
„Jesus Christ Superstar" 488
Johannes Paul II. 228, 579, 768
Johannes von Gott 17
Judentum 30, 545
Jugend 361
Jugendarbeit 1, 401
Jünger, Ernst 201

Katholikentage 781
Kirchenvolksbegehren 649
Konkurrenz 387
Krankheit 266
Kreisauer Kreis 106
Kreuz 723
Krieg 117

Laienarbeit 310
Laienpredigt 691
Landminen 435
Lehramt 233
Lehrautorität 219
Liturgie 3
Loest, Erich 833

Mayer, Rupert 745
Medizin 261
Messianismus 545
Minen 435
Mission 593, 677
Moderne 424

Natur 289
Natur erleben 533

Ökumene 505

Orthodoxie 421
Ostpolitik 324

Patrologie 209
Paul VI. 223
Pessoa, Fernando 701
Philosophiegeschichte 498
Physik 663
Picard, Max 782
Pius XI. 220
Pius XII. 221
Polen 651

Rahner, Hugo 278
Rahner, Karl 30, 278
Reinkarnation 447
Religionen 593
Religionsfreiheit 73
Religiöses Buch 615
Rombach, Heinrich 281
Rußland 421, 856

Savonarola 341
Säkularisierung 217, 333
Schismen 273
Schöpfung 131
Schwangerschaftsberatung 733
Schwangerschaftskonflikt 458
Schwesterkirchen 271
Sindima, Harvey J. 45
Solidarność 660
Soziales Engagement 169
Sozialtheologie 714
Sowjetunion 856

Toleranz 73

Umweltgutachten 1994 55

Verfassungsreform 295

Ward, Mary 140
Weltfrauenkonferenz 577
Weltsozialgipfel 145
Wertewandel 637
Wiederverheiratung 75, 564

Zölibat 823
Zweites Vatikanisches Konzil 793, 795

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Adam, Adolf: Ostern alle Jahre anders? 357
Adunka, Evelyn: Friedrich Heer. 788
Allegri, Renzo: Johannes XXIII. 143
Altaner, Berthold – Stuiber, Alfred: Patrologie. 209
Auer, Alfons: Geglücktes Altern. 862

Banawiratma, Johannes Bapista – Müller, Johanes: Kontextuelle Sozialtheologie. 716
Bartoszewski, Wladyslaw: Es lohnt sich, anständig zu sein. Hg. v. Reinhold Lehmann. 645
Bäumler, Christof – Bangert, Mechthild – Schwab, Ulrich: Kirche – Clique – Religion. 143
Beck, Ulrich – Vossenkuhl, Wilhelm – Ziegler, Ulf Erdmann: Eigenes Leben: Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. 711
Beck, Uwe: Kirche im Spiegel – Spiegel der Kirche. 431
Berger, Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums. 211
Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. 569
Bernauer, Ursula: Die schöne Dame von Lourdes. 646
Bleistein, Roman: Begegnung mit Alfred Delp. 106
Brandl, Ludwig: Widerspruch und Gehorsam. 501
Braun, Volker: Der Wendehals. 842
Brown, Peter: Macht und Rhetorik in der Spätantike. 860
Bujo, Bénézet: Die ethische Dimension der Gemeinschaft. 67

Cardenal, Ernesto: Teleskop in dunkler Nacht. 412
Cardenal, Ernesto: Wir sind Sternenstaub. 412
Cassidy, Sheila: Die Dunkelheit teilen. 863

Daiber, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne. 789
Drobner, Hubertus R.: Lehrbuch der Patrologie. 209

Ein Haus für junge Menschen. Hg. v. Bernd Börger u. Karin Kortmann. 575

Faatz, Martin: Vom Staatsschutz zum Gestapo-Terror. 788
Feifel, Erich: Religiöse Erziehung im Umbruch. Hg. v. Stephan Leimgruber und Michael Langer. 785
„Fir Glawen a Kultur". Die Jesuiten in Luxemburg (1594–1994). Hg. v. Josy Birsens. 859

Gaillot, Jacques: Ihr seid das Volk. 717
Gärtner, Heribert W.: Zwischen Management und Nächstenliebe. 359
Gibellini, Rosino: Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert. 718
Grass, Günter: Ein weites Feld. 833
Gruß, Heribert: Erzbischof Lorenz Jaeger als Kirchenführer im Dritten Reich. 644

Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. 140
Hartmann, Peter Claus: Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. 642
Hauth, Rüdiger: Die Mormonen. 864
Heidenreich, Gert: Die Nacht der Händler. 567
Hepp, Gerd: Wertewandel. 430
Höhn, Hans-Joachim: Gegen-Mythen. 424
Hole, Günter: Fanatismus. Der Drang zum Extrem und seine psychologischen Wurzeln. 787
Höllen, Martin: Loyale Distanz? Bd. I: 1945–1955. 214

Jugend, Religion und Modernisierung. Hg. v. Karl Gabriel u. Hans Hobelsberger. 575

Kamphaus, Franz: Auf den Punkt gebracht. 357
Kathedralen der Freizeitgesellschaft. Hg. v. Thomas-Morus-Akademie. 637
Kirche sein. Hg. v. Wilhelm Geerlings u. Max Seckler. 143
Krenz, Armin: Kinderfragen gehen tiefer. 719

Las Casas, Bartolomé de: Werkauswahl. Hg. v. Mariano Delgado. Bd. 1. 428
Laurien, Hanna-Renate: Abgeschrieben? 717
Leimgruber, Stephan: Interreligiöses Lernen. 786
Leugers, Antonia: Georg Angermaier 1913–1945. 70

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 2. 427
Leyh, Günther: Mit der Jugend von Gott sprechen. 785
Loest, Erich: Nikolaikirche. 839

Mette, Norbert: Religionspädagogik. 573
Mulier Papa. Hg. von Elisabeth Gössmann. 286
Müller, Max: Auseinandersetzung als Versöhnung. Hg. v. Wilhelm Vossenkuhl. 429
Müller, Petro: Sozialethik für ein neues Deutschland. 501

Neufeld, Karl H.: Die Brüder Rahner. 278
Nordhofen, Eckhard: Der Engel der Bestreitung. 286

Pahlke, Georg: Trotz Verbot nicht tot. Bd. 3. 574
Pérez Aguirre, Luis: Glaubwürdigkeit zurückgewinnen! 859
Die Philosophie der Antike. Band 4. Hg. v. Hellmut Flashar. 643
Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 2. Hg. v. Jean-Pierre Schobinger. 498

Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Hg. v. Walter Kerber. 790
Religion in der Schule? Hg. v. Reinhard Göllner und Bernd Trocholepczy. 786
Religiöser Pluralismus und interreligiöses Lernen. Hg. v. Johannes A. van der Ven, Hans-Georg Ziebertz. 71
Rombach, Heinrich: Phänomenologie des sozialen Lebens. 281
Rombach, Heinrich: Der Ursprung. 281

Schasching, Johannes: Zeitgerecht – zeitbedingt. 285
Schatz, Klaus: Vaticanum I 1869–1870. Bd. 3. 647
Schreiner, Klaus: Maria. 215
Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe. 70
Segesser, Philip Anton von: Briefwechsel. Hg. v. Victor Conzemius u. Mitarb. v. Susanne Köppendörfer. Bd. 6. 862
Stenger, Hermann M.: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann. 639
Sun, Johannes Hsiaochih: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? 427

Theologie und Freundschaft. Hg. v. Christian Gremmels und Wolfgang Huber. 215

Ueding, Gert: Klassische Rhetorik. 861

Vieira, António: Die Predigt des heiligen Antonius an die Fische. Mit e. Beitr. hg. v. Hugo Loetscher. 358

Wahrhaftig, Gott ist bei euch! Hg. v. Albert Gerhards u. a. 503
Wegmann, Hermann A. J.: Liturgie in der Geschichte des Christentums. 502
Werden unsere Kinder noch Christen sein? Hg. v. Karl Heinz Schmitt u. Jürgen Hoeren. 573
Widerstand in Europa. Hg. v. Michael Kißener, Harm-Hinrich Brandt, Wolfgang Altgeld. 644
Widl, Maria: Sehnsuchtsreligion. 646

Zander, Helmut: Reinkarnation und Christentum. 719
Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 7. Hg. v. Jürgen Aretz, Rudolf Morsey u. Anton Rauscher. 287
Zöller, Michael: Washington und Rom. 791

152,-

Jugendpastoral und Jugendpolitik

Wer sich zur kirchlichen Jugendarbeit vor 1950 zurücksehnt, hat dreierlei vergessen: Erstens die Professionalisierung kirchlicher Jugendarbeit seit 1960, die aus der Jugendarbeit ein drittes etabliertes Lebensfeld Jugendlicher neben Familie und Schule machte und viele qualifizierte Hauptamtliche an die Stelle von Jugendkaplänen setzte. Zweitens die mit der Studentenrevolte von 1968 einsetzende Politisierung der Gesellschaft, die sich dann im Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) niederschlug. Drittens das Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG, 1990), das in § 11 erstmals die Jugendarbeit, als Teil der Jugendhilfe, rechtlich absicherte und die Aufgaben der Jugendverbände als vom Staat förderungswürdig (§ 12) beschrieb. In diesem Gesetz wird gesagt: „Jungen Menschen sind die zur Förderung ihrer Entwicklung erforderlichen Angebote der Jugendarbeit zur Verfügung zu stellen. Sie sollen an den Interessen junger Menschen anknüpfen und von ihnen mitbestimmt und mitgestaltet werden, sie zur Selbstbestimmung befähigen und zu gesellschaftlicher Mitverantwortung und zu sozialem Engagement anregen und hinführen" (§ 11). Diese Formulierungen setzen auch für kirchliche Jugendarbeit gültige Maßstäbe.

Diese Tatsachen wären anzuerkennen, bevor man Strukturen in der kirchlichen Jugendarbeit zu ändern sucht. Mag es auch hinreichende Gründe für bischöflichen Unmut über das Verhalten bestimmter Jugendverbände, zumal deren Führungsspitzen, geben, gerade in der heutigen Zeit ist doppelte Behutsamkeit notwendig; denn reaktionäre Jugendgruppen stehen bereit, um die Träume von gestern – die bündische Jugend von 1930 oder die katechetischen Gruppen in der ehemaligen DDR – zu erfüllen und die Utopie von heute – „pflegeleichte" Jugendgruppen – zu verwirklichen. Hier ist Vorsicht geboten, nicht nur weil die Verstrickung mancher dieser Gruppen in eine religiöse Subkultur (Engelwerk) sie in diffuses Licht bringt, sondern weil sie auch die „Reform der Reform" der Liturgie und die Zurücknahme der „Königsteiner Erklärung" (1968) auf ihre Fahnen geschrieben haben. Daß diese reaktionären Gruppen sichtbare Unterstützung aus dem Vatikan erhalten, macht sie deshalb nicht besser und beweist nur wieder einmal, daß man in manchen Kreisen Roms die Destruktion des Zweiten Vatikanischen Konzils betreibt. Wer sich für den in unserem Jahrhundert wichtigen Impuls des Zweiten Vatikanums entschieden hat, kann solche Jugendgruppen nicht wollen. (Daß sie offensichtlich auch hinter den Zielvorstellungen des KJHG zurückbleiben, sei nur am Rand angemerkt.)

Die geplante Trennung zwischen Arbeitsstelle Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz und dem BDKJ, und vermutlich in Folge: die Trennung zwi-

schen bischöflichen Jugendämtern und den Jugendverbänden arbeitet ferner einer Trennung zwischen Jugendpastoral und Jugendpolitik in die Hände und erinnert an das Modell der bischöflichen Jugendämter von 1935, die gegründet wurden, als das nationalsozialistische Verbot der Jugendverbände die kirchlichen Jugendgruppen in die Sakristeien trieb. Das damalige Gebot des Überlebens kann in einer freien demokratischen Gesellschaft und in einer Kirche, die sich auf die Welt eingelassen hat, kein kluger Ratschlag sein. Man kann nicht die Politikverdrossenheit Jugendlicher beklagen und ihnen das Aufbegehren verübeln; man kann nicht den mündigen Christen wollen und ihm die fraglose Unterwerfung zumuten; man kann nicht lauthals vom Dialog reden und auf beiden Seiten – bei Bischöfen und bei Vorständen von Jugendverbänden – nur die Unfähigkeit zum Dialog unter Beweis stellen.

Wer über die Jugendverbände beunruhigt ist, kann nicht ihnen allein die religiöse Gesamtsituation anlasten, sondern muß ebenso die nicht mehr vorhandenen „katholischen Familien" wie die oft noch nicht vorhandenen offenen katholischen Pfarrgemeinden in den Blick nehmen. Die Konflikte zwischen den Bischöfen und den Jugendlichen sind zudem nicht durch jugendliche Spezialitäten verursacht. Was Jugendliche – gewiß zuweilen stürmisch – auf die Tagesordnung der Kirche Deutschlands setzen, sind nur die Probleme aller Katholiken: die Demokratisierung, die Stellung der Frau, die Einschätzung der Sexualität. Warum dürfen Jugendliche nicht etwas Unruhe stiften, zumal wenn die Option für Harmonie jede Veränderungsbereitschaft und Beweglichkeit verhindert?

Alle diese Einsichten legen nahe, den gerade auch von eher konservativen Kräften gewählten Zeitpunkt des Konflikts und die damit sich verschärfende Polarisierung kritisch zu hinterfragen. Unbestritten ist: Es geht heute in der kirchlichen Jugendarbeit um eine neue Balance von Mystik und Politik, von Einführung in den Glauben (Katechese) und Engagement in der Gesellschaft (Diakonie). Doch es darf nicht vergessen werden: Auch die von den Jugendverbänden – nicht von den bischöflichen Ordinariaten – verantwortete deutsche Jugendpolitik auf der Ebene des Bundes, der Länder und der Landkreise ist Diakonie im Vollsinn des Wortes. Sie vollzieht einen selbstlosen Dienst an der Jugend Deutschlands, wer immer das am Ende dann sein mag. Mit dem Rückzug in die Gettos der Vergangenheit läßt sich die notwendige Balance nicht finden, sondern allein in der Reflexion auf die Herausforderung einer „Inkulturation" des Glaubens in die heutige Jugendkultur, selbst wenn diese mehr Fragen stellt als beantwortet. Der Begriff „Inkulturation" weist darauf hin, daß es sich bei der kirchlichen Jugendarbeit um eine zutiefst missionarische Aufgabe handelt. Mission der Kirche lebte immer von einem menschenfreundlichen, grenzenlosen Wohlwollen, nicht von ausgrenzenden Anordnungen. Eine Kirche, die nicht zu einer „jugendfreien Kirche" werden will, wird sich immer wieder den Blick in den Spiegel der jungen Generation leisten müssen.

Roman Bleistein SJ

Kurt Koch

Liturgie und Theater

Theologische Fragmente zu einem vernachlässigten Thema

„Gott ist ein schlechtes Stilprinzip." Dieses bekannte Diktum von Gottfried Benn, das in seinen autobiographischen Schriften aufscheint[1], ist dazu geeignet, hinter das auf den ersten Blick problemlose „und" in der Titelformulierung „Liturgie und Theater"[2] ein dickes Fragezeichen zu setzen, und zwar von der Kunst her, die offensichtlich infiziert ist von der elementaren Angst vor der stilverderbenden Potenz der Religion. Fragezeichen werden aber auch vom christlichen Glauben her hinter die Verknüpfung von Liturgie und Theater gesetzt, und zwar gerade deshalb, weil im Mittelpunkt der christlichen Liturgie Gott selbst steht, der angeblich ein schlechtes Stilprinzip sein soll.

Zwar haben maßgebliche Protagonisten der liturgischen Erneuerung wie Romano Guardini die Spieldimension der christlichen Liturgie herausgearbeitet. Der große Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar hat im Rahmen seines theologischen Triptychons – der Theologischen Ästhetik, der Theodramatik und der Theologik – die Soteriologie ganz von der großen Tradition des abendländlichen Theaters her konzipiert und konsequent als Theodrama entfaltet[3]. In seiner Nachfolge hat der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager eine dramatische Erlösungslehre entwickelt und daraus Konsequenzen gezogen für die Entfaltung der Dramatik des christlichen Lebens überhaupt[4]. Und selbst evangelische Theologen wie Wolfhart Pannenberg haben darauf aufmerksam gemacht, daß auf der einen Seite die Beziehung zum Kult als ein „inneres Moment an der Struktur menschlichen Spielens" überhaupt aufgewiesen werden kann, daß auf der anderen Seite das darstellende Spiel, in dem die symbolisierte Wirklichkeit gegenwärtig werden soll, „seine dichteste Gestalt im Kultus gefunden" hat, „der die mythische Ordnung des Kosmos zur Darstellung bringt", und daß somit erst vom kultischen Ursprung her „die Faszination von Theater und Konzert voll verständlich" wird, allerdings auch „die dabei mitschwingenden Zweideutigkeiten ihres Mißbrauchs als ästhetischer Religionsersatz" in den Blick kommen[5].

Trotzdem haben sich diese verdienst- und verheißungsvollen Ansätze im durchschnittlichen Bewußtsein in der katholischen Kirche der Gegenwart nicht ganz durchsetzen können. Ablesbar ist dies vor allem daran, daß auch heute noch die Aussage über einen Liturgen, er habe „Theater gespielt", gerade nicht ein Lob impliziert, sondern eher als despektierliches Urteil gemeint ist. Wenn somit die

Kunst Angst vor der stilverderbenden Kraft des Glaubens hat und der Glaube Gott nicht für theaterwürdig hält, kann das Verhältnis zwischen Liturgie und Theater eigentlich nur ein Unverhältnis sein und können zwischen beiden Wirklichkeiten nur Berührungsängste den Ton angeben.

Doch dieser Schein trügt, wie weit verbreitet er auch heute noch sein mag. Versteht man nämlich unter der christlichen Liturgie sowohl die im Heute vergegenwärtigende Darstellung des Heilsgeschehens in der Vergangenheit als auch die in der Gegenwart sich vollziehende Antizipation der Heilsvollendung in der Zukunft, dann hat christliche Liturgie sehr viel mit dem Theater zu tun. Von dieser grundlegenden Definition soll im folgenden ausgegangen werden. Dann wird sich in der Tat zeigen können, daß es sich lohnt, die christliche Liturgie vom Theater her zu überdenken und die Liturgie theaterförmiger zu gestalten.

Liturgisches oder absurdes Theater?

Bereits ein kurzer Blick in die Geschichte zeigt, daß die christliche Liturgie nicht nur viel mit dem Theater zu tun hat, sondern geradezu dem Theater einiges abgeschaut hat. In ihrem wahren Kern ist sie nämlich immer eine Aufführung eines ganz besonderen Stücks gewesen. Bevor darüber genauer nachgedacht werden kann, drängt sich freilich zunächst die Feststellung auf, daß theatralische Darstellungen gerade dann im Mittelpunkt standen, als die offizielle Kirche die Theaterwürdigkeit der Liturgie bezweifelte. Sprechende Beispiele für diesen negativen Befund sind jene Bräuche, die sich historisch um das Ostergelächter, den „risus paschalis" gerankt haben, die sich in den Ländern des deutschen Sprachgebiets jahrhundertelang halten konnten und die man erschließen kann aus den energischen Stellungnahmen beispielsweise des Basler Reformators Oecolampad und des Humanisten Erasmus von Rotterdam, die gegen den Brauch des Risus paschalis polemisiert haben, freilich mit wenig Erfolg. Daraus ergibt sich die historisch unbestreitbare Tatsache, daß in früheren Jahrhunderten Prediger und selbst Liturgen an Ostern die Menschen in der Kirche dadurch zum Lachen zu bringen versuchten, daß sie entweder anstößige Witze erzählten oder andere komische Einlagen boten bis dahin, daß sie sogar die Onanie – theatralisch! – simulierten. Aufschlußreich ist dabei das Argument, mit dem die Experten des Ostergelächters diesen Brauch gegenüber ihren Polemikern verteidigt haben, er sei nämlich unbedingt nötig, weil die Leute an Ostern sonst gar nicht in die Kirche kämen: ein vielleicht auch heute geschichtlich abgestützter Trost.

Daß es solche theatralische Exzesse, die das Urfest der Christen mit sexueller Lust in Verbindung brachten, während der Osterliturgie in der Tat gegeben hat, steht außer Zweifel. Es macht aber das besondere Verdienst der italienischen Anthropologin und Theologin Maria Caterina Jacobelli aus, daß sie diesem Oster-

lachen auf den Grund gegangen ist. Sie erblickt nämlich in diesem lange lebenden Brauch nicht bloß ein zeitbedingtes und in sich selbständiges Phänomen. Sie nimmt darin vielmehr die „vox populi" und den „sensus fidelium" wahr, „die die Wahrheit erfassen und bewahren": „Sie tun es so, wie sie es verstehen, mit Schattenzonen, auf ihre Art, nämlich oft auf importierte Weise oder direkt auf obszöne Art. Aber in dieser Praxis ist die Wahrheit erhalten, wenn sie in der Lehre keinen Platz findet." Diese vergessene Wahrheit, die hinter dem auf den ersten Blick schockierenden äußeren Anschein des Osterlachens ausfindig zu machen ist, liegt nach Jacobelli im „theologischen Fundament der sexuellen Lust". Indem Jacobelli nämlich den elementaren Verbindungen zwischen Lust, Lachen, Leben und der Liebe Gottes nachdenkt, plädiert sie für eine neue Theologie und Ethik der menschlichen Lust, die in den Spitzensatz ausmündet, „daß die sexuelle Lust etwas Sakrales ist und eine hervorragende Möglichkeit sein kann, etwas vom unendlichen Gott zu begreifen" [6].

Die Tradition des Ostergelächters ist ein hervorragendes Beispiel dafür, welche dekadenten Theaterformen die Liturgie annehmen kann, wenn die Theaterdimension der Liturgie selbst nicht mehr wahrgenommen wird. Und umgekehrt ist darin für heute die Lektion enthalten, daß sich der christliche Glaube und die irdische Freude an der Lust genauso verhalten und vertragen wie Liturgie und Theater. Es gibt jedenfalls zu denken, daß kein Geringerer als Kardinal Joseph Ratzinger unter Verweis auf die Tradition des Ostergelächters die Osterfreude als durchaus mit dem menschlichen Lachen kompatibel betrachtet:

„Zur barocken Liturgie gehörte einst der Risus paschalis, das österliche Lachen. Die Osterpredigt mußte eine Geschichte enthalten, die zum Lachen reizte, so daß die Kirche von fröhlichem Gelächter widerhallte. Das mag eine etwas oberflächliche und vordergründige Form christlicher Freude sein. Aber ist es nicht eigentlich doch etwas sehr Schönes und Angemessenes, daß Lachen zum liturgischen Symbol geworden war?" [7]

Das Kirchenjahr als mystische Widerspiegelung des Kreislaufs Jesu Christi

Stellt man diese historischen Erscheinungen in der Stoßrichtung Ratzingers von ihrem pervertierten Kopf wieder auf die richtigen Beine, dann ergibt sich von selbst die Konsequenz, daß christliche Liturgie eine vergegenwärtigende Darstellung des vergangenen Heilsgeschehens und in diesem präzisen Sinn Theater ist. Dies gilt freilich zunächst und in besonderer Weise von der liturgischen Ur-Institution des Kirchenjahrs selbst, in dem jener dramatische Kreislauf des Christusereignisses jedes Jahr neu gefeiert wird, den das Johannesevangelium treffend artikuliert, wenn es den johanneischen Christus sprechen läßt: „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater" (Joh 16, 28). Gemäß diesen Worten spielt sich das Drama des christli-

chen Heils in einer elementaren Kreisbewegung ab: Ausgang vom Vater, Eingang in die Welt und Rückgang zum Vater. Indem die christliche Glaubensgemeinschaft diesen Kreislauf des Christusereignisses jedes Jahr neu liturgisch aufführt, präsentiert sich das Kirchenjahr als „mystische Widerspiegelung des Kreislaufs des Herrn“ [8]. Deshalb wäre es auch adäquater, statt vom Kirchenjahr vom „Jahr des Herrn“ oder vom „Jahr des Heils“ zu reden, wie dies bereits Petrus Chrysologus im fünften Jahrhundert getan hat, während der Begriff „Kirchenjahr“ erst am Ende des 16. Jahrhunderts aufgekommen ist, und zwar zunächst bei den evangelischen Christen.

Wie sehr das Kirchenjahr zu verstehen ist als repräsentierende Darstellung des Heilsdramas selbst im Kreislauf des gegenwärtigen Glaubens, läßt sich durch einen kurzen Blick in die geschichtliche Entstehung des Kirchenjahrs verdeutlichen. Den Grundstock, der bis in die apostolischen Ursprünge selbst zurückreicht, bildete die Feier des Sonntags als Gedächtnis des Todes und der Auferwekkung Jesu Christi [9]. Daran hat Papst Paul VI. mit Recht erinnert, wenn er in seiner Erklärung zur Neuordnung des Kirchenjahrs 1969 betonte, es komme alles darauf an, dem Sonntag „seine ursprüngliche Würde zurückzugeben und ihn für alle zum eigentlichen und vornehmsten Festtag, zum Urfeiertag werden zu lassen“. Da in der christlichen Tradition der Sonntag auch als Auferstehungstag bezeichnet wurde, ist er genauerhin zu verstehen als das kleine Ostern, das allwöchentlich gefeiert wird. Von daher versteht es sich leicht, daß historisch sehr bald darauf die Einführung des Osterfestes als eines besonders hervorgehobenen Herrentags einmal im Jahr folgte. Um das Jahr 200 weitete sich dieses Urfest von Ostern zunächst nach vorne aus in die 50tägige Osterzeit, deren Krönung Pfingsten, das Fest der Geistsendung ist. Als Parallele zu dieser österlichen Nachfeier kam vom dritten Jahrhundert an die österliche Vorbereitungszeit hinzu, die Fastenzeit als Nachvollzug des 40tägigen Fastens Jesu in der Wüste. Nachdem bereits im vierten Jahrhundert die Osterfeier in die heiligen drei Tage der Kreuzigung, der Grablegung und der Auferstehung aufgegliedert wurde, traten im Zug dieser Ausdifferenzierung auch Christi Himmelfahrt und Pfingsten als eigene Festtage hervor. Während bis zum dritten Jahrhundert die Feier des Ostergeheimnisses auch dasjenige der Menschwerdung einschloß, wurde dieses fortan eigens gefeiert an Epiphanie und Weihnachten, das in der Mitte des dritten Jahrhunderts im Westen aufkam und einen österlichen Charakter trug. Und ähnlich wie bei Ostern wurde im fünften Jahrhundert auch Weihnachten eine Vorbereitungszeit vorgegliedert, nämlich der Advent.

In dieser historischen Entwicklung wird nicht nur die Grundstruktur des Kirchenjahrs deutlich, sondern kommt auch die Gewichtung der einzelnen Feste zum Ausdruck: Im dominierenden Mittelpunkt steht Ostern, und zwar so sehr, daß an jedem Fest die österliche Grundmelodie des Heilsdramas gegenwärtig wird. So begegnen wir an Weihnachten dem österlich verherrlichten Christus als

dem in Betlehem als Kind Geborenen, am Karfreitag dem Auferweckten auf der dunklen Folie seines Todesleidens und an Pfingsten dem Erhöhten als dem zu seiner Gemeinde in der Gestalt und Kraft des Geistes Wiedergekommenen. Insofern stets das ganze Erlösungsdrama gegenwärtig ist, bekommt von diesem österlichen Brennpunkt her das Kirchenjahr seine fundamentale Einheit. Da man sich diesem Geheimnis aber nur von verschiedenen Seiten her anzunähern vermag, lebt das Kirchenjahr von einer herrlichen Vielfalt der Feste. Von daher ist das Kirchenjahr zu verstehen als die in verschiedene Feste ausgegliederte und theatralisch inszenierte Großfeier des einen in Christus Wirklichkeit gewordenen Erlösungsdramas, weshalb Abt Ildefons Herwegen mit Recht stets zu betonen pflegte, daß der Herr das Jahr selbst ist: „Christus annus est."

Epikletische Repräsentation des Heilsdramas in der Liturgie

Was vom Kirchenjahr gilt, trifft freilich auch auf die Liturgie der Kirche zu. Sie ist die vergegenwärtigende Darstellung des Heilsdramas in der jeweiligen Zeit. Sie hat deshalb notwendigerweise einen theatralischen Charakter, der besonders sinnenfällig wird an der Palmprozession am Palmsonntag oder bei der Fußwaschung am Gründonnerstag. Aber gerade die Eucharistiefeier als Mittel- und Höhepunkt der christlichen Liturgie ist vom Theater her zu verstehen, allerdings mit dem Unterschied, daß das Verhältnis zwischen dem damaligen Heilsgeschehen und seiner heutigen Vergegenwärtigung im Kult gerade keine vollkommene Gleichheit ist. Denn die grausame Hinrichtung am Kreuz wird in der Eucharistie auf unblutige Weise dargestellt. Damit ist eine dreifache Implikation verbunden, die der Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl treffend als „Abstraktion, Reduktion und Ästhetisierung" namhaft gemacht hat[10]. In der Tat abstrahiert die Liturgie erstens vom realen Ereignis. Sie reduziert zweitens das historische Heilsdrama auf einfache symbolische Handlungen wie die Trennung der Lebenszeichen von Fleisch und Blut in den Gestalten von Brot und Wein oder das Brotbrechen oder auch die Leerheit und das Schweigen an den Kartagen. Und die Liturgie ästhetisiert drittens das Faktum des Todes Jesu am Kreuz, indem es der schrecklichen Form, in der es damals stattgefunden hat, entkleidet wird, und zwar nicht nur, weil es in das Licht der Auferweckung gerückt ist, sondern weil es in der milderen Zeichensprache der Liturgie gegenwärtig wird.

Trotz dieses dreifachen Prozesses der Abstraktion, Reduktion und Ästhetisierung ist aber auch und gerade die Eucharistie vergegenwärtigende Darstellung des Heilsdramas und insofern Theater. Dies beginnt man freilich erst zu verstehen, wenn man auf den entscheidenden Grund blickt, der zur repräsentierenden Darstellung des Heilsdramas im Theater der Liturgie geradezu gezwungen hat. Die Notwendigkeit der kultischen Darstellung des Heilsdramas ergibt sich näm-

lich letztlich aus nichts anderem als aus dem christlichen Glauben an die universale Relevanz des Heilsdramas selbst. Soll nämlich das einmalige Heilsereignis zu allen Zeiten allen Menschen zugänglich sein können, muß es notwendigerweise vergegenwärtigt werden.

Versteht man die Liturgie der Kirche als vergegenwärtigende Darstellung des vergangenen Heilsdramas und insofern als Theater, vermag auch neues Licht auf traditionelle liturgiedogmatische Schlüsselbegriffe zu fallen, die heute entweder in Vergessenheit geraten oder ganz obsolet geworden sind. Zu denken ist dabei vor allem an die Kategorie der Repraesentatio Christi oder an den Gedanken, daß der Liturge „in persona Christi" handelt. Beide Begriffe stoßen in der heutigen Zeit, in der die Subjektivitätszelebration etwelcher Gottesdienstvorsteher auch Eingang gefunden hat in die Liturgie der Kirche[11], weithin auf Unverständnis. Doch gerade der Begriff der Person weist ja die engsten Verknüpfungen zwischen der Welt der Liturgie und der Welt des Theaters auf, insofern er geradezu der Welt des Theaters entstammt. Denn „Person" bezeichnet im antiken Theater die Rolle, die der Schauspieler zu übernehmen und darzustellen hat. In diesem theaterhistorischen Sinne aber handelt der Liturge in persona Christi. Er spielt nämlich in der Liturgie – freilich wiederum abstrahiert, reduziert und ästhetisiert – die Rolle Jesu Christi selbst. Wie es deshalb im Theater entscheidend wichtig ist, daß der Schauspieler seine eigene Person zurücknimmt oder besser voll und ganz einbringt in jene Rollenperson, die er zu spielen hat, so kommt auch in der Liturgie alles darauf an, daß nicht die Person des Liturgen im Mittelpunkt steht, sondern die Person Jesu Christi selbst. Der Liturge muß deshalb ganz und gar transparent sein für die Person Jesu Christi, die in der Liturgie das eigentlich handelnde Subjekt ist und die vom Liturgen repräsentiert wird.

Da im Liturgen folglich die Person Jesu Christi ganz durchklingen (per-sonare) können soll, versteht es sich von selbst, daß die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes, sowohl auf die Gemeinde als auch auf die eucharistischen Gaben, eine Fundamentalkategorie einer vom Theater her konturierten Liturgik sein muß. Denn die Epiklese macht sinnenfällig, daß die Liturgie nicht in die Verfügung der Kirche oder gar des Klerus gestellt ist und daß es folglich nicht der Liturge ist, der Christus gleichsam auf den Altar „zaubert", daß vielmehr die Eucharistie selbst ein ebenso demütiges wie wirkmächtiges Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes ist, und zwar so sehr, daß Eucharistie und Epiklese geradezu miteinander identisch sind[12]. Was der evangelische Tübinger Theologe Eberhard Jüngel von der Sendung der Kirche als ganzer sagt, gilt deshalb erst recht von der christlichen Liturgie als Kristallisationskern der Kirche:

„Die evangelischen Kirchen beanspruchen genau das zu sein, was alle christlichen Gemeinschaften zu sein berufen und bestimmt sind, nämlich die ganz und gar menschliche und also irdische Darstellung Jesu Christi und des in ihm offenbaren Gottes: eine Darstellung, die aber nur dann gelingt, wenn sie nicht zur Selbstdarstellung mißrät."[13]

Liturgische Gemeinschaft aller Schauspieler

Wiewohl es in der christlichen Liturgie nicht um die Selbstdarstellung der Kirche geht, sondern um die Darstellung Jesu Christi, so ist doch die Kirche dasjenige Subjekt, das den Gottesdienst feiert. Deshalb kann und soll die Kirche in der Liturgie durchaus auch zur Darstellung kommen, und zwar die Kirche im unlösbaren Zusammenspiel zwischen dem gemeinsamen und dem besonderen Priestertum. Christliche Liturgie ist jedenfalls nie bloß das Werk des Liturgen, der beispielsweise „seine Messe liest" und dem das Volk Gottes betrachtend beiwohnt. Dies war sie freilich über Jahrhunderte hin, und zwar seit jener Zeit, als der ursprüngliche Gemeindegottesdienst immer mehr den verkümmerten Charakter einer Privatmesse des Klerus annahm – bis dahin, daß selbst der „Gemeinde"-Gottesdienst zur Privatmesse eines einzelnen Zelebranten am Altar verkümmerte, der die Gläubigen bloß noch mehr oder weniger stumm beiwohnten. Die Liturgie ist vielmehr die Feier der ganzen Kirche, wobei die Kirche alle Gläubigen umfaßt, unbeschadet der Tatsache, daß unter ihnen einige als Diakone, Presbyter und Episkopen ein besonderes kirchliches Amt ausüben. Im Theater der christlichen Liturgie sind alle Teilnehmer Subjekte der Liturgie und deshalb Schauspieler.

Die christliche Liturgie hat deshalb ihr Vorbild keineswegs im traditionellen Theater, das zwischen Bühne und Zuschauerraum unterscheidet, auch wenn die Architektur selbst vieler moderner Kirchen genau dies noch immer insinuiert. Der Oratorianertheologe Louis Bouyer hat jedenfalls mit Recht die Frage gestellt, ob mit der architektonischen Gestaltung des Kirchenraums dahingehend, daß der Liturge (zusammen mit dem Ministerium) an einem dem Volk zugewendeten Altar auf der einen Seite und das Volk auf der anderen Seite zu stehen kommt, nicht der verhängnisvolle „Prozeß der Klerikalisierung und Monastifizierung" weitergeführt wird, der im Mittelalter mit der Ansicht begründet wurde, der Klerus feiere die Liturgie für die Gläubigen, ja geradezu an ihrer Stelle, nicht hingegen mit ihnen zusammen. Denn diese bis heute dominante architektonische Gestaltung bewirke genau das Gegenteil eines Gemeinschaftsmahls: „Statt die am Altar Versammelten zu vereinen, betont dieses Gegenüber die Trennung und den Gegensatz zwischen Klerus und Laien, der Altar selbst wird zur ungeheuerlichen Barriere zwischen zwei Kasten der Christenheit." Dieses Gegenüber, das ausgerechnet durch den Altar markiert wird, der gleichsam als „moderner Lettner" funktioniert, aber wird nach dem Urteil Bouyers keineswegs eine lebendigere Teilnahme aller bewirken, „sondern das höchst unheilvolle Vermächtnis des Mittelalters noch verstärken: die falsche Idee, Liturgie sei etwas vom Klerus, als einer Zunft bevorzugter Spezialisten, zum Wohl der übrigen zu Vollziehendes und nicht etwas, das mit den Gläubigen zusammen geschehen muß, wobei der Klerus diesen bei der gemeinsamen Feier nur voranschreitet." [14]

Tiefer gesehen aber gleicht die christliche Liturgie vielmehr dem modernen

Theater, bei dem der profane Lettner zwischen Bühne und Zuschauerraum zumindest durchlässig geworden ist. Dieses Liturgieverständnis hat jedenfalls das Zweite Vatikanische Konzil intendiert, wenn seine Liturgiekonstitution an nicht weniger als an sechzehn Stellen von der vollen, bewußten und aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie spricht[15]. Nimmt man dieses „säkulare Ereignis", wie der Liturgiewissenschaftler Emil Lengeling die Verabschiedung der Liturgiekonstitution am 4. Dezember 1963 eingeschätzt hat, wirklich ernst und soll deshalb die Liturgie als Werk und „Theater" des ganzen Volkes Gottes wiederentdeckt werden, dann drängen sich zumindest drei Vordringlichkeiten auf:

1. An erster Stelle müssen alle jene liturgischen Laiendienste – Akolythen, Lektoren, Kantoren, Kommentatoren, Vorbeter und Kommunionhelfer – wiederentdeckt und in der liturgischen Praxis bewährt werden, die im Motuproprio „Ministeria quaedam" Papst Pauls VI. aus dem Jahr 1972 vorgesehen sind[16]. Während allerdings Lektoren und Kommunionhelfer im großen Durchschnitt der Gemeinden eine selbstverständliche Präsenz erreicht haben, braucht es nach wie vor weithin Nachhilfeunterricht bei der Einschätzung des Kirchenchors, der einen liturgischen Dienst ausübt[17], sowie bei der Einführung des liturgischen Dienstes des Kantors, der heute noch weithin von den Priestern – auf eine modern-klerikale Art und Weise – monopolisiert wird, mit der Konsequenz, daß eine Gemeinde, die einen Priester hat, der gut singen kann, vom Liturgen ständig besungen wird, während eine Gemeinde, die einen des Gesangs unkundigen Priester hat, zur gesanglichen Abstinenz verurteilt wird. Es wäre für das theatralisch-liturgische Zusammenspiel zwischen dem gemeinsamen und dem besonderen Priestertum schon viel gewonnen, wenn alle vom Meßbuch vorgesehenen liturgischen Dienste eine selbstverständlichere Praxis in den Gemeinden hätten.

2. Es mehren sich heute freilich die Stimmen, die in diesen sogenannten liturgischen Laiendiensten eine unberechtigte Klerikalisierung der Laien erblicken. Dies gilt vor allem dann, wenn sich die Laien bei der Ausübung ihrer liturgischen Dienste im Chorraum aufhalten und dabei ein liturgisches Gewand tragen. Ohne es freilich zu merken, verraten diese kritischen Stimmen mit dem Vorwurf der Klerikalisierung der Laien, wie wenig sie die Lektionen der Liturgie- und Kirchenreform des Zweiten Vatikanischen Konzils gelernt haben. Versucht man nämlich genau dies, wird deutlich, daß Laien, die einen liturgischen Dienst erfüllen und sich deshalb während der ganzen Liturgie im Chorraum aufhalten, keineswegs „Pfarrer spielen"; dies wäre in der Tat ein schlechtes und anachronistisches Theater! Sie repräsentieren vielmehr das ganze Volk Gottes und bringen damit sinnenfällig zum Ausdruck, daß die Eucharistie die liturgische Feier der ganzen Gemeinde ist und nicht bloß des zelebrierenden Priesters. Und wenn diese Laien zudem im Chorraum ein liturgisches Gewand – beispielsweise eine weiße Albe oder Tunika – tragen, dann hat dieses liturgisch-theatralische Zeichen mit einer Klerikalisierung bestimmter Laien gar nichts zu tun. Ganz im Gegen-

teil! Da der Dienst der Laien in der Liturgie auf dem in Taufe und Firmung begründeten gemeinsamen Priestertum aufruht, symbolisiert das Tragen eines liturgischen Gewands die Taufwürde aller. Die weiße Albe ist ohnehin keine spezifisch amtspriesterliche Gewandung, sondern sie erinnert an das „Taufkleid" des Christen, das seinerseits in Erinnerung ruft, daß es in der christlichen Taufe fundamental darum geht, „Christus selbst als Gewand" anzulegen (Gal 3, 24).

Wenn deshalb Laien und Priester die Albe, das liturgische Symbol ihrer Taufwürde, gemeinsam tragen, erinnern die Laien zugleich die Amtsträger daran, daß auch ihr Amt auf der allen Getauften und Gefirmten gemeinsamen Würde aufruht und daß das Amt folglich – mit dem verstorbenen Luzerner Dogmatiker Alois Müller gesprochen – „ein aus dem Stamm Kirche herauswachsender, nicht auf ihn aufgepfropfter Schoß" ist[18]. Denn das Tragen von Stola und Meßgewand als den spezifisch amtspriesterlichen Gewändern macht überhaupt nur Sinn, wenn sie auf der Albe als dem liturgischen Zeichen des gemeinsamen Priestertums und als dem Priester wie Laien gemeinsamen Taufkleid aufruhen. Das liturgische Gewand der Laien vermag somit die Bedeutung der amtspriesterlichen Gewänder allererst einsichtig zu machen. In diesem liturgischen Zusammenspiel kommt sowohl die fundamentale Einheit als auch der dienstliche Unterschied zwischen Laien und Amtsträgern zu sichtbarem Ausdruck.

3. Die sogenannte „Kleiderfrage" kristallisiert sich somit als unendlich mehr heraus denn als eine belanglose Randfrage der Liturgiedogmatik. Dieses Urteil wird jeder unterschreiben, der vom Theater eine Ahnung hat und deshalb weiß, welche bedeutende Rolle die Kleider auf der Theaterbühne spielen. Denn Kleider machen nicht nur Leute, sondern sie verraten in der Kirche auch, welches Liturgieverständnis damit zum Ausdruck gebracht wird. Dies gilt freilich drittens nicht nur für die Laien, sondern auch und gerade für die Liturgen. Von daher muß man es beispielsweise als gefährliche Entgleisungen und Dementierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils überhaupt beurteilen, wenn hohe kirchliche Würdenträger mit den von ihnen gewählten liturgischen Gewändern dokumentieren, daß sie die vom Konzil durchgeführte Liturgiereform offensichtlich nicht akzeptieren. Mit Recht hat der Maria-Laacher Benediktinerliturgiker Angelus A. Häussling das Faktum, daß der römische Kurienkardinal August Mayer im Jahr 1988 die Priesterweihe im mittelalterlich-tridentinischen Ritual erteilt hat, eine „Verhöhnung des Konzils" genannt[19]. Nicht anders wird man auch die Tatsache beurteilen können, daß am Osterfest 1990 Kardinal Joseph Ratzinger die Petrusbruderschaft im allgäuischen Wigratzbad besucht und dort das Pontifikalamt im tridentinischen Ritus gefeiert hat.

Diese Beispiele dokumentieren, daß die Frage der liturgischen Gewandung eine Kernfrage darstellt, an der sich entscheidet, wie man zum Konzil selbst, zu seiner Liturgie- und Kirchenreform steht. Dies gilt zumal, wenn man die Beobachtung des Paderborner Liturgiewissenschaftlers Michael Kunzler ernst nimmt,

daß bestimmte liturgische Gewänder, vor allem diejenigen, die im Lauf der Liturgiereform abgeschafft wurden, als – durchaus theatralisch inszenierter – „Ausdruck einer gewissen konservativen Gesinnung" gewählt zu werden pflegen, damit aber eher zu einem „Zeichen des Protestes als des liturgischen Feierns" werden[20], genauerhin zu einem Zeichen des Protests gegen die erneuerte Liturgie, implizit damit freilich auch gegen die Kirchenreform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Denn es erweist sich, tiefer gesehen, als unmöglich, die Liturgiereform des Konzils abzulehnen und zugleich die konziliare Kirchenreform zu akzeptieren; konsequenterweise muß man vielmehr zusammen mit der Liturgiereform auch das ganze Konzil ablehnen. Deshalb konnte Erzbischof Marcel Lefebvre wenigstens den Vorteil für sich verbuchen, daß er konsequent war.

Dieser Schluß drängt sich jedenfalls dann auf, wenn man den theologisch unlösbaren Konnex zwischen Liturgiereform und Kirchenreform beherzigt, auf den Papst Johannes Paul II. anläßlich des 25. Jahrestags der Liturgiekonstitution in seinem Apostolischen Schreiben „Vicesimus quintus annus" hingewiesen hat, wenn er betonte, in der Konstitution über die heilige Liturgie könne man bereits den „Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird", und sie antizipiere die Dogmatische Konstitution über die Kirche, und wenn er daraus die Konsequenz zog:

„In Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer, mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen. Daran habe ich in meinem Schreiben ‚Dominicae Coenae' erinnert: ‚Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.'"[21]

Eben dieser unlösbare Zusammenhang zwischen Liturgieverständnis und Ekklesiologie wird freilich paradoxerweise und spiegelverkehrt von den oben erwähnten liturgischen Entgleisungen von hohen Repräsentanten der katholischen Kirche – wie übrigens auch von der Traditionalistenbewegung überhaupt – bestätigt. Stellt man jedoch diesen Konnex vom traditionalistischen Kopf wieder auf die konziliaren Beine, ergibt sich daraus von selbst jene Konsequenz, die der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter gezogen hat:

„Wenn die Liturgiereform nicht Teil einer Gesamtreform der Kirche ist – also der Verkündigung und der ihr zugrunde liegenden Theologie wie auch der kirchlichen Organisationsformen –, wird sie letztlich bloß Image-Kosmetik der Kirche bleiben."[22]

Liturgie als Theater und die Dramatik der christlichen Existenz

Um bloße „Image-Kosmetik der Kirche" kann es aber christlicher Liturgie nicht gehen, und zwar gerade dann nicht, wenn man sie vom Theater her versteht. Denn der christliche Kult ist keineswegs eine distanzierte Aufführung des Heilsmysteriums und schon gar nicht ein Zeigevorgang von neutraler Objektivität und

auch keine bloß dramatisierte Darstellung von religiösen Möglichkeiten, sondern schlicht Gebet. Und dies heißt im christlichen Verstand Bitte um das Kommen des Reiches Gottes, Dank für seine Ankunft im Christusereignis und deshalb auch Klage über den gottfernen Zustand des Menschen und den entfremdeten Zustand der Welt. Weil es im christlichen Kult um nichts weniger geht als um das Heil der Welt, fordert die Liturgie als Darstellung und Gegenwärtigsetzung des Heilsdramas in Christus den an ihr Teilnehmenden zur Entscheidung heraus. Wenn nämlich die Liturgie als dramatische Handlung verstanden wird, ist sie von selbst auf die Dramatik der christlichen Existenz hingeordnet, wie Raymund Schwager diesen Zusammenhang mit Recht herausgestellt hat:

„Die Liturgie ist… nicht nur Darstellung einer Dramatik; als wirksame Vergegenwärtigung löst sie einen Gerichtsprozeß aus und provoziert Entscheidungen, die in die innerste Tiefe der Beteiligten eingreifen." [23]

Die elementarste Entscheidung, zu der die christliche Liturgie herausfordert, besteht zweifellos darin, von der Liturgie her die Dramatik der christlichen Existenz überhaupt wiederzuentdecken, das christliche Leben als ein öffentliches Schauspiel zu begreifen und den entscheidenden Aufenthaltsort des Christen auf der Bühne der Welt zu lokalisieren. Denn der Christ muß wissen, daß er einer prüfenden Öffentlichkeit ausgesetzt ist, hier auf die Probe gestellt ist und dieser nicht ausweichen darf. Daß das Leben des Christen selbst ein Schauspiel ist, darauf hat vor allem Hans Urs von Balthasar immer wieder hingewiesen:

„Der Christ steht auf einer Bühne, er ist ‚ein Schauspiel für die Welt, Engel und Menschen' (1 Kor 4, 9), die Welt hat ein Recht, sich dieses Schauspiel anzusehen und deshalb auch, sich Gedanken – beifällige und kritische – darüber zu machen. Der Christ, der durch seine Existenz auf diese Bühne gestellt ist, hat kein Recht auf eine verborgene, private Existenz. Sein Christsein ist eine Rolle, die er vor der ganzen Welt zu spielen hat, und so muß er darauf gefaßt sein, daß beides zur Diskussion gestellt wird: das Stück und der Schauspieler. Was wird da gespielt, muß sich die Welt fragen und so darf sie dann auch das andere fragen: Wie wird da gespielt? Durch den paulinischen Vergleich zwischen christlicher Existenz und Theater ist die Möglichkeit freigegeben und legitimiert, den Christen, der ja ohnedies ein öffentliches Schauspiel gibt, auch eigens auf die Bühne zu stellen, das Theater zu einem Ort seiner Befragung und gleichsam Durchleutung zu machen. Das muß er sich gefallen lassen, selbst wenn er ein Papst wäre." [24]

Der aufmerksame Leser dieses Textes wird sofort herausgehört haben, daß von Balthasar diese Beschreibung der christlichen Existenz auf der Bühne der Welt nicht ohne Seitenblick auf Rolf Hochhuths Stück „Der Stellvertreter" gegeben hat. Damit hat er auf den Ernstfall der christlichen Dramatik im Alltag des Lebens hingewiesen. Zugleich ist damit aber auch ein elementarer Trost verbunden. Wenn nämlich sowohl das Stück wie der Schauspieler zur Diskussion gestellt sind, besteht der große christliche Trost darin, daß zwischen dem Spieler und der Rolle, zwischen dem Zeugen und dem Evangelium heilsam unterschieden wird und daß beide keineswegs miteinander identifiziert werden dürfen.

Hier liegt denn auch der tiefste Grund, warum christliche Liturgie ein Theater

ist, wobei man hinzufügen muß: nur ein Theater und noch keineswegs das Stück der Vollendung des Menschen und der Welt selbst. Dieses aber wird im Theater der christlichen Liturgie sakramental antizipiert. Und darin ist dann allerdings die ernste Selbstverpflichtung impliziert, alle Kraft dafür zu investieren, daß das Wie des Spielens durchsichtig werden kann darauf, was gespielt wird. Denn es könnte keine größere Perversion des liturgischen Theaters geben, als wenn das Wie des Spielens den Menschen den Blick nicht mehr eröffnet für das Was des Spiels. Eben deshalb sind Christen berufen und verpflichtet, alle Vorsorge dafür zu treffen, daß Evangelium und Zeuge, Rolle und Spieler sich einander immer mehr angleichen.

Liturgie als kontrafaktische Heilsantizipation

Daß christliche Liturgie nur ein Theater ist, stellt deshalb keine Depotenzierung ihrer Kraft dar, sondern ergibt sich aus dem innersten Wesen der Liturgie selbst, sofern sie verstanden wird als Feier der Antizipation der Vollendung des Menschen und der ganzen Schöpfung mitten in den Zweideutigkeiten und Zerrissenheiten der Welt. Auf diese Dimension muß abschließend nochmals eigens hingewiesen werden, da sie im heutigen Bewußtsein der Christen sehr oft ausfällt, wiewohl sie in der Feier der Eucharistie explizit thematisch wird vor allem in der Wandlungsakklamation und in dem zwischen dem Vaterunser und der Doxologie eingeschobenen Embolismus. Beide bringen unmißverständlich zum Ausdruck, daß in der Feier der Eucharistie die befreiende Lebens-, Sterbens- und Auferwekkungsgeschichte Jesu Christi präsent wird und daß deshalb die Teilnehmer in ihrem alltäglichen Leben heilsam unterbrochen werden vom Auferweckungsleben im Reich Gottes, wie es an Jesus Christus bereits in Erfüllung gegangen ist, wie es als Bestimmung für den Menschen eschatologisch noch aussteht, wie es aber in der Feier der Eucharistie gegenwärtig wird.

Insofern weist christliche Liturgie auch einen elementaren Visionscharakter auf. Denn Visionen stehen und fallen damit, daß sie mit der faktischen Realität noch nicht deckungsgleich geworden sind. Wären sie dies, wären sie nichts anderes mehr als präzise Beschreibungen der faktischen und empirischen Realität und verlören die ihnen eigene kontrafaktische Fiktionalität[25]. Doch gerade mit dieser Dimension des eschatologischen Ausstands ist die christliche Liturgie wiederum auf das Engste mit dem Theater verbunden. Denn Theater und Liturgie koinzidieren darin, daß sie für den Menschen Antworten zu formulieren versuchen auf ein Problem, das innerweltlich letztlich unauflösbar bleiben muß, daß sie ihm aber Hilfen anbieten wollen, mit diesem Problem zu leben. Dieses stellt sich heute, und zwar im christlichen Glauben genauso wie im Theater, vor allem in der Gestalt der Theodizeefrage, worauf Walter Kasper hingewiesen hat:

„Die Frage: Wo ist Gott? stellt sich heute angesichts des Leidens und des Grauens, angesichts von Ausbeutung und Unterdrückung, Schuld und Angst, Krankheit und Sterben, Verfolgung und Ausgestoßensein. Alle diese Erfahrungen unverschuldeten und ungerechten Leidens sind für die meisten Menschen ein existenziell viel stärkeres Argument gegen den Gottesglauben als alle erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen, alle religions- und ideologiekritischen und sonstigen philosophischen Argumente." [26]

Diese Feststellung impliziert die unerläßliche Notwendigkeit, daß die von Johann B. Metz mit Recht angeklagte Theodizeeresistenz in der heutigen Theologie und Kirche[27], gegen die sich auch jedes gute Theater zur Wehr setzt, spätestens in der Liturgie aufgebrochen werden muß. Doch gegen diese Forderung erheben gerade lebenssatte Menschen im Westen nicht selten den Verdacht, daß die armen und leidenden Menschen, die Feste feiern, blind und ahnungslos seien, daß sie zumindest aus ihrer harten Realität flüchten. Sieht man freilich genauer zu, zeigt sich sofort, daß die Armen und Leidenden in ihren Festen keineswegs ihre Alltagsmisere aussparen oder gar verdrängen, daß sie vielmehr trotzdem feiern. Insofern läßt sich der tiefste Sinn des Festes wie der Liturgie auch und gerade bei den leidenden und armen Menschen lernen[28].

Von daher erschließt sich auch der schönste Sinn christlicher Liturgie, der sich allerdings dem heutigen Menschen, der immer und überall nur Zwecke verfolgt und der nur auf Sachlichkeit, Nutzen und Gewinn aus ist, kaum eröffnen dürfte. Dieser Mensch wird vielmehr besondere Schwierigkeiten mit dem Gottesdienst empfinden und verspüren, da dieser ihm als überflüssiges Gepränge oder gar als müßige Spielerei erscheint. Demgegenüber 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. Deshalb bietet sich dem Menschen in der Liturgie „die einzigartige Chance, daß er, von der Gnade getragen, sein wahres Ziel finde: daß er sich vor Gott seiner Jugend erfreut". Von daher wird nach dem Freiburger Liturgiewissenschaftler Jakob Baumgartner aber auch begreiflich, daß der Gottesdienst Spielcharakter aufweist:

„Vor Gott ein Spiel zu spielen, nicht etwas zu schaffen oder zu leisten, sondern zu sein, das macht das innerste Wesen der Liturgie aus. Daher auch die sonderbare Mischung von tiefem Ernst und göttlicher Heiterkeit." [29]

Es ist genau dieser Spielcharakter, der christliche Liturgie und Theater wie überhaupt die Kunst am engsten miteinander verbindet. Selbstverständlich ist das liturgische Spiel kein Spiel im Sinn des spielerisch Beliebigen; es ist vielmehr „Spiel als rituelle Darstellung und Symbol einer in sich vollendeten Sinnwelt, an der durch das kultische Spiel auch das alltägliche Leben Anteil gewinnt" [30]. Da aber auch das Spiel des Theaters von einem tiefen Ernst geprägt ist und da man im Spiel überhaupt den Ursprung und den Urgrund der menschlichen Freiheit

ausfindig machen kann, dienen sowohl die Liturgie als auch das Theater der Befreiung des Menschen. Und dies ist Grund genug, daß Liturgie und Theater nie voneinander lassen können, daß sie vielmehr darauf angewiesen bleiben, einander wechselseitig zu fordern und zu fördern.

ANMERKUNGEN

[1] G. Benn, GW, Bd. 8 (München 1975) 1877.
[2] Vortrag am Kunsttag zum Thema „Liturgie und Spiel" der Theol. Fak. Luzern (17. 5. 1994).
[3] H. U. v. Balthasar, Theodramatik, 4 Bde (Einsiedeln 1973–1983).
[4] R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer bibl. Erlösungslehre (Innsbruck 1990). Kurzfassung: ders., Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt (München 1991). Zur Disk.: Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, hg. v. J. Niewiadomski, W. Palaver (Innsbruck 1992).
[5] W. Pannenberg, Anthropologie in theol. Perspektive (Göttingen 1983) 322, 316f.
[6] M. C. Jacobelli, Ostergelächter. Sexualität und Lust im Raum d. Heiligen (Regensburg 1992) 105, 122, 82.
[7] J. Ratzinger, Schauen auf d. Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie (Einsiedeln 1984) 100.
[8] J. Baumgartner, Das Kirchenjahr. Kleine Einf. (Freiburg 1978) 19.
[9] W. Rohrdorf, Sabbat u. Sonntag (Zürich 1972); ders., Ursprung u. Bedeutung d. Sonntagsfeier im frühen Chr.tum. Der ggwe. Stand d. Forschung, in: LJ 31 (1981) 145–158; K. Koch, Ist d. Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente (Ostfildern 1991).
[10] G. Bachl. Ästhet. Darstellung u. Ev. Fragen an Theater u. Kirche, in: Theater. Es darf alles! Darf es alles?, hg. v. W. Frühwald (Düsseldorf 1990) 69.
[11] Der warnende Hinweis darauf ist das Verdienst der krit. Bem. von J. Ratzinger zu den Entwickl. d. Liturgiereform: Das Fest d. Glaubens. Versuche zur Theol. d. Gottesdienstes (Einsiedeln 1981).
[12] K. Koch, Menschl. u. kirchl. Schönheit d. Liturgie. Gottesdienst als soteriolog. u. ekklesiolog. Ereignis, in: Miteinander. Für d. vielfältige Einheit d. Kirche (FS A. Hänggi, Freiburg 1991) 103–121.
[13] E. Jüngel, Das Ev. u. d. ev. Kirchen Europas. Chr. Verantw. für Europa in ev. Sicht, in: epd Dok. 17/92, 51.
[14] L. Bouyer, Liturgie u. Architektur (Einsiedeln 1993) 64, 104.
[15] St. Schmid-Keiser, Akt. Teilnahme. Kriterium gottesdienstl. Handelns u. Feierns. Zu d. Elementen eines Schlüsselbegriffs in Gesch. u. Ggw. (Bern 1985).
[16] M. Kunzler, Berufen, dir zu dienen. 15 Lektionen Liturgik für Laienhelfer im Gottesdienst (Paderborn 1989).
[17] K. Koch, Gott zum Lob – Menschen zur Freude. Für alle, die im Kirchenchor singen (Freiburg 1993).
[18] A. Müller, Was für Priester sind wir?, in: Priester für heute, hg. v. G. Denzler (München 1980) 65.
[19] A. A. Häussling, Liturgiereф. Materialien zu einem neuen Thema d. Liturgiewiss., in: ALW 32 (1989) 32, A. 87.
[20] M. Kunzler, Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturg. Gewand, in: ThGl 81 (1991) 53. [21] Nr. 2 u. 4.
[22] K. Richter, Liturgiereф. als Mitte einer Erneuerung d. Kirche, in: ders., Das Konzil war erst d. Anfang. Die Bedeutung des II. Vat. für Theol. u. Kirche (Mainz 1991) 71. [23] Schwager (A. 4) 287.
[24] H. U. v. Balthasar, M. Züfle, Der Christ auf d. Bühne (Einsiedeln 1967) 8.
[25] W. Pannenberg, Verdinglichung u. Transfiguration, in: Funktionen d. Fiktiven, hg. v. D. Henrich, W. Iser (München 1983) 521–527.
[26] W. Kasper, Gottes Ggw. in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitl. Christologie, in: Weisheit Gottes – Weisheit d. Welt (FS J. Ratzinger) Bd. 1 (St. Ottilien 1987) 324.
[27] J. B. Metz, Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in d. Theol., in: Worüber man nicht schweigen kann. Neue Disk.en zur Theodizeefrage, hg. v. W. Oelmüller (München 1992) 107–137; ders., Theol. als Theodizee?, in: Theodizee – Gott vor Gericht?, hg. v. dems. (München 1990) 103–118.
[28] F. Taborda, Sakramente: Praxis u. Fest (Düsseldorf 1988).
[29] J. Baumgartner, Liturgie u. Schönheit, in: HlD 40 (1986) 79f.
[30] Pannenberg (A. 5) 326.

Ottmar Fuchs

Johannes von Gott

Anmerkungen zu einer alternativen 500-Jahr-Feier

Wer nicht direkt mit ihnen zu tun bekommt, weiß kaum etwas von ihnen, auch innerkirchlich, von den „Barmherzigen Brüdern" und ihrem Hospitalorden. Alt genug wäre er, um ihn zu kennen: Am 8. März 1995 feiert der Orden den 500. Geburtstag seines Gründers, des hl. Johannes von Gott[1]. Drei Jahre nach jenem folgenschweren Geschichtsdatum 1492 wird Johannes Ciudad Duarte in der portugiesischen Gemeinde Montemor-o-Novo in der Provinz Alentejo geboren. Seine Eltern haben ein Obstgeschäft. Aus welchen Gründen auch immer: mit acht Jahren läuft er von zu Hause davon, findet eine Pflegefamilie in Oropesa in Spanien, die ihn wohl als Findelkind „von Gott" (wie Findlinge damals genannt wurden) aufnimmt und wo er als Schafhirte arbeitet. 1532, also mit 37 Jahren, verdingt er sich als Soldat im Feldzug Kaiser Karls V. gegen die Türken und gelangt dabei bis nach Österreich und Ungarn. Danach (1534) kommt er in das spanische Ceuta an der Küste Nordafrikas. Er arbeitet als Tagelöhner in der Bauarbeit der Festung dieser Stadt. Es wird berichtet, er habe mit dem wenigen, was er verdiente, eine portugiesische Adelsfamilie unterstützt, die aufgrund der Verbannung des Königs von Protugal verarmt war. Hier zeigt sich, daß das Leben des Johannes vor seiner Bekehrung so nichtsnutzig bzw. „aus schlechtem Holz" (W. Nigg) nicht war. J. Cruset, der das Leben des Johannes vor seiner Bekehrung durchaus nüchtern als wenig heiligmäßig ansieht, findet „in dieser Situation den ersten beweiskräftigen und geschichtlich erwiesenen Hinweis auf die natürliche Güte des Johannes Ciudad, ... eine temperamentbedingte Veranlagung zur Nächstenliebe"[2], man könnte sagen: Hier ist bereits ein Vorschein dessen, was in Granada passieren wird.

Später findet man Johannes als Schriftenverkäufer in Gibraltar. Von Kindheit an hatte er also ein unruhiges Leben, das sich in vielen lokalen und beruflichen Veränderungen zeigt. Erst im Alter von 43 Jahren gelangt er ans Ziel seiner Berufung. 1538 kommt er nach Granada. Die Legende erzählt: Dem fahrenden Buchhändler Johannes Ciudad Duarte hat eines Tages ein Kind einen Granatapfel überreicht und gesagt: „Johannes, Granada wird Dein Kreuz sein."

Dort geschieht nun auch das, was später seine „radikale Umkehr" genannt wird. Sie hat sich offensichtlich an der Stelle entzündet, wo Wirklichkeit und Wort so unmittelbar zusammenkommen, daß man ihrer Selbstevidenz, ihrer unabwehrbaren konkreten Wahrheit nicht mehr entrinnen kann. Es sind wohl diese

beiden Augenblicke: Johannes kann in der Gasse, wo er wohnt, an einem dort liegenden kranken Bettler nicht mehr einfach vorübergehen; und: er hört eine Predigt des Johannes von Avila und spürt plötzlich, daß es so wie bisher mit ihm nicht weitergeht. Erst nach Monaten tiefster seelischer Turbulenzen weiß er, was zu tun ist. Er beginnt, kranke Bettler in einer Toreinfahrt zu pflegen. Was er dafür braucht, muß er selbst erarbeiten und zusammenbetteln. Seine Umgebung ist zuerst mitleidig erstaunt, dann aber auch fasziniert. Bereits 1539 kann Johannes ein Haus anmieten und dort sein erstes Hospital einrichten. Bis zum Ende seines Lebens am 8. März 1550 wird er so leben: in der Pflege der Kranken und im Glauben an den rettenden Christus. Von seinen 55 Jahren hat er zeitlich „nur" elf Jahre sein „zweites" Leben leben dürfen. Und doch war es gerade in dieser Kürze eindrucksvoll genug, um eine weite Bewegung der Kranken- und Armenpflege angestoßen zu haben.

Johannes wird in das Jahrhundert der großen Abenteuer hineingeboren. Im letzten Jahrzehnt des fünfzehnten Jahrhunderts erfolgen die fatalen „Entdekkungen" neuer Welten: verhängnisvoll nicht nur für die letzteren, sondern auch mit der Wirkung mannigfacher Turbulenzen für die „alte Welt". Mit der gleichen vernichtenden Intoleranz, mit der die neuen Länder um ihr Gold und ihre Kulturen gebracht wurden, werden in der Reconquista auf der Iberischen Halbinsel die Muslime und ihre Kultur in einer immer noch wirksamen Kreuzzugsmentalität entweder zwangsintegriert oder vertrieben. 1492 fällt ihr letztes Bollwerk: Granada. Beides geschah im Namen des Glaubens: die Conquista gegen das Heidentum und die Reconquista gegen den Islam. Signifikanterweise kommen beide Strategien in Granada zusammen, nämlich durch die Tatsache, daß Kolumbus in der Kathedrale von Granada bestattet wurde.

Just hier, in Granada, wo die geschichtlichen „main-streams" bedeutsam genug zusammentreffen, wird ein demgegenüber viel kleineres, aber um so alternativeres Rinnsal entspringen, aus einer ganz anderen Quelle, nämlich aus der Quelle der Barmherzigkeit allen Menschen gegenüber, seien es die Christen oder die Muslime, aus der Liebe vor allem denen gegenüber, die krank sind und Not leiden. Eine Gegenbewegung also zu der Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit der geschichtlichen Hauptströme, die Krankheit und Not produzierten. Es ist für uns heute gut, in unsere 500-Jahr-Feier dieser Epoche auch diese „kleine" Bewegung mitaufzunehmen, um sie in unserer Zeit und für die Zukunft groß zu sehen und groß werden zu lassen.

Nicht brav, sondern aus tiefsten menschlichen (Ab-)Gründen

Von Johannes wird erzählt, daß er mit acht Jahren sein Elternhaus verlassen hat. Im Zusammenhang „christlicher" Familien- und Gehorsamsideologie hat die Ha-

giographie des Johannes mit diesem Tatbestand einige Schwierigkeiten gehabt. Hat ihn vielleicht ein Geistlicher, ein Pilger, ein Priester mitgenommen, denen er trotz seiner großen Liebe zu den Eltern gehorcht hat? Also ein größerer Gehorsam dem kleineren Gehorsam den Eltern gegenüber? Dann wäre immerhin der Gehorsam salviert. Wahrscheinlich nichts dergleichen. Wir haben es ganz einfach mit einem blutjungen Ausreißer zu tun[3], dem „seine Eltern ... offenbar gleichgültig (waren), eine befremdende Tatsache, die man zugeben muß. Das Gebot ‚ehre Vater und Mutter' scheint ihn nicht beeindruckt zu haben. Johannes war ausgerissen, wie es auch von Theresia von Avila berichtet wird."[4]

Da man in der christlichen Erziehung den jungen Leuten nicht zumuten konnte, daß Heilige ihren Eltern gegenüber ungehorsam waren, hat man sich bis in die Version hinein verstiegen: Johannes sei gewaltsam und gegen seinen Willen entführt worden. Auch hier ist Nigg erfrischend realistisch: „Diese Umdeutung steht auf schwachen Füßen, denn Johannes kam nur wenig über die portugiesische Grenze hinaus. Wäre er entführt worden, hätte er leicht bei der ersten Gelegenheit den Heimweg antreten können."[5] Die angedeuteten hagiographischen „Tricks" signalisieren wohl ein grundlegendes und bis in die Evangelien hineinreichendes Dilemma, das Heinrich Böll folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: „Dann gibt es aber auch sehr grausame Gleichnisse in den Evangelien, etwa das vom verlorenen Sohn. Diese Gleichnis ist ja grausam. Da wird gesagt: Ihr, die ihr immer brav durch die Gegend lauft, macht euch nicht so viel Hoffnung – während uns gleichzeitig die Bravheit gepredigt wird."[6]

Es ist dann einfach nicht zu leugnen, daß man gerade im Blick auf Jesus mit der Bravheits- und Gehorsamsideologie nicht sehr weit kommt: Jesus thematisiert dies mit dem Verlassen von Vater und Mutter und mit den Spaltungen, die quer durch die Familien gehen (vgl. Mt 10, 35–37; 12, 47–50; 19, 29). Nein, Nachfolge Jesu ist, wenn man viele Heiligengeschichten unverblümt liest, nicht gerade etwas, was organisch aus familiärem oder kirchlichem Gehorsam herauswüchse. Oft ist gerade das Gegenteil der Fall. Nicht die lineare Weiterführung bestehender Ordnungen ist der oberste Wert, sondern in vieler Hinsicht die Turbulenz des Reiches Gottes, das sich chaotische und nichtlineare Wege sucht. Jahre später wird sich bei Johannes in seinem eigenen Leben ein solcher Einbruch ereignen, der alle seine bisherigen Lebensordnungen über den Haufen wirft und ihn derart um seinen (bisherigen) Verstand bringt, daß er im Irrenhaus landet.

Doch gibt es auch, wenn auch mit anderen Vorzeichen, Kontinuitäten: Als Hirte, als Söldnersoldat, als Hilfsarbeiter bei Befestigungsanlagen, als Hausierer, wohl immer hat es sein Leben mit den „niedrigsten Schichten" zu tun, „von Menschen in Armut und Elend umgeben". Gleichzeitig waren es jene Lebens- und Arbeitsbereiche, wo sich nicht selten angeblich der sogenannte „Abschaum" der Menschen sammelt: von der lärmenden und brutalisierten Soldateska über Gauner und Diebe bis in die Befriedigungsbereiche gewalttätiger Triebe.

Und auch er wird dabei nicht unschuldig geblieben sein. Wahrscheinlich ganz im Gegenteil. Immerhin weiß er sich in seinem Zusammenbruch im Anschluß an die Predigt des Johannes von Avila zutiefst als Sünder, ja als einer, der bisher nichts anderes als Schuld auf sich geladen hat. Gerade in diesem Zustand erfährt er von Gott jene bedingungslose Barmherzigkeit, die er später den Kranken zukommen läßt. Das altkirchliche Wort von der „felix culpa" hat sich bei ihm radikal bewahrheitet. Oder, in der Theologie des zur gleichen Zeit im nördlichen Europa wirkenden Reformators: Johannes erfährt sich als „simul peccator et justus" (Sünder und von Gott zugleich gerechtfertigt), um im Durchgang durch die Krise den Glauben daran zu lernen, daß er jederzeit „simul justus et peccator" ist, mit all den Implikationen der unbedingten Liebe allen Menschen gegenüber, die dieser Transzendenzerfahrung entspringen und entsprechen[7]. Dies ist eine ausschlaggebende Scharnierstelle zwischen „vorher" und „nachher": die voraussetzungslose Liebe Gottes, die den Sünder annimmt und ihn für ein neues Leben freisetzt.

Allenfalls Granada wird für ihn zu einem gewissen beruflichen Aufstieg: Hier wird er seßhaft mit einem kleinen Straßenladen, wo er Bücher und Kleinschriften verkauft. Aber mit diesem Aufstieg sollte es nicht weitergehen. In seiner Bekehrung kommt er wieder „zu Fall": Er wird wieder mit den gleichen Leuten zu tun haben, insbesondere mit den Kranken aus diesen Lebensbereichen der Gauner, der Bettler, Obdachlosen und Zuhälter. Diesmal aber bestätigt er nicht deren alte Ordnung, sondern bringt eine neue alternative Wirklichkeit ein: die der unverdienten Pflege und des geistigen Beistands.

Über dem Haupteingang des Torbogens, hinter dem Johannes die ersten Kranken pflegt, lautet eine Inschrift: „Das Herz befehle!" In einem eigenartigen Symbolbild wird dieser Inhalt dargestellt: Ein in den Stein gehauenes Herz, darüber vertikal ein Schwert steht, das es von oben nach unten durchbohrt. Was in Granada geschichtlich zusammenprallt, wird hier eigenartig zusammengefügt: Das Schwert (gegen die Muslime) und das Herz (für die Kranken), die Gewalttätigkeit und die Barmherzigkeit. So aber nun, daß, wo immer Menschen das Herz sprechen lassen, aus diesem heraus eine ureigene „Gewalt"[8] wächst, der zwanglose Zwang, jenes Nichtmehr-anders-Können, als leidenden Menschen beizustehen und aus diesem Druck heraus für die Gerechtigkeit zu kämpfen und die Reichen und Mächtigen unnachgiebig um Gerechtigkeit anzugehen.

„Das Herz befehle!" Inhaltlich, also vom Wort her, wird hier schier unübertroffen ausgedrückt, daß die unmittelbare Barmherzigkeit leidenden Menschen gegenüber der praktische und hermeneutische Ausgangsort für alle Begegnungen und Verstehensmöglichkeiten darstellt. Daß das Herz befiehlt, meint hier keinen entfremdenden Befehl von außen, sondern benutzt diesen gesetzlichen Begriff des Befehlens und pflanzt ihn in die ungesetzliche Reaktion der Liebe hinein, gleichsam um in diesem sprachlichen Paradox jene Unbedingtheit und nicht

mehr Wegdiskutierbarkeit, jene Urevidenz auszudrücken, die die Kraft der Barmherzigkeit in uns haben kann oder könnte, wenn sie nicht durch so viele defensive Reaktionen und Sicherheitsstrategien verschüttet wäre.

Wenn es einen Urtrieb des Menschen zum Bösen und zum Zerstören gibt, dann gibt es zumindest einen ebenso starken, ich denke viel stärkeren Urtrieb des Menschen zur Barmherzigkeit und zur Gerechtigkeit. Bräuchten wir vielleicht „nur" von früh an die entsprechenden flankierenden und stützenden Erziehungs- und Bildungsprozesse, die diese letztere Kraft nicht zuzementieren, sondern freilegen und verstärken? Johannes zeigt deutlich: Wer einmal diese unmittelbare Kraft der Barmherzigkeit in seinem Innersten entdeckt hat und zum Leben hat kommen lassen, der kann nicht mehr anders, als dementsprechend sein Handeln und Denken zu gestalten. Dies ist wohl, was mit dem Befehl von innen heraus gemeint sein mag. Ein anderes Wort des Heiligen bringt die Verbindung eines solchen Herzens mit Christus: „Ich vertraue allein auf Jesus Christus, denn er kennt mein Herz." Walter Nigg schreibt einfühlsam: „Das Herz bildet den ersten Personenkern; es ist das wahre Selbst und es ist das Organ, das Gott spürt." [9] In diesem Zentrum seiner selbst läßt sich Johannes zutiefst vom Leiden Christi und vom Leid der Menschen „stigmatisieren" [10].

Turbulente Umkehr

Johannes von Avila predigt in der Märtyrerkapelle, insbesondere darüber, wie bei den Märtyrern Wort und Leben zusammenfallen und sie dadurch zum Beispiel werden. Man kann sicher nicht behaupten, daß diese Predigt die Umkehr des Johannes Ciudad im ganzen begründete. Sie war nur ein Auslöser, vielleicht der letzte Tropfen, der die Oberflächenspannung eines vollen Gefäßes zerplatzen ließ. Aber vielleicht sollte man ein anderes Bild aus der Chaosforschung verwenden: Erdbeben werden lange vorbereitet, indem zwischen Erdplatten durch entsprechende Druckveränderungen permanent Spannung aufgebaut wird. Am Schluß ist es nur noch ein kleiner Ruck, ein unscheinbarer Riß, der die Katastrophe auslöst [11].

Das Chaos kann für Johannes nicht gründlicher und krisenhafter sein. Nicht von ungefähr verwenden manche Biographen das Bild des pfingstlichen Feuers für diesen Vorgang, aber nicht etwa einer domestizierten kleinen Kerzenflamme, sondern eines wilden Feuers, das ihn „bis ins Innerste durchglüht, gehämmert, und neu geformt" hat [12]. Er ist außer sich, er weiß gar nicht, wie ihm geschieht. Er wälzt sich zu Boden, schreit, wirft seine Bücher auf die Straße und das Geld hinterher. Die Unruhe seines bisherigen Lebens, die immer wieder neue Abenteuer gesucht hat, bricht nun geballt aus ihm heraus und zerbricht ihn gleichzeitig. Es ist keine geordnete Umkehr, in der jemand zu einem neuen Lebensplan

konvertiert. Johannes seinerseits weiß überhaupt nicht, daß und wie es weitergehen soll. Er wird Monate für die Suche danach brauchen. Gleichgültig, welche psychologischen Erklärungsversuche von seiten der insbesondere neueren Biographen für diesen Vorgang bemüht wurden: In jedem Fall ist es ein in seinen Erschütterungen zutiefst durchlebter Zusammenbruch. In dieser Situation des Irr-Sinns ist Johannes allein, unverstanden und isoliert, wie er auch später zumindest anfangs in der Verwirklichung seines neuen Sinnes allein sein wird.

Die Leute von Granada reagieren entsprechend, nicht sehr bösartig, sondern eben, wie sie es gewohnt sind bei solchen Tobsüchtigen. Sie bringen ihn in das königliche Spital und dort in die Abteilung für die Geisteskranken. Dadurch wird er vor sich selber, aber auch vor dem Pöbel beschützt, der ihn verschimpft und verlacht. Wieder kommt Johannes in direkten Kontakt mit denen, für die er später dasein wird, aber zuerst einmal wieder als Mitbetroffener selbst. Und er erfährt am eigenen Leib, wie mit Geisteskranken umgegangen wird: in großen Räumen zusammengepfercht, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Krankheiten, in Akutzuständen gebunden und in Zellen gesperrt, geschlagen, mit Schreckbädern, Teufelsaustreibungen und Ketten traktiert. Trotzdem: Johannes kommt in dieser traurigen Umgebung zur Ruhe, es geht im allmählich besser und es wird ihm gestattet, sich frei zu bewegen und bei der Pflege und bei den Arbeiten im Hause mitzuhelfen. In dieser Zeit des direkten Zusammenlebens und Umgangs mit unterschiedlichen kranken Menschen klärt sich bei ihm wohl sein künftiges Leben.

Am Ende findet seine tiefe Krise eine ganz einfache Lösung: den Kranken und den Armseligsten zu helfen und sie zu pflegen. Er weiß, daß er diesbezüglich von den Reichen und Mächtigen abhängig ist. Er braucht ihre Almosen. Beides also nimmt er in die Hand: das Betteln für seine Kranken und ihre Pflege. „Die neue und rettende Tat des Johannes von Gott bestand darin, daß er seine Krankenpflege auf dem Prinzip des Bettelordens aufbaute.“ [13] Nicht von ungefähr verstand sich Johannes von daher selbst als ein Tertiar des Franziskanerordens. Dieser Zusammenhang war neu und kann nicht genug herausgestellt werden.

Eine beträchtliche Zeit ist Johannes ziemlich allein mit dieser Doppeltätigkeit des Bittens und des Pflegens. Erst nach der Anmietung des Hauses und der Einrichtung eines kleinen Hospitals finden sich Männer ein, die bei der Krankenpflege mithelfen. Erst sehr viel später, wahrscheinlich ab 1546, gesellen sich erste Jünger zu ihm, die wie er und zusammen mit ihm insgesamt ein solches Leben in der Nachfolge Jesu auf sich nehmen möchten. Die Gründung einer Kongregation oder eines Ordens war kaum in seinem Horizont: Die Entwicklung dieser Gruppe war konkret auf ihre buchstäbliche Notwendigkeit bezogen hinsichtlich derer, für die sie da waren. Projektbezogene Gruppenbildung würde man das heute nennen.

Im nachhinein hat man hospital- und medizingeschichtlich längst die epochale

Bedeutung des Johannes erkannt. Die Kranken werden je nach ihrer Krankheit voneinander abgesondert und verteilt und nicht unterschiedslos, oft noch in gemeinsamen Betten, zusammengelegt. Jeder Kranke bekommt ein eigenes Bett. Johannes begründet auch eine neue Behandlung geisteskranker Menschen: Er rückt ab von der Ideologie der Besessenheit und entdeckt darin eine Krankheit des Gemüts und des Kopfes. Seine Behandlung kommt aus der Haltung der Barmherzigkeit und mündet in einer ganzheitlichen Begegnung mit den Betroffenen; insbesondere das liebevolle Gespräch wird zum Medium seiner Therapie. H. Stromayer faßt die Krankenreform des Johannes folgendermaßen zusammen: „Jedem Kranken sein Bett! Getrennte Krankenstationen! Spezialbehandlung der Geisteskranken! Aufnahme aller Armen und Kranken ohne Unterschied der Religion, Nation und Rasse! Behandlung des ganzen Menschen: Leib und Seele!“ [14]

Erst als es mehrere solcher „Gruppen“ auch in anderen Städten Spaniens und darüber hinaus gab, wuchs das Bedürfnis einer überregionalen innerkirchlichen Anerkennung. 1571 wurden sie vom Papst als Kongregation autorisiert und der Regel des hl. Augustinus unterstellt. Papst Sixtus V. erhob diese Kongregation dann 1586 in den Rang eines Ordens.

Ganzheitliche Pflege

Mit dem Ruf „Tut Gutes, Brüder!“ lief Johannes abends durch die Stadt, um für sein Krankenhaus Almosen zu bekommen. Was in seinen wenigen überlieferten Briefen zum Vorschein kommt, dürfte bereits damals eine für die Menschen in Granada hilfreiche Motivation gewesen sein: Wenn ihr den Armen und Kranken Gutes tut, dann ist dies die günstige Gelegenheit, auch euch selbst Gutes zu tun! Damit meint er wohl einmal für dieses Leben, solltet ihr selbst einmal krank und arm werden. Dann aber auch für das jenseitige Leben, in dem Gott all dieses Gute vergelten wird. Man mag darüber theologisch und spirituell denken, wie man will: Immerhin kommt so die Aufforderung, Gutes zu tun, nicht als blankes Gesetz auf die Menschen zu, auf das sie dann auch oft defensiv reagieren, sondern als etwas, das auch für sie selbst ein Geschenk ist, eine Gnade also.

Für sich selbst allerdings beansprucht Johannes eine tiefergehende Spiritualität: „Dienen wir dem Herrn nicht wegen der Glorie, die er denen geben wird, die ihm gedient haben, sondern einzig wegen seiner Liebe zu uns.“ Hier kommt zum Ausdruck, was er offensichtlich in seiner Bekehrung zutiefst begriffen hat. Die Begegnung mit Gott und auch mit Menschen kann nicht durch ein „Wenn und Aber“ verdinglicht werden, sondern hat ihre Authentizität gerade darin, daß sich die Beteiligten unverstellt und unmittelbar annehmen. Johannes begegnet Gott, insofern er sich (als Sünder!) von ihm unbedingt geliebt weiß (da wird die Frage unsinnig, was er „dafür bekommt“). Und: Johannes ist mit der gleichen Unbe-

dingtheit auf der Seite der Armen und Kranken; ohne wenn und aber geht es um die heilende und teilende Begegnung mit diesen Menschen. Es zeigt sich deutlich, wie sehr Gottes- und Nächstenliebe, genauer: die Art und Weise, wie wir beides leben, miteinander zusammenhängen.

Johannes lebte von einer unmittelbaren und konkreten Jesusfrömmigkeit her, in der Glaube und Handeln sich zu einer untrennbaren Einheit verbanden. Denn er glaubte an jenen Jesus, der in den Geschichten der Evangelien den Armen und Kranken begegnet ist und sie leiblich und seelisch heilte. Diesem Jesus will er „stets gefallen und dienen". Dieses Wort von ihm eröffnet aber zugleich die andere dementsprechende Seite seiner Jesusfrömmigkeit: Er dient Jesus nicht nur indirekt dadurch, daß er sein Vorbild nachahmt, sondern direkt darin, daß er ihm unmittelbar in den Armen und Kranken begegnet. Sein einfach-praktisches Bibelverständnis erlaubt es in keiner Weise, daß er die Selbstidentifikation Jesu mit den Fremden und Kranken (in Mt 25, 35–40) nur übertragen, metaphorisch oder symbolisch verstehen könnte. Johannes versteht diese Identifikation Jesu mit den Leidenden durch und durch realistisch und drastisch. Anders hätte sich sein Glaube nicht in dieser unmittelbaren Weise mit der Wirklichkeit der Leidenden verbunden.

Diese Verbindung von Glaube und helfender Praxis spiegelt sich auch in seiner Praxis selbst wider. Er wollte den Menschen helfen an Leib und Seele und dadurch das ganzheitliche Vorbild Jesu in seinem eigenen Handeln reintegrieren, nämlich seine ärztliche und seine seelische Kraft des Befreiens und Heilens. So setzte er neue Maßstäbe in der Krankenpflege. Was wir heute „Ganzheitlichkeit" nennen, verwirklicht er bezüglich der Kranken und Schwachen, indem er sie in ihrer Ganzheit ernst nimmt, mit ihren körperlichen Gebrechen und geistigen Gebrochenheiten. Nicht nur die Wunden werden verbunden, nicht nur wird etwas für die Betroffenen getan, sondern es geschieht eine Hinwendung zu ihnen, die mit der gesamten Person ein Mitfühlen und Mitverstehen aufbaut. In solcher Empathie wird aus der Fürsorge ein Mitleben. Genau dies wird in der Geschichte des Ordens der Barmherzigen Brüder als „Hospitalität" benannt und reflektiert. Darin steht die Würde derer, denen geholfen wird, im Mittelpunkt.

Weil der Mensch im Mittelpunkt steht, geht es nicht nur um eine partielle Hilfe an den Stellen, wo er Schmerzen bzw. Not leidet: vielmehr wird der ganze Mensch ernstgenommen, auch und gerade mit seiner Suche nach transmenschlicher Vergebung, nach nicht selbst produziertem Sinn, nach göttlicher Transzendenz und nach unendlicher liebender Anerkennung. Cruset schreibt: „Er benützt die Schwäche des Körpers, um die Papiere der Seele in Ordnung zu bringen. Er spricht mit ihnen über Gott."[15] Immer geht es ihm um diesen Zusammenhang: „Heilt die Kranken und verkündet das Evangelium!" Hier öffnet sich das Heilen zum Heil. Johannes gönnt den Betroffenen beides. Darin gründet die Verpflichtung des Ordens zur sozialen und apostolischen Tätigkeit.

Hier könnte es heikel werden, wenn bei Johannes nicht eines absolut deutlich wäre: Das Apostolat ist strikt an die soziale Tätigkeit gebunden und entfaltet sich erst auf ihrem Boden als unmißverständlicher Glaube an den Gott, der tatsächlich die Liebe ist. Wie bei vielen Ordensgründern wird Johannes hier zum Lehrmeister der Kirche. Es stehen nicht nur dem Orden der Barmherzigen Brüder, sondern schlechthin der Kirche keine anderen Mittel zur Verkündigung des Evangeliums zur Verfügung als ein heilender, befreiender und teilender Umgang mit den Menschen. Mit allen Menschen übrigens: Johannes fragt nicht nach Religion und Herkunft. Sein soziales Handeln nimmt Maß an der universalen Liebe Gottes selbst. Und genau diese Tätigkeit wird zum vorzüglichen Ort, von diesem Gott zu sprechen.

Bei der Beerdigung des Johannes sind auch trauernde Muslime hinter seinem Sarg mitgegangen, „weil Johannes von Gott in seiner Krankenpflege nie einen Religionsunterschied gemacht hatte“ [16]. Diese Offenheit allen Menschen gegenüber spiegelt sich übrigens auch in der Offenheit des Ordens, mit einer großen Anzahl von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in den verschiedenen Einrichtungen zusammenzuarbeiten und „unabhängig von ihrer Glaubensüberzeugung, eine harmonische und von allen mitgetragene Dienstgemeinschaft zum Wohl des hilfsbedürftigen Menschen (zu) bilden“ [17]. Man muß sich ja vorstellen: In allen Kontinenten arbeiten ca. 1500 Barmherzige Brüder mit 35 000 Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in 230 Einrichtungen zusammen, wo täglich ca. 40 000 Menschen in Krankenhäusern, Pflegeheimen oder psychiatrischen Einrichtungen betreut werden (von den Ärzten über das Pflege- und Therapie- bis zum Küchen-, Reinigungs- und Verwaltungspersonal). In Ländern der Dritten Welt ist man mittlerweile zu kleinen mobilen Einrichtungen übergegangen, wo die Brüder und ihre Mitarbeiter in den Ballungszentren und Slums in neuer Weise auf kranke und bedürftige Menschen zugehen.

So ist ein Orden entstanden, der permanent in einem doppelten Lernprozeß lebt: im Lernen, wie man im Austausch mit den jeweiligen zeitgenössischen einschlägigen Humanwissenschaften kranken und bedürftigen Menschen immer qualifizierter helfen, ihnen beistehen und ihr Leben teilen kann; und im Lernen dessen, daß die Ordensbrüder ständig und zunehmend darauf angewiesen sind, mit vielen Mitarbeitern aus den verschiedenen Sparten in den eigenen Institutionen zusammenzuarbeiten, um die Verantwortung den Betroffenen gegenüber zu erfüllen. Nicht wenige Brüder (wie bei Johannes wird es sich meistens um Laienbrüder handeln) werden selbst Ärzte sein, die auch in der Medizingeschichte von besonderer Bedeutung sind, wie etwa der Pionier der Narkoseoperation, der Prager Oberarzt Fr. C. Opitz, der 1847 die erste größere Narkoseoperation im mitteleuropäischen Raum erfolgreich vollzog.

Ein Orden zwischen den Stühlen

Die geschichtlichen Erfahrungen des Ordens sind signifikant für viele Menschen und Institutionen, die sich zwischen Macht und Hilflosigkeit, Herrschaft und Unterdrückung für die jeweiligen Opfer und Leidtragenden, für die jeweils Ausgegrenzten verausgaben. Das wahrhaftig nicht befriedigende, aber oft notwendige Verhältnis ist das der Delegation. Die Gesunden, Reichen und Herrschenden delegieren an entsprechende Organisationen die Caritas, die sie selbst nicht übernehmen (wollen). Denn solche Fürsorge, wollte man sie selbst tun, ist zeit- und energieraubend. Wer aber erfolgreich bleiben bzw. werden will (hinsichtlich Macht und Besitz), braucht diese Ressourcen für seine eigenen Strategien. Man sorgt mit Geld ab, was man selbst an direkten Beziehungen mit den Betroffenen vermeidet. Man gibt eher Almosen, als sich diesbezüglich allzusehr zu verheddern. Und doch: Wie oft wäre es für unzählige Menschen ein Segen und ihre Rettung gewesen, hätten sich die Mächtigen in den Fußangeln der Barmherzigkeit, der Rücksichtnahme auf die anderen, verfangen. Dann wären sie ein Stück jedenfalls gehindert und gehemmt gewesen, einfach achtlos vorwärts zu schreiten, ohne Rücksicht auf „Verluste".

Oft waren es gerade die Barmherzigen Brüder, die diese Verluste abzudämpfen und auszukurieren hatten. Bei den spanischen Kriegszügen gegen die Mauren und Türken in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren die Barmherzigen Brüder immer wieder angefordert und begehrt als Sanitäter und Feldchirurgen, „was ihnen des Feldherrn (Juan d'Austria) Lob und Anerkennung eintrug" [18].

Insbesondere im spanischen Bürgerkrieg gerieten die Barmherzigen Brüder zwischen die Fronten. Nach dem Sieg der Volksfront in den politischen Wahlen 1936 spaltete der Aufstand der Militärs am 18. Juli 1936 das Land in zwei Lager. In dem von den Republiktreuen kontrollierten Gebiet befanden sich zwölf Häuser der Barmherzigen Brüder. Zwischen dem 25. Juli 1936 und dem 5. Februar 1937 wurden 98 Brüder von den Kommunisten ermordet. Sie sind nicht geflohen; sie hatten ihre Kranken nicht im Stich gelassen; sie hatten das Wort des damaligen Generalpriors des Ordens P. N. Durchschein bis zum äußersten erfüllt: „Unsere Mitbrüder werden die Kranken nicht allein lassen ... In manch einem Fall wird das in Anbetracht der um sich greifenden Anarchie Heldenmut verlangen, aber aufgrund einer heiligen Pflicht können wir nicht anders." Einige hatten noch geglaubt – denn es gab Anzeichen der Anerkennung auch von seiten antifaschistischer Politiker insbesondere im Baskenland –, man werde sie verschonen und gleichsam als alternativen Teil der spanischen Kirche anerkennen, die es ansonsten mit den Mächtigen hielt.

Ein Bürgerkrieg aber, wo die Extreme in Vorstellungen und Unterstellungen vorherrschen, ist denkbar ungeeignet, solche Differenzierungen aufkommen zu lassen. Man unterschied nicht zwischen einer Kirche auf Kosten der Armen und

einer Kirche für und mit den Armen und nahm damit nicht wahr, daß die Trennung zwischen Reich Gottes und Nicht-Reich-Gottes quer durch die Kirche selbst hindurchgeht. Als Repräsentanten einer verhaßten Kirche mußten die Barmherzigen Brüder auch noch erleiden, was andere in der gleichen Kirche verursacht hatten: durch ihren Pakt mit den Mächtigen und durch ihre politische Blindheit hinsichtlich der benachteiligten Bevölkerungsteile. Auch dies ist eine Art von Delegation. Selbst ausbaden müssen, wofür andere verantwortlich sind, eine Delegation nicht nur in der Leidverminderung, sondern im Leiden selbst. Geschah dies, obwohl der Orden unpolitisch war? Oder geschah dies vielleicht, weil man so unpolitisch war, indem man das eigene praktisch am Evangelium orientierte Profil zuwenig öffentlich gegen die andere Seite von Kirche ausbildete, die es eher mit den Reichen und mit dem Faschismus hielt? Natürlich: Im nachhinein kann viel spekuliert werden. Nur bleibt diese in die Vergangenheit hineingestellte Frage insbesondere für die Zukunft des Ordens wichtig.

Aber was sollten die Barmherzigen Brüder tun? In der Gefahr, zwischen den Blöcken zermalmt zu werden, müssen sie um der Menschen willen zwischen und in diesen Blöcken weiter-„operieren". Denn Leidende gibt es nicht nur auf der Seite der Angegriffenen und Opfer, sondern auch auf der Seite der Angreifer und Täter.

Im Dritten Reich waren die Barmherzigen Brüder zahlreichen Angriffen und Verhören ausgesetzt. Insbesondere in Österreich wurden Hospitäler enteignet und Brüder vertrieben. Viele mußten zum Militär und manche in die Konzentrationslager, wie zum Beispiel Fr. Adalberz Stikar aus Graz, der Auschwitz nicht überlebte. Die Machthaber verfügten über sie. Sie verordneten beispielsweise im Mai 1941, daß 500 Kinder aus zerbombten Bereichen des Rheinlands in die Pflegeanstalt Reichenbach zu bringen waren, was zur Folge haben mußte, daß die 400 Pfleglinge dieser Heil- und Pflegeanstalt zu „verlegen" waren, zumeist in das Krematorium von Hartheim[19]. Oder es „überlebten" die Krankenhäuser und Heime der Barmherzigen Brüder lediglich dadurch, daß sie in Lazarette umgewandelt wurden. Damit waren sie weiterhin notwendig genug, aber strukturell gesehen wurden sie zugleich mißbraucht zur „Entsorgung" des Leidens, das die Herrschenden selbst verursacht haben. Dafür waren sie noch gut genug und trotz ihres religiösen Charakters „akzeptiert". Für die ursprünglichen Insassen hatte dies nicht selten schlimme bis tödliche Konsequenzen.

Blick in die Zukunft

Der vormalige Generalprior Fr. Brian O'Donnel hat in Rom im internationalen Zentrum des Ordens auf einem Kurs über die Vertiefung der Konstitutionen des Ordens im Sommer 1985 sehr deutlich dafür plädiert, die unmittelbare Barmher-

zigkeit Betroffenen gegenüber mit dem Kampf für die Gerechtigkeit zu verbinden. Insbesondere holt er dem Orden das Wort des Johannes von Gott selbst in Erinnerung und beleuchtet es von den einschlägigen neueren Dokumenten der Kirche (auch der lateinamerikanischen) her: „Sendet mir alle armen Kranken, die dort sind." Und: Ihr habt euch „aufzureiben, um die Armen und Kranken zu heilen" [20]. In der Tat hat Johannes selbst soziale Mißstände öffentlich kritisiert. Anläßlich des Generalkapitels des Ordens im Oktober 1994 in Bogotá verbindet O'Donnel die künftigen Aufgaben des Ordens mit dem Konzept der Evangelisierung:

„Die neue Hospitalität meint nicht die Aufgabe der ‚alten' Hospitalität, sondern, wie der Papst hinsichtlich der neuen Evangelisierung sagte, eine Hospitalität, die ‚neu in ihrer Kraft, neu in ihren Methoden und neu in ihren Ausdrucksformen' ist. Ohne seine traditionellen Tätigkeitsformen aufzugeben, in denen er bisher sein Charisma in die Praxis umgesetzt hat, ist es das Ziel des Ordens, mit Kreativität und erneuter Kraft den Bedürfnissen der Menschen von heute zu begegnen. Bei unseren vorbereitenden Überlegungen zum Generalkapitel haben wir erkannt, daß einige Personengruppen sich heute in ganz besonders dringenden Notsituationen befinden. Zu diesen Gruppen gehören die Obdachlosen, die Sterbenden, die Aidskranken, die Drogenabhängigen und die Alten." [21]

Wenn man bedenkt, daß weltweit die Zahl der ausgegrenzten Menschen auf ein Viertel ansteigt (von der Ausgrenzung aus Erwerbsarbeit bis hin zur Ausgrenzung aus notwendigsten Lebensgrundlagen), kann man einigermaßen erahnen, in welche Zukunftsverantwortung dieser Orden geht und wie er darin zum Konzentrat der Kirche überhaupt und zum Lehrmeister für sie wird. Wie Johannes ist ein solcher Orden in der Tat „von Gott". Sein Hauptziel ist es, „dem leidenden Menschen die heilbringende Gegenwart Jesu von Nazareth sichtbar und erfahrbar zu machen" [22]. Diese Gegenwart folgt der unmittelbaren Barmherzigkeit Leidenden gegenüber und dem Einsatz für die Gerechtigkeit zugunsten derer, die unter sozialen Widersprüchen leiden. Denn immerhin war Jesu Bergpredigt keine Predigt im gottesdienstlichen Rahmen, sondern eine politische Rede in der damaligen gesellschaftlichen Öffentlichkeit, in der er mit äußerster Schärfe die ungerechten Widersprüche beim Namen genannt hat: Selig ihr Armen, wehe euch ihr Reichen! Eine kirchliche Gemeinschaft, die sich in dieser Weise den Dienst an den Armen, Kranken und Hilfsbedürftigen zum Ziel setzt, spricht ganzheitlich, in Tat und Wort, zu diesen Menschen von Gott.

Möglicherweise wird man im Orden der Barmherzigen Brüder durchaus in der Nachfolge des Johannes, aber auch gerade um deren Wirksamkeit willen über sie hinaus jenen Aspekt genauer angehen dürfen, der bei Johannes darin zum Vorschein kommt, daß er sich bei den Reichen das Geld und die Ressourcen dafür holt, um für die Armen und Kranken die entsprechenden notwendigen Mittel zu haben. Die Übersetzung dieses Vorgangs in unsere heutige Zeit hinein heißt unmißverständlich gerade im Sinn der Theologie der Evangelisierung: Es geht nicht mehr nur um Almosen, sondern um gerechtes Teilen.

Wie Johannes auf seine Weise die Reichen in ihre Verantwortung zwingt, so dürfte der Orden auch heute diese gesellschafts- und weltpolitische Aufgabe zu übernehmen haben, will er diesem Aspekt seines Urvaters zeitgemäß gerecht werden. Denn um nicht in den Verdacht zu kommen, therapeutisch abzusorgen, was die Reichen und Mächtigen an Elend und Not verursacht haben, ohne diese Ursachen selbst zu bekämpfen, braucht es genau diesen Kampf für die Gerechtigkeit. In den Ländern, wo der Orden seine Niederlassungen hat, wird das jeweils unterschiedlich je nach der dortigen Situation politisch zu verfolgen und strukturell zu gestalten sein. Dabei darf – analog zum Motivationsanreiz, den Johannes den Reichen zusetzte – durchaus heute von der Anschubmoralisierung Gebrauch gemacht werden: Wenn ihr reichen Länder und Volksschichten das Teilen lernt, werdet ihr auch euch und euren Kindern selbst auf Dauer Gutes tun. Andernfalls werdet ihr einmal von der Masse der Armen, der Flüchtlinge und der Unterdrückten überrannt werden!

ANMERKUNGEN

[1] Bes. folg. Lit. wurde konsultiert: W. Nigg, Ein Heiliger aus schlechtem Holz. Joh. v. Gott (Regensburg 1985); J. Cruset, Das hl. Abenteuer d. Joh. v. Gott (Graz 1967); W. Hünermann, Der Bettler v. Granada. Ein Lebensbild d. hl. Joh. v. Gott (Regensburg 1949); G. Lutz, Ruf um Mitternacht. Die Schicksale Joh. d. Findlings (Freiburg 1931); G. Russotto, Die Spiritualität d. Hospitalordens vom hl. Joh. v. Gott (Regensburg 1960); B. Wallouschek, Betrachtungen für Barmh. Brüder (Wien 1958); L. Ruland, Ein armseliger Mensch – ein Heiliger (Würzburg [2]1949); H. Stromayer, Der Hospitalorden d. hl. Joh. v. Gott. Barmh. Brüder (Regensburg 1978); F. de Castro, Gesch. d. Lebens u. d. hl. Werke d. Joh. v. Gott. Erste Biogr. d. hl. Joh. v. Gott (16. Jh., Regensburg 1977); B. O'Donnel, Der Orden u. seine Ziele, in: Granatapfel 1995. Jb. d. Barmh. Brüder (München 1994) 4 f.

[2] Cruset 77. [3] R. vom Feld, Weglaufen u. Treben, in: Welt d. Kindes 72 (1994) 4, 20–23.

[4] Nigg 12. [5] Ebd.

[6] Zit. n. H. Viscon, Spuren d. Wortes. Bibl. Stoffe in d. Literatur (Stuttgart 1988) 492.

[7] O. Fuchs, In d. Sünde auf d. Weg d. Gnade, in: Jb. f. Bibl. Theol. 9 (Neukirchen-Vluyn 1994).

[8] A. Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe (Ostfildern 1994) 232 ff. [9] Nigg 29.

[10] O. Fuchs, Im Brennpunkt: Stigma (Frankfurt 1993) 11–17, 25–30.

[11] J. Briggs, F. D. Peat, Die Entdeckung d. Chaos (München 1990) 29 f., 232–242, 251–256.

[12] Nigg 25 f. [13] Ebd. 36. [14] Stromayer 18. [15] Cruset 133.

[16] Nigg 36. [17] O'Donnel 5. [18] Stromayer 23.

[19] F. Meingast, Wanderer im Tal d. Demut. Lebensbild Fr. Eustachius Kuglers (Regensburg [3]1965) 217 ff.; A. Eßer, Fr. Eustachius Kugler (Regensburg 1993) 105–126.

[20] B. O'Donnel, Die Harmonisierung zw. chr. Nächstenliebe u. d. Gerechtigkeit in unserem Apostolat, in: Kurs zur Vertiefung d. Kenntnis d. Konstitutionen (Tagungsband, Rom 1986) 187–214, 201 ff. (die Zit. d. Heiligen 202).

[21] O'Donnel 4. [22] Ebd.

Friedrich Georg Friedmann

Christen und Juden

Postskriptum zu einer Korrespondenz mit Karl Rahner

Kurz vor Beginn der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils besuchte ich meinen Fakultätskollegen Karl Rahner, der als „Peritus" des Wiener Kardinals Franz König tätig war. Ich dachte, es wäre die richtige Zeit und Rahner der richtige Mann, um ihm meine Sorge um die Beziehungen zwischen Christen und Juden vorzutragen. Während unseres Gesprächs benutzte Rahner ein Wort, das diese Beziehung in hervorragender Weise charakterisierte: Befangenheit.

Nach Verkündigung des vom Konzil beschlossenen Textes über die Beziehung der Kirche zu den Juden (Nostra aetate) zog ich mich mit meiner Frau in ein Dorf in Nordtirol zurück, um mir über das von Rahner angesprochene Phänomen und seine möglichen Ursprünge Gedanken zu machen; denn so hilfreich die theologische Klärung der Beziehung zu den Juden durch das Konzil war, sie betraf nicht unmittelbar, was Rahner als Befangenheit bezeichnete. Ich faßte meine Gedanken, die eher intuitiv als wissenschaftlich-analytisch waren, in einem Brief an Rahner zusammen. Dieser antwortete mir mit einem Brief, den ich für ein wichtiges und bewundernswertes Dokument halte. Im August 1966 wurden beide Briefe in den „Stimmen der Zeit" veröffentlicht (178, 1966, 81–97).

Mir war klar, daß Befangenheit hier nicht der Situation eines Richters entsprechen konnte, der über eine Angelegenheit urteilen sollte, über die er schon vor der Beweisaufnahme ein Vorurteil hatte, noch konnte Unbefangenheit die natürliche Objektivität eines Unbetroffenen bedeuten. Befangenheit zwischen Juden und Christen war etwas „existentiell" Vorgegebenes: Sie hatte mit den Rollen zu tun, die ihnen von Gott in der Heilsgeschichte zugedacht waren und wie sie diese nach ihrem menschlichen Vermögen interpretierten. Unbefangenheit wiederum konnte nur die Folge der Überwindung solcher Befangenheit im Rahmen dieser Vorgaben sein.

Christen hatten Juden der böswilligen Blindheit gegenüber der Menschwerdung Gottes in Christus geziehen, ja sie nicht selten des Mordes an Christus schuldig erklärt. Die Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer und die Vertreibung der Juden in alle Welt wurden als göttliche Strafe für diese Missetat angesehen. Juden wiederum sahen im Glauben an die Menschwerdung Christi ein Sakrileg; denn der eine und einzige Gott brauchte seine göttliche Natur nicht durch Menschwerdung unter Beweis zu stellen.

Als Folge des Universalitätsanspruchs der Kirche einerseits und der auf der Idee der Auserwählung fußenden Partikularität der Juden andererseits wurden die Juden in wachsendem Maß nicht nur als Außenseiter betrachtet, sondern als eine Gruppe von Menschen, in die man all das hineinprojizieren konnte, was dem Ideal der christlichen Ethik nicht entsprach. Als Folge davon entstand im jüdischen Menschen gleichsam eine zweite, unauthentische Natur, die auf seiten der Christen zu immer wiederkehrenden Verfolgungen und auf seiten der Juden nicht selten zu Selbsthaß führte.

Die bürgerliche Emanzipation der Juden als Folge der Aufklärung führte nur scheinbar zu einer Lösung des Problems. An die Stelle des christlichen Antijudaismus war der staatliche Antisemitismus im Geist des deutschen Idealismus getreten, etwa eines Hegel, oder der akademischen Geschichtsschreibung, etwa eines Treitschke, bis hin zu den Extremen des Nationalsozialismus, der aus der Ideologie der Überlegenheit der germanischen Rasse nicht nur die absolute Minderwertigkeit der Juden, sondern auch die Notwendigkeit von deren totaler Vernichtung ableitete.

Aber auch wo eine begrenzte deutsch-jüdische Symbiose stattfand, war unter der Oberfläche ein Gefühl der Befangenheit vor allem bei den sensibleren Geistern unter den Juden weiter präsent. Die lange Geschichte der Verfolgungen hinterließ selbst bei den Arrivierten ein Gefühl der Unsicherheit und Angst. Dies ist wohl der Grund, warum ein Kafka sich in der deutschen Sprache als Fremder fühlte, ja als einer, der die deutsche Sprache gestohlen hatte. Auf christlicher Seite kam die Befangenheit vor allem nach der Shoa zum Ausdruck: Ein Mann wie Rahner schämte sich nicht nur der Greuel, die in der jüngsten Vergangenheit im Namen des deutschen Volkes begangen worden waren, sondern auch und vor allem der Greuel, die Christen über Jahrhunderte an Juden verübt hatten, sowie der Tatsache, daß es 1500 Jahre gedauert hatte, bis die Kirche dies einzusehen begann.

Freilich gibt es in unserer fast gänzlich säkularisierten Welt auch veränderte Umstände, die geeignet sind, die Befangenheit zwischen Juden und Christen zu mildern. So sind die Juden nicht mehr zum Geldgeschäft verdammt; denn Geldgeschäfte und Wirtschaft überhaupt sind nunmehr zum vorrangigen Interesse fast aller Menschen wenigstens in den „entwickelten" Ländern geworden. Dazu kommt, daß die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer christlichen Theologen genauere Einsichten in die Geschichte der Entstehung des Christentums aus dem Judentum gab. Am wichtigsten vielleicht ist, daß auch die Kirche zu einer Minderheit geworden ist, die sich in einer zunehmend heterogenen Welt bewähren muß.

Rahner erkannte diese Veränderungen zwar als positiv an, ließ sich dadurch jedoch nicht in seinen Überzeugungen über die Beziehung von Judentum und Christentum und das damit verbundene Phänomen der Befangenheit beeinflussen – im Gegenteil. Er schrieb in jenem Brief an mich:

„Sie scheinen mir der Ansicht zu sein …, daß die Juden von heute und morgen den Anspruch einer besonderen messianischen Sendung, eines eigenen göttlichen Auftrags der übrigen Welt gegenüber langsam aufgeben und aufgeben sollen, ihn nur als Aufruf zu exemplarischer Lebensweise verstehen sollen (welcher Aufruf offenbar für jeden Menschen gilt) … Aber kann der Christ vom Juden auch nur wünschen und hoffen, daß er, auch wenn er nicht Christ wird, den Anspruch einer besonderen Erwählung und eines besonderen Anspruchs an die Welt aufgibt und aus seinem authentischen Wesen ausscheidet? Daß er sich als Humanist aus einem bestimmten Volkstum und einer bestimmten Geschichte versteht wie jedermann?" Wie sollte in diesem Fall das Zusammenleben von Juden und Christen aussehen, „ohne in der Anonymität einer pluralistischen Welt unterzugehen, in der keiner den anderen in dem kennt, was das Eigentliche ist, aus dem er lebt?" „Auf jeden Fall müssen wir Christen nicht gar wünschen, daß das Judentum seinen besonderen Anspruch (wenn auch mit einer universalen Sendung zum Heil aller Menschen) aufrechterhält, wenn es für uns Christen doch der edle Ölbaum ist, auf den wir Heiden-Christen (wenn auch nicht durch das Blut, sondern durch den Glauben) aufgepfropft sind?"

Wo Rahners Drängen auf den auch für den Christen erwünschten, ja notwendigen besonderen Anspruch der Juden für mich zum Problem wurde, waren die Stellen, wo er die Juden auch heute noch als ein Volk postuliert.

„Aber als deutscher Christ weiß ich", so Rahner, „wenn ich einem Juden begegne: hier ist einer, aus dessen Volk mein Erlöser kam." Oder: „Müssen wir Christen von unserem Glauben her die Juden nicht mahnen, ihre besondere Gnadengabe Gottes, die ‚ohne Reue' ist, als das entscheidende Moment ihres gottverfügten, authentischen Wesens festzuhalten … da sich sonst das Judentum noch einen wesentlichen Schritt weiter von dem Auftrag entfernt, den es bekannte und den wir ihm ja zuerkennen: das Volk zu sein, von dem das messianische Heil der ganzen Welt herkommt?"

Ich frage mich in diesem Zusammenhang: Was kann dieses Wort „Volk" für einen Juden bedeuten, der sich seines Judeseins bewußt als einzelner in einer einst christlichen, heute weitgehend säkularisierten Gesellschaft lebt? Sicherlich habe ich Verständnis, wenn Rahner schreibt:

„Müssen wir als Christen nicht in Furcht fragen, ob die Juden durch die Gründung ihres Staates nicht eher ihrer eigenen Sendung untreu werden, falls sie dadurch unbefangen ein beliebiges Volk unter anderen Völkern werden wollen?"

Gehen wir also auf den Ursprung des jüdischen Volkes zurück. Am Anfang finden wir eine Anzahl von Stämmen, die sich wahrscheinlich aus noch kleineren Einheiten, nämlich Großfamilien, entwickelt haben. Was unterschied diese Stämme von anderen frühzeitlichen Stämmen? Wohl dies: Die letzteren hatten Götter oder mit außergewöhnlichen Kräften begabte gottähnliche Figuren, die sie gleichsam selbst geschaffen hatten. Sie besaßen ferner Mythen, die den Ursprung des jeweiligen Stammes erklärten. Die jüdischen Stämme dagegen führten ihren Ursprung auf einen Gott zurück, der sie geschaffen hatte. Den Ursprungsmythen der anderen Stämme setzten die jüdischen Stämme ferner die Vision einer Endzeit entgegen. Dabei war es der gleiche Gott, der über die Schöpfung der Welt und des Menschen hinaus dem Stammvater Abraham die Verheißung jener Endzeit gab, die die besondere Aufgabe seiner Nachkommen, nämlich der Verheißung in Denken und Tat würdig zu sein, bestimmen sollte.

Die Umstände, die der Verheißung vorhergingen bzw. sie begleiteten, scheinen mir von besonderer Bedeutung zu sein. Gott befiehlt Abraham, sein Haus zu verlassen und mit Isaak ins Land Moria zu gehen, um dort Isaak, seinen einzigen Sohn, Gott zu opfern. Gott also verlangt von Abraham, was Menschenverstand nur als die Höhe des Absurden ansehen kann. Abraham aber schickt sich an, Gott zu gehorchen. Es ist nach dieser bestandenen Prüfung, daß Gott seine Verheißung ausspricht. Kein Zweifel, daß *hier* das jüdische Volk seinen Ursprung hat. Seine Erwählung besteht somit darin, daß Gott Abraham jenes „absurde" Opfer abverlangt und Abraham – freiwillig, doch wohl im Sinn der Vorsehung Gottes – dem Befehl gehorcht.

Vielleicht könnte man unter Benutzung einer jener Zeit fremden, auch sonst dem Ereignis völlig inadäquaten philosophischen Terminologie sagen, daß durch Abrahams Entschluß, das Absurde zu akzeptieren, der Mensch erst „existent" und Gott erst „transzendent" geworden ist. Wobei „existent" mehr bedeutet als einfach dasein, nämlich darüber hinausstreben und den Sinn eben jenes Daseins in der Beziehung zum Transzendenten, genauer: zum transzendenten Gott zu finden.

Es fällt auf, daß Abrahams Auszug nach Moria und der Empfang von Gottes Verheißung zwar das erste, das Gottesvolk konstituierende Ereignis in dessen Geschichte ist, aber keineswegs das einzige, das den Auszug mit Gottes Einwirkung bzw. mit einer neuen oder erneuerten Interpretation Gottes durch sein Volk verbindet. Auch der Auszug aus Ägypten wird durch eine Gabe Gottes an sein Volk gekrönt, nämlich durch die Zehn Gebote, die Gott Mose übergibt. Später gibt die Babylonische Gefangenschaft dem Prophetentum Auftrieb. Endlich ist es die Zerstörung des zweiten Tempels und die Verteilung der Juden über das Römische Reich, die zu Entwicklungen führen, die in gewisser Weise das Tempelopfer durch frommes Lernen und intensives Suchen der göttlichen Wahrheit, sei es im Talmud, sei es in Traditionen wie der Kabbala zu ersetzen suchen.

Gewiß gibt es eine Phase, in der die jüdischen Stämme, ähnlich wie andere Völker, ein Land besitzen. Dieses Land ist sogar ein gelobtes, von Gott versprochenes Land. Und doch: Sind es nicht die Propheten, die die Herrschenden davor warnen, sich der Macht Ägyptens oder Assyriens anstatt der Macht Gottes anzuvertrauen? Ist nicht David selbst, der Gott in seinen Psalmen preist und aus dessen Nachfahren der Messias kommen soll, ein Herrscher, der seine Macht um der eigenen Lust willen mißbraucht? Ist die zeitlich beschränkte, „staatliche" Existenz der jüdischen Stämme nicht ebenso Warnung wie Versprechen? Ist die Verheißung nicht immer wieder gefährdet durch Illusionen der Erfüllung? Hat Franz Rosenzweig nicht recht, wenn er das Exil als Heimat der Juden bezeichnet, nämlich als die Zeitspanne, die zwischen Verheißung und endzeitlicher Erfüllung liegt?

Christen gehören Völkern an, die bestanden, ehe ihre Mitglieder durch den Akt

der Taufe zu Christen wurden. Diese Völker mögen auch Wanderungen vollzogen haben, aber diese waren nicht Teil einer Heilsgeschichte. Im allgemeinen erhoben Völker im profanen, geschichtlichen Sinn des Wortes Anspruch auf ein Land, das sie regierten und verteidigten. Juden ließen sich, so sie geduldet und solange sie geduldet waren, unter solchen Völkern nieder. Aber dieses Zusammenleben auf Abruf änderte bei den Juden, die nicht die Gunst der Stunde wahrnahmen, um in den Wirtsvölkern aufzugehen, nichts an der ihnen und wohl nur ihnen eigenen Definition eines Volkes.

In christlicher Sicht wurde die Verheißung an Abraham in Christus erfüllt. Theologisch gesehen ist dieser die göttliche Person, die Mensch wird und durch Leiden, Tod und Auferstehung die Menschen, die an ihn glauben, von Tod und Sünde erlöst. Geschichtlich gesehen stammt er aus dem Volk der Verheißung, genauer wohl aus der jüdischen Sekte der Essener. Durch sein Kommen wird die Verheißung, deren Träger die Juden sind, nicht geschmälert. Denn die Welt ist weiterhin durch Streit und Ungerechtigkeiten gekennzeichnet und harrt ihrer Erlösung – in jüdischer Sicht durch das erste, in christlicher durch das zweite Kommen des Messias.

Die Metapher vom „leidenden Knecht Gottes" läßt sich sowohl auf Christus als auch auf das Volk der Verheißung beziehen. Prosaischer ausgedrückt: Das jüdische Dasein ist stets in einer prekären Situation und dies in vieler Hinsicht. Im positiven Sinn bedeutet die dem Prekären eigene Unsicherheit zwar Grundlage vielfachen geistigen und spirituellen Lebens, im negativen jedoch dauernde Bedrohung. Da ist die Gefahr des eigenen Abfalls vom Glauben an den einen Gott – von der Anbetung des Goldenen Kalbs bis zur Verführung durch falsche Propheten und den Glauben an diesen oder jenen falschen Messias. Was die Verbindung zu anderen Völkern betrifft, so besteht stets für die Juden die Gefahr, aus deren Mitte vertrieben, ja bis hin zur Vernichtung verfolgt zu werden. Selbst das Verhältnis des Juden zu Gott bringt nicht die Sicherheit und Geborgenheit, die dem Christen durch Sakramente und Dogmen zuteil wird. Der Jude ringt, ja hadert gelegentlich mit Gott, genauer, nicht mit dem ihn unendlich transzendierenden Gott selbst, sondern mit den Erscheinungen Gottes in der Welt, etwa mit dem Engel Gottes, ähnlich wie er nicht Gott selbst nennt, sondern nur dessen Namen. Dazu kommt, daß kein Rabbi ein erlösungspendendes Sakrament verwaltet oder sonst eine erlösende Funktion ausübt. Auch gibt es keine einmalige autoritative Deutung der Bibel, sondern nur eine Vielfalt rabbinischer Interpretationen. Es gibt lediglich – aber dies „lediglich" hat eine überragende Bedeutung – die Feier des Sabbat als Vorwegnahme der Endzeit und den Jom Kippur, den Versöhnungstag, an dem Gott dem reuigen Juden vergibt, nachdem dieser zuerst seinem Nachbarn seine Schulden vergeben hat.

Das Prekäre der jüdischen Situation hat Juden im wachsenden Maß veranlaßt, die Aufklärung und die Emanzipation zu begrüßen. Die bürgerliche Bildung, die

Kantsche Ethik, die Beheimatung in „deutscher Sprache, Dichtung und Philosophie" (Hannah Arendt), vor allem die Symbiose von jüdischer Empfindlichkeit und deutsch-romantischer Empfindsamkeit, das Lyrische in Dichtung und Musik, wie es in deutsch-jüdischen Haushalten geehrt und betrieben wurde, all dies gab ein ungewohntes und, wie es sich im nachhinein herausstellen sollte, nur vorübergehendes Gefühl der Sicherheit. Dazu kam, daß Juden ihr geistiges Training, das sie über Jahrhunderte im „Lernen" der Bibel und ihrer Kommentare erworben hatten, nunmehr vor allem in den freien Berufen erfolgreich nutzen konnten, wobei in gewissen Wissenschaften, etwa in Soziologie und Psychologie, wohl auch ein nunmehr sozial interpretiertes messianisches Element eine Rolle spielte.

Es versteht sich von selbst, daß Rahner die Beziehung von Juden und Christen auf einer anderen Grundlage sieht (oder zu sehen wünscht) als auf der Toleranz zwischen aufgeklärten Humanisten – wobei hinzuzufügen wäre, daß Rahner Humanismus eher auf amerikanische als auf europäische Weise zu verstehen scheint. Der amerikanische Humanismus, etwa im Sinn von John Dewey, sieht den Menschen als durchaus fähig, ohne jeden Transzendenzbezug die im Alltag anfallenden Probleme zu lösen. Im europäischen Humanismus dagegen gibt es durchaus Traditionen, die den Menschen in seiner Abhängigkeit von einem göttlichen Wesen definieren.

Rahner fragt: „Stehen wir – Christen und Juden – einander nicht in ganz anderer Weise nahe und fern zugleich als andere Völker und Gruppen profaner Art?" Und weiter: „Aber wird dieser unbefangene Dialog auf menschlicher Ebene nicht schließlich doch noch am ehesten glücken, wenn beide Seiten um das dunkle Geheimnis wissen, das uns verbindet?" Unbefangenheit, wie schon erwähnt, bedeutet hier Überwindung von Befangenheit, und diese wiederum ist mit dem verbunden, was in den beiden Traditionen jeweils authentisch ist. So spricht Rahner von „Trauer und Ratlosigkeit, die mir gerade zu der echten Unbefangenheit zu gehören scheint". „Wie entsetzlich unchristlich können die Christen sein, ohne es zu merken"; wie entsetzlich machtlos sind „die Gabe des Geistes und der Liebe" in der Welt, „wo doch Gott nochmals der Herr und Schöpfer des Feldes ist, auf dem er diesen Samen ausstreut"; wie sehr zeigte sich „die Ohnmacht der Gnade ... gerade an denen, von deren Fleisch die Christen die fleischgewordene Gnade empfangen". Was die jüdische Befangenheit betrifft, so ist für Rahner ein wesentlicher Grund die Leugnung des Mysteriums; umgekehrt hängt für ihn Unbefangenheit (und Authentizität) bei den Juden davon ab, daß sie sich als Volk der Verheißung bekennen.

Rahner fragt: „Wie sehen aber dann konkret das Zusammenleben und der Dialog zwischen Christen und Juden aus, wenn sie sich nicht nur auf die Ebene profaner Menschlichkeit in einer entideologisierten, pluralistischen Gesellschaft begegnen wollen?" Vielleicht ist der Versuch dieser Zeilen, den Einwänden Rahners nach 28 Jahren gerecht zu werden, ein bescheidenes Beispiel. Solange hat es je-

denfalls gedauert, bis ich durch äußere Umstände und innere Wandlungen, vor allem aber durch die wiederholte Lektüre von Rahners Brief dazu gebracht wurde, zum einen sein Argument gegen meine Interpretation jüdischer Auserwählung als lediglich einer Aufforderung zu größerer Verantwortung einzusehen und zum anderen das Wort „Volk" im Sinn der Verheißung Gottes an Abraham und dessen Nachkommen zu interpretieren. Diese Interpretation erlaubt auch, wie ich meine, dem einzelnen Juden in der Isoliertheit seines alltäglichen Daseins sich weiter als Glied des jüdischen Volkes zu fühlen. Sie erlaubt ihm weiterhin, Rahner zuzustimmen, wenn er schreibt: „Wie sollen wir Christen und Juden also nicht zusammen in ‚heiliger Eifersucht' aufeinander (vgl. Röm. 11, 11) eine gemeinsame Aufgabe in der heutigen Welt erkennen, bereit, sie mit allen Menschen guten Willens zu teilen?"

Franz Furger

Verantwortung wahrnehmen für das gemeinsame Leben

Die Konsultation für ein Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage

Ein Hirtenwort zur Bundestagswahl, ein Wort nicht als Wahlbeeinflussung, wohl aber zur Sensibilisierung der Verantwortlichkeit des Bürgers im freien, demokratischen Rechtsstaat hat in der Bundesrepublik Deutschland Tradition. Im Superwahljahr 1994, wo die 1990 noch von der Begeisterung der gewaltlos erfolgten Wiedervereinigung getragene Wahl der oft genug belastenden Bewährung im Alltag standzuhalten hatte, legte sich ein weiteres solches Wort erst recht nahe. Eine kurze Erklärung der deutschen Bischöfe „Zur Solidarität herausgefordert" hatte in diesem Sinn schon im März 1993 auf einige Brennpunkte hingewiesen und ein zwar gutes, aber alles andere als breites Echo in den Medien gefunden. Vorarbeiten zu einem den hergebrachten Gepflogenheiten folgenden Wort waren gleichzeitig angelaufen und hatten im Sommer darauf auch schon zu einem Vorentwurf aus Expertenhand geführt.

Wie immer war die Kommission 6 der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) für „gesellschaftliche und soziale Fragen" mit diesen Vorarbeiten betraut. Auf ihrer Sitzung im sächsischen Schmochtitz am 23./24. Juni 1993 stand das Thema Hirtenwort entsprechend oben auf der Tagesordnung. Würde aber – so die drängende Frage seitens einiger Berater in der Kommission – ein Wort im bisherigen Stil der akademischen Problemanalyse und verbunden mit entsprechenden politischen Forderungen ankommen? Würde ein Papier in den für die deutsche Ausprägung katholischer Soziallehre typischen, neuscholastisch deduktiven Argumentationsmustern der völlig neuen gesellschaftlichen Situation nach der Wende noch genügen können? Müßte die Alltagserfahrung der Menschen nicht viel direkter einbezogen werden, als dies auch noch so wache Experten mit wissenschaftlichen Methoden zu erheben vermögen?

Das große Echo, das besonders die sozialen Hirtenbriefe der US-amerikanischen Bischofskonferenz zur „Herausforderung des Friedens" von 1983 und vor allem zur „wirtschaftlichen Gerechtigkeit" von 1986, aber auch der österreichische Sozialhirtenbrief von 1990 in der breiten Öffentlichkeit weit über den innerkirchlichen Rahmen hinaus gefunden hatten, ließ deshalb die für viele noch ungewohnte Frage offen stellen, ob so etwas nicht auch für Deutschland gewagt werden sollte. Zwar brachte eine bewegte Abenddiskussion zum Thema noch keine

völlige Klarheit. Nach einer für den Vorsitzenden wohl etwas kurzen Nacht geschah am kommenden Morgen jedoch der Durchbruch: Mit einer kurzen, sehr unfertigen Skizze sollte der Versuch einer Konsultation an der Basis gewagt werden, wobei der Prozeß bei persönlich engagierten Christen eine Bewußtseinsbildung für politische Verantwortlichkeit aus Glauben einleiten sollte. Denn von einem solchen Prozeß erhoffte man sich eine nachhaltigere Entwicklung als von einem auch noch so wissenschaftlich perfekten Schreiben aus der Feder bewährter Experten.

Dabei war selbstverständlich abzusehen, daß ein solches Vorgehen niemals die innere systematische Geschlossenheit und wohl auch nicht die methodologische Konsistenz im theologischen wie humanwissenschaftlichen Argument würde erreichen können, die man von einem „Professoren-Papier" zu verlangen gewohnt ist. Die amerikanischen Erfahrungen allgemein, aber auch die Kritik, welche dort vor allem aus rechtskatholischen Kreisen dem Wirtschaftshirtenbrief erwachsen war (man denke an die Voten der Ökonomen M. Nowak, G. E. Briefs u. a.), waren der Kommission durchaus bewußt. Nicht weniger wußte sie aber auch um die „glättende" Überarbeitung durch den Sozialethiker Johannes Schasching SJ, die den österreichischen Sozialhirtenbrief in den Augen der österreichischen Bischofskonferenz erst publikationsfähig gemacht hatte.

Aber einmal abgesehen davon, daß sich hinter solchen Kritiken oft genug auch politische bzw. ideologisch konservative Interessen verbergen, schien der Einbezug der kirchlichen Basis in einem breiten Prozeß der Meinungsbildung an sich wichtig genug, um sich auf das gerade auch für die Kirche in Deutschland neue Vorgehen zwar nicht ohne Bedenken, aber doch mutig einzulassen. Denn in Anbetracht der mit der Wiedervereinigung Deutschlands wie mit dem Zusammenwachsen der Europäischen Gemeinschaft zur Europäischen Union gegebenen Schwierigkeiten, aber auch in der mit der Wende im gesamten Osteuropa entstandenen neuen Problemlage wie angesichts der zunehmenden Politikverdrossenheit in breiten Schichten der Bevölkerung, die sich in ihren direkten Anliegen von den Parteipolitikern oft zu wenig ernst genommen fühlen, drängen sich neue Formen der Auseinandersetzung geradezu auf.

Erste Schritte

Zum konkreten Vorgehen wurden auch gleich folgende Einzelschritte vorgesehen und geplant: Zunächst war von Anfang an klar, daß ein solches Hirtenwort schon allein zeitlich nicht mehr rechtzeitig zum 1994er Wahljahr bereitgestellt werden konnte. Da dazu aber ohnehin eher ein kurzer Aufruf von kirchlicher Seite dienlich erschien als ein traditionelles, ausführliches Hirtenwort, beschloß man, auf die erwähnte Erklärung „Zur Solidarität herausgefordert" zurückzugreifen und

sie in angepaßter Form im Frühjahr 1994 der Öffentlichkeit nochmals in Erinnerung zu rufen, was mit einem guten Echo, wenn auch nicht mit eigentlichem Aufsehen, dann auch im April 1994 geschehen ist.

Als zweites wurde sodann die erste Problemskizze nach eingehender Diskussion neu gefaßt und in einer deutlich als Rohform gekennzeichneten Fassung in drei Personenkreisen zu einer ersten Diskussion gestellt, nämlich bei den im Bundestag vertretenen Parteien, bei den großen Verbänden der Tarifpartner der Wirtschaft und schließlich bei den im Zentralkomitee der deutschen Katholiken zusammengefaßten katholischen Verbänden. Aber auch Pfarreien und sonstige, auch informelle Gruppierungen sollten sich schriftlich zu Wort melden können. Nachdem der ständige Rat der DBK am 23. August 1993 diesem Vorgehen mit beachtlicher Bereitwilligkeit sein Plazet gegeben hatte, konnten für den darauffolgenden Oktober die drei Hearings mit den genannten Ansprechpartnern geplant und durchgeführt werden.

So traf man sich in Bonn am 20. und 21. Oktober 1993 mit den Vertretern der Parteien und der wirtschaftlichen Verbände, während am 27. Oktober in der Akademie Wolfsburg in Mülheim (Ruhr) die Konsultation mit den katholischen Verbänden eingeleitet wurde. Zu allen drei Veranstaltungen wurden zudem fünf Beobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) dazugeladen. Beteiligung und Engagement waren gerade auch seitens nichtkirchlicher Gruppierungen erstaunlich gut und brachten ein bereites, natürlich je nach Herkunft und Interessenlage auch unterschiedliches Material von Problemsicht, Lösungsvorschlägen, aber auch von Prioritäten bei den anstehenden Problemen. Etwas enttäuschend war dabei, daß der Gehalt der Beiträge der politischen C-Gruppierungen im Vergleich zum Engagement der übrigen eher abfiel. Der Eindruck, daß eine nicht besonders erwünschte Pflichtübung abgeleistet wurde, blieb haften und verdiente gelegentlich eine genauere Analyse der Ursachen solcher Symptome eines im Vergleich zur früheren Zeit offenbar veränderten gesellschaftlichen Beziehungsgeflechts.

Nach einer ersten Sichtung und Systematisierung des auf diese Weise zusammengetragenen Materials und der Publikation der Dokumentation dieser ersten Konsultationsphase (vgl. dazu die DBK-Arbeitshilfe 116, Bonn 1993) stand dann drittens die Erarbeitung des eigentlichen Grundlagenpapiers für den Konsultationsprozeß als solchen an, also der Text, der nun im November 1994 unter dem oben genannten neuen Titel für ein volles Jahr in eine breite Konsultation gehen soll.

Zuvor aber hatte die erste Konsultationsphase noch zusätzlich eine völlig unerwartete Wende genommen. Bei den Beobachtern der EKD fand das bisherige Vorgehen so großes Interesse, daß sie eine formelle Beteiligung der EKD am ganzen Prozeß vorschlugen mit dem Ziel, schließlich ein gemeinsames Wort der christlichen Kirchen zur gesellschaftlichen Verantwortung zu erarbeiten und zu

veröffentlichen. Auch wurde da schon vorgesehen, die in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) zusammengeschlossenen übrigen christlichen Gemeinschaften in Deutschland in einer geeigneten Form ebenfalls in den Konsultationsprozeß einzubeziehen. Daß hier die guten Erfahrungen aus dem „Konziliaren Prozeß Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung" mit den gemeinsamen Beschlüssen von Stuttgart 1988 für die Bundesrepublik Deutschland bzw. in Dresden für die damalige DDR und dann 1989 in Basel für Europa Früchte trugen, steht außer Zweifel. Dennoch brachte diese an sich ungemein erfreuliche Wende dem Konsultationsprozeß auch erhebliche zusätzliche Belastungen, die zudem in extrem kurzer Zeit von ausschließlich neben ihren Hauptaufgaben, also nur in ihrer Freizeit zur Verfügung stehenden Kräften zu leisten war. Daß das nun vorliegende Diskussionspapier überhaupt in der vorgesehenen Frist, nämlich bis Mitte November 1994, bereitgestellt werden konnte, verdient daher ebenso Beachtung wie eine gewisse Nachsicht mit den ohne Zweifel noch zahlreichen, nicht voll bereinigten Unebenheiten und Lücken.

Die Schwierigkeiten bei der Vorbereitung der zweiten Konsultationsphase

Als erstes muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß die glücklicherweise gleich vorgesehene Einbeziehung der ACK in den ganzen Prozeß im einzelnen noch nicht genau geregelt ist. Wenn aber das zu erarbeitende Papier wirklich ökumenisch, also von allen Christen Deutschlands und nicht nur von jenen der beiden Großkirchen getragen sein soll, kann die Lösung dieser Fragen nicht weiter aufgeschoben werden. Die unterschiedlichen Traditionen dieser unter sich sehr verschiedenen Gemeinschaften auch schon früher zu berücksichtigen, war bei der Kürze der Zeit wohl nicht möglich. Mit der Einleitung des eigentlichen Konsultationsprozesses aber wird dies dringend. Seitens der Verantwortlichen ist diese Notwendigkeit aber erkannt.

Vor allem aber wurde mit der ökumenischen Öffnung dem ja für die deutsche katholische Kirche neuen, also ungewohnten Vorgehen bei der Erarbeitung eines Hirtenworts über eine Konsultation an der Basis eine zweite, ebenfalls noch ungewohnte Dimension überlagert. Denn außer dem freilich anders gelagerten konziliaren Prozeß wurde eine solche Zusammenarbeit bisher nur bei einzelnen Stellungnahmen zu besonders aktuellen Fragen eingeübt. Daraus erwuchsen zwar hilfreiche Erfahrungen; aufs Ganze gesehen ist das Vorgehen aber doch als solches neu.

Denn schon die Art der Verlautbarung der Kirche zu gesellschaftlichen Problemen ist in den beiden christlichen Traditionen unterschiedlich: Ein Hirtenwort der katholischen Bischöfe hat den Charakter einer lehramtlichen Weisung für die jeweilige Ortskirche, während im evangelischen Raum die „Denkschrift" die üb-

liche Form der Äußerung darstellt. Auch wenn sich ein solcher geistlicher Impuls jeweils EKD-offiziell und vom vorsitzenden Bischof mit einem Vorwort versehen an die Öffentlichkeit wendet, können Denkschriften unter Umständen sogar gleichzeitig unterschiedliche Positionen vertreten. Man denke nur etwa an die beiden 1991 erschienenen sozialethischen Denkschriften „Verantwortung für ein soziales Europa" und „Gemeinwohl und Eigennutz", die von den Kammern für soziale bzw. öffentliche Verantwortung unabhängig voneinander erarbeitet worden waren. „Denkschriften" haben so eine größere Offenheit, aber auch eine geringere Verbindlichkeit als ein Hirtenwort, das eine wegweisende Zielrichtung aufzeigen will.

Daß die nun gemeinsam intendierte Stellungnahme dieser letztgenannten Form zuneigt, ist aus der Vorgeschichte klar, erleichtert aber die Erarbeitung einer ersten Vorlage natürlich in keiner Weise. Bei Unterschieden gilt es nämlich dann nicht nur in der Formulierung, sondern auch inhaltlich-sachlich jene Kompromisse zu erarbeiten, zu denen alle Teile ohne Aufgabe ihrer eigenen Identität wirklich stehen können.

Dazu kommt, daß auch die theologische Grundlage der Sozialethik in den beiden konfessionellen Traditionen Unterschiede aufweist, die tiefe Wurzeln im Selbstverständnis der Kirchen haben. So argumentiert die Tradition der katholischen Soziallehre in schöpfungstheologisch-naturrechtlich geprägten Kategorien, während die überwiegend lutherischem Erbe verpflichtete EKD von Luthers Rechtfertigungs- und Zwei-Reiche-Lehre her denkt und gerade in der hier anstehenden gesellschaftlichen Problematik stets auch noch Spuren des „Religiösen Sozialismus" spüren läßt. Wo aber theologische Tradition, Denkweise und kirchenamtliches Selbstverständnis so unterschiedlich sind, führt auch der beste ökumenische Wille zu Zusammenarbeit und gemeinsamer Stellungnahme, zumal wenn man noch unter Zeitdruck steht, leicht zu bloßen Verbalkompromissen, die nicht nur nicht befriedigen, sondern auch den Keim zu späteren Mißverständnissen in sich tragen.

Die gemischte zehnköpfige Arbeitsgruppe[1] bekam diese Schwierigkeiten gelegentlich fast bis zur Ausweglosigkeit zu spüren, so daß es letztlich ein kleines Ereignis darstellt, wenn über zahlreiche, zum Teil sehr kontroverse Zwischenberichte nun doch ein gemeinsames Papier vorgelegt werden kann. Dieses wurde von der EKD wie von der DBK im September 1994 grundsätzlich, das heißt mit noch einzuarbeitenden Verbesserungen und Änderungen als Grundlage zur zweiten Phase des Konsultationsprozesses freigegeben. Nach einer neuerlichen Überprüfung durch ein Koordinierungsgremium ist die Vorlage Ende November 1994 erschienen und zur offenen Diskussion gestellt.

Eine zusätzliche Schwierigkeit stellte während dieser Arbeitsphase aber auch die Tatsache dar, daß die ganze Arbeit in der Zeit des Wahlkampfs erfolgen mußte. Zwar sollte das Umfeld der Wahlen, wie oben gesagt, nicht eigentlich be-

rührt oder gar beeinflußt werden. Man war sich aber durchaus im klaren, daß die Arbeit davon nicht einfach abgeschottet bleiben würde. Tatsächlich gelangte denn auch Mitte August 1994 ein zwar längst veralteter Entwurf – er datierte vom April 1994 – aus Indiskretion an die Öffentlichkeit und verursachte mit einer vermeintlichen Kritik an der Bundesregierung bzw. mit einer entsprechenden, aber eben bloß scheinbaren Unterstützung der Opposition erhebliche Irritationen. Obwohl die zitierten Stellen, weil unsachlich und ideologisch verfärbt, gleich nach ihrem Auftauchen im Entwurf wieder gestrichen worden waren und eine entsprechende Richtigstellung seitens beider Kirchen unmittelbar in der Presse folgte, hielten sich Vermutungen noch über eine längere Zeit, dies freilich mit dem unverhofften Vorteil, daß dem Konsultationsprozeß eine Öffentlichkeitswirkung zuteil wurde, die er von sich aus allein wohl kaum geschafft hätte. Der Eindruck bei manchen Beteiligten, daß Gott eben auch auf krummen Zeilen gerade schreibt, kann man diesen dann wohl kaum verdenken.

Unter diesen Umständen dürfte dann auch wenigstens teilweise eine letzte hier zu erwähnende Schwierigkeit abgebaut werden, die sich aus der Tatsache ergibt, daß in der EKD nicht nur der spätere Einstieg eine Verzögerung im Basisbezug zeitigte, sondern auch, daß man im katholischen Raum durch die Organisation der bewährten Verbände über noch immer funktionierende Vermittlungskanäle an die Basis verfügt. Im evangelischen Bereich sind dagegen solche Wege der Kommunikation mit klarer Organisation und festen Zuständigkeiten weniger deutlich vorgegeben. Dieser Unterschied belastete die Vorarbeiten gelegentlich recht deutlich und dürfte auch in Zukunft noch zu schaffen machen. Diese Schwierigkeiten sollten aber in Anbetracht der derzeit dem Prozeß gewogenen Öffentlichkeit zu bewältigen sein.

Das bisherige Ergebnis

Zunächst versteht sich aus den bisherigen Ausführungen über die Entstehungsgeschichte des jetzt vorliegenden Entwurfs, was er weder sein kann noch sein will, obwohl er immer wieder, wenigstens unterschwellig, daran gemessen wird: Was jetzt vorliegt, ist weder eine evangelische Denkschrift noch ein katholisches Hirtenwort. Es ist vielmehr erst ein von den respektiven Kirchenleitungen zur weiteren Konsultation freigegebener Entwurf. Gerade auch der dem Prozeß und dem Entwurf gewidmete Studientag der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 21. September 1994 in Fulda hat dies deutlich herausgestellt: Die Bischöfe haben nicht einen von ihnen verantworteten Text verabschiedet, sondern mit mehreren Änderungswünschen – besonders auch hinsichtlich einer weiteren theologischen Vertiefung – einen Entwurf zur weiteren Diskussion und Konsultation freigegeben. Natürlich bedeutet dies, daß sie mit der allgemeinen

Ausrichtung des Papiers einverstanden sind und den damit angestoßenen bzw. weitergeführten Prozeß verantwortlich mittragen.

Aber die einzelnen Formulierungen wie auch die Gewichtungen von gesellschaftspolitischen Postulaten und Prioritäten sind weiterhin Gegenstand der Konsultation, bei welcher es zudem um politische Belange geht, wo auch unter Christen mit verschiedenen Interessen und Anliegen berechtigterweise unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt werden können. Wo im Sinn der christlichen Grundforderung des „besonderen Augenmerks auf Benachteiligte" allenfalls Prioritäten gesetzt werden müssen, haben diese folglich in all ihren Konsequenzen (gerade auch hinsichtlich möglicher langfristiger oder gar künftige Generationen belastender Kosten) bedacht und begründet zu werden. Gerade dazu aber ist die Kritik in offener Konsultation besonders wichtig.

Fest steht dabei allerdings, daß die grundsätzlich auf real verwirklichbare Verbesserungen abzielende, also in etwa pragmatische Konzeption des Entwurfs beibehalten werden soll und eher prophetisch-utopische Entwürfe, wie sie im Verlauf der ersten Phase etwa aus Kreisen um das Oswald-von-Nell-Breuning-Institut der Hochschule von St. Georgen in Frankfurt vorgelegt wurden, kaum zum Leitmotiv des Ganzen werden können. Die faire Berücksichtigung der geäußerten Anliegen, die im übrigen auch bisher nicht einfach außer acht gelassen sind, wird dennoch eine Aufgabe bleiben. Ob allerdings solche vor allem im Denkstil divergierende Sichten nicht besser schon früher, ja sogar schon in die allgemeine Kommissionsarbeit einbezogen werden sollten, sollte gelegentlich wohl auch noch grundsätzlicher überlegt werden.

Nicht außer acht lassen sollte man ferner, daß ein solches „Wort", auch wenn es mittlerweile an die 50 Seiten umfaßt, keinesfalls alle gesellschaftlich vordringlichen Probleme ansprechen kann. Aufgrund der ersten Phase schienen sich die Problemfelder Arbeitslosigkeit, Familie, Sozialstaat mit Marktwirtschaft sowie Umwelt als besonders herausragend abzuzeichnen. Dabei bleiben allerdings auch hier noch die Gewichte ungleich, etwa hinsichtlich des sehr knappen Abschnitts zur Ökologie, auf den frühere Stellungnahmen der Kirchen schon eingegangen sind. Sicher wird es aber besser sein, wenige Probleme richtig, als viele Probleme nur oberflächlich anzusprechen. Allzu leicht ergeben sich nämlich aus den dann nötigen Verallgemeinerungen bloß selbstverständliche Globalforderungen, die an Gemeinplätze erinnern. Hier wäre es wohl besser – so zumindest ein beachtenswerter Vorschlag –, in einem Vorwort deutlich zu sagen, was bei aller Bedeutsamkeit des Problems eben nicht auch noch angesprochen werden konnte, teils weil dazu schon früher Stellung genommen wurde, teils weil man später noch darauf zurückkommen möchte. Einige (zu) knappe Abschnitte im vorliegenden Papier könnten so vielleicht entfallen, andere wurden inzwischen schon gestrichen.

Wenn sich der Konsultationsprozeß bewährt, wäre eine diesbezügliche Weiterarbeit ohnehin sinnvoll, ja es könnte sich daraus vielleicht sogar ein neuer Stil

kirchlicher sozialethischer Verkündigung entwickeln. Eben dies aber ist bei der häufig wenn nicht geringen, so doch eher kurzlebigen statt nachhaltigen Wirkung kirchlicher Verlautbarungen durchaus wünschenswert. In den USA folgte der Wirtschaftshirtenbrief auf denjenigen zum Frieden und hatte gerade so eine selten breite und nachhaltige Wirkung. Etwas Ähnliches zu versuchen dürfte sich also auch hierzulande lohnen. Die zweite Phase des Konsultationsprozesses sollte daher über die Sachargumente hinaus auch für diese kerygmatische Dimension bedeutsam werden. Ein ganzes Jahr steht zur Verfügung für einen konzentrierten Einsatz, der in der Kirche Deutschlands einen Akzent setzen sollte.

Neben dem genannten Koordinierungsgremium, das am 4. November 1994 den Vorlagetext zur Diskussion freigab und künftig den Konsultationsprozeß hinsichtlich seiner Vorgaben wie hinsichtlich des Verfahrens zur Durchführung, besonders aber bei der Auswertung der Ergebnisse im Auftrag der Kirchenleitungen verantwortlich zu begleiten hat, sollen bei beiden Kirchen (in Bad Honnef bzw. in Hannover) „Clearingstellen" mit der Steuerung des Informationsflusses betraut werden. Vor allem aber soll je ein Arbeitsausschuß gebildet werden, der örtliche Initiativen für den Prozeß informativ wie organisatorisch nicht nur zu stützen hat, sondern auch die eingehenden Stellungnahmen sammeln, auswerten und bündeln soll. Daß dazu die geeignete konkrete Arbeitsweise zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht im einzelnen festgelegt ist, versteht sich. Der Prozeß selber sollte dafür die angemessene Ausgestaltung bedingen. Eine Basisstruktur aber liegt vor, so daß die eigentliche Arbeit der Konsultation beginnen kann.

ANMERKUNG

[1] Für die EKD: Christel Hanewinkel, Pfarrerin und SPD-MdB, Halle; Prof. Siegfried Katterle, Wirtschaftswissenschaftler, Bielefeld; Dr. Heinz Reichmann, Unternehmer, Hannover; Pfarrer Friedrich Schorlemmer, Wittenberg, sowie als Sekretär Oberkirchenrat Tilmann Winkler, Hannover. Für die Kommission 6 der DBK: Dr. Ruth Kölblin, Biologin, Jena; Prof. Heinz Lampert, Wirtschaftswissenschaftler, Augsburg; Prof. Anton Rauscher, Sozialethiker, Augsburg/Mönchengladbach; Prof. Franz Furger, Sozialethiker, Münster, sowie als Sekretär Elmar Remling, Katholisches Büro Bonn. Als letztverantwortliche Adressaten zeichnen der Vizepräsident der EKD, Dr. Hermann Barth, sowie der Vorsitzende der DBK-Kommission 6, Bischof Josef Homeyer, Hildesheim.

Hermann Janssen A/K

Gemeinschaftserfahrung im weltanschaulichen Wandel

Dieser Beitrag versucht einen Einblick in afrikanische Beobachtungen und Überlegungen zur Gemeinschaftserfahrung zu geben, die reflektiert werden auf dem Hintergrund des weltanschaulichen Wandels in afrikanischen und westlichen Gesellschaften. Die Hypothese lautet: Das Verständnis von Gemeinschaft ist abhängig von der Weltanschauung in dem jeweiligen kulturellen Kontext. Das Thema wird zunächst in drei analytischen Kapiteln entwickelt: Das erste befaßt sich mit der traditionellen monistischen Weltanschauung, das zweite mit der nach Afrika importierten dualistischen Weltanschauung und das dritte mit den Auswirkungen der heutigen pluralistischen Welt. Im vierten programmatischen Kapitel folgen dann einige theologische Überlegungen zu der kreativen Spannung, die zwischen Kultur und Reich Gottes besteht. Es wird dabei postuliert, daß die Inspiration des Gottesreichs nicht eine neue „christliche" Weltanschauung hervorbringt, wohl aber eine spirituelle Herausforderung für alle Kulturen ist. Abschließend stellen wir einige Fragen nach der Bedeutung dieser Analyse für die Rezeption der Communio-Ekklesiologie im Kontext des Aufbaus kleiner christlicher Gemeinschaften, das heißt, der afrikanischen Basisgemeinschaften.

Familien in einer monistischen Weltanschauung

In meinem Beitrag möchte ich mich besonders auf den protestantischen Theologen Harvey J. Sindima aus Malawi beziehen, der in seinen jüngsten Veröffentlichungen[1] die afrikanische Auffassung von der Gemeinschaft des Lebens zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht hat. Seine Überlegungen können durchaus im Zusammenhang mit den Schriften anderer bekannter afrikanischer Wissenschaftler gesehen werden. Sindima stimmt mit vielen Afrikanern überein in der Feststellung, daß im Mittelpunkt des afrikanischen Weltverständnisses das Leben steht. Das Leben ist die wichtigste Kategorie im Selbstverständnis des Afrikaners, und es bildet den grundlegenden Rahmen für jede Interpretation von Welt, Mensch, Natur und Gottheit. Der Prozeß des Lebens schließt eine Tendenz zur Selbstüberschreitung ein, deren Ziel die Fülle des Lebens ist. Im menschlichen Bereich gelangt der Prozeß des Lebens zur Fülle, wenn Menschen untereinander wie auch mit den übrigen Geschöpfen und mit der Erde selbst in einem lebendigen Austausch stehen. Menschen verwirklichen ihre eigene Fülle, wenn sie die

Stimmen der Zeit 213:1 (Jan 1995) 45–54

solidarische Bündnishaftigkeit („bondedness") des Lebens verwirklichen. Sindima zitiert Vincent Mulago, wenn er schreibt:

„Es ist das Leben insgesamt, das individuelle Leben insofern, als es von jedem existierenden Wesen empfangen wird, das gemeinschaftliche oder kollektive Leben insofern, als jedes Wesen aus einer gemeinsamen Lebensquelle schöpft... Es ist das Leben, wie es sich herleitet aus der Quelle aller Lebenskraft, wie es hinstrebt zu dieser Kraft, wie es von ihr ergriffen wird und wie es sie ergreift."[2]

In der afrikanischen Weltsicht, so Sindima, verweist das Wort Gemeinschaft auf mehr als eine Vereinigung von Einzelwesen. Schon der Ausdruck selbst legt den Gedanken an Bündnis und Verbundenheit nahe. Er verweist auf das konkret vollzogene Leben in Gemeinschaft im Austausch miteinander und mit der Natur. Die einzelnen Personen sind keine einander fremde Individuen. Das gemeinsam geteilte Leben führt zu Verständnis und Verantwortung füreinander, zum Bewußtsein der wechselseitigen Abhängigkeit, das heißt zur Reziprozität. Den Prozeß der gegenseitigen Verantwortung faßt Sindima mit den Worten von F. Eboussi Boulaga zusammen:

„Was einem geschieht, geschieht allen. In einer solchen Beziehung geht es um die Wiedererrichtung der Gemeinschaft, die neue Belebung des Lebenskreislaufs, damit das Leben auch weiterhin sich selbst überschreiten, Barrieren durchbrechen, die Intervalle oder das Nichts überbrücken und in Fülle pulsieren kann... Wir müssen jeden Bruch der Harmonie, jede Wunde und Verletzung heilen. Wir müssen Wiedergutmachung fordern für uns selbst, weil wir nicht nur wir selbst sind, und für andere, weil die anderen auch wir selbst sind, das Was-und-Wer unserer Präexistenz und unseres Fortlebens."[3]

Gemeinschaft geht, wie bereits gesagt, weit über die konkrete menschliche Gemeinschaft hinaus. Sie umfaßt die Lebenden, die Toten und die noch nicht geborenen Kinder. Die Gesamtheit der Natur, die sichtbare wie auch die unsichtbare Welt gehören zur kosmischen Gemeinschaft des Lebens. Leben ist ein Mysterium, das niemals voll und ganz begriffen werden kann; es entzieht sich unserer Lebenserfahrung, die immer begrenzt ist. Sindima nennt Leben ein übergreifendes Symbol. Grundlegend für das Leben ist die biologische Existenz, die sich in Blut, Atem, Gesundheit, Wohlergehen und Fortpflanzung als Lebenskraft äußert. Leben ist aber auch Fülle und Einheit, Harmonie und Frieden und schließlich das Göttliche selbst. Wird das Leben fortgenommen, sagt Sindima, dann hat die Welt jeglichen Sinn verloren.

Zweifellos wäre es bereichernd, sich mit Einzelheiten in der Vielfalt des Gemeinschaftsaufbaus der traditionellen Familien, Sippen, Verwandtschafts-, Initiations- und Altersgruppen, im Bereich der Führerschaft, der militärischen Vereinigungen, der rituellen Gesellschaften, der Totemgruppierungen usw. näher zu befassen[4]. Ein weiteres relevantes Thema wäre die Beziehung zwischen „Ich" und „Wir". Für den Zweck dieser eher skizzenhaften Darstellung aber mag die summarische Feststellung genügen, daß alle diese Strukturen und Funktionen auf den traditionellen Mythen und der monistischen Auffassung von der Unteilbarkeit des Lebens basieren. Joseph Nyasani von der Universität Nairobi drückt seinen philosophischen Ansatz wie folgt aus:

„So wie Seele und Leib in eine psychosomatische Beziehung zueinander treten und an Prozessen der wechselseitigen Einwirkung beteiligt sind, so ist das Leben der Afrikaner mit ihren unsichtbaren Geistern verwoben ... Das Leben scheint also monistisch interpretiert zu werden und auf eine Weise, nach der die Wirklichkeit (das Sein mit Lebenskraft) fortwährend dynamisch und sich selbst regenerierend gestaltet wird und dadurch aus eigenem Antrieb Werte des wechselseitigen Interesses, des wechselseitigen Beistands und der wechselseitigen Harmonie hervorbringt. Das gesamte ontologische Gefüge scheint daher auf einer gemeinsamen Grundlage zu ruhen – der wechselseitigen Beteiligung an der Lebenskraft, wie sie von der Tradition vorgegeben ist." [5]

Menschlich-kosmische Familien stehen in Wechselbeziehung durch sozio-religiöse Reziprozität (bondedness), die inspiriert wird von der Lebenskraft und deren Ziel die Fülle des Lebens ist.

Gemeinschaften in einer dualistischen Weltanschauung

Harvey Sindima ist überzeugt, daß die Afrikaner mit den ihnen aufgedrängten kulturellen Sichtweisen der westlichen Welt aufhören, die Welt vermittels ihres eigenen kulturellen Systems zu verstehen. Die Übernahme einer mechanistischen Weltsicht läßt die traditionelle Auffassung von der solidarischen Verbundenheit des Lebens nicht mehr als eine systematisch aufgebaute Logik erscheinen, die im afrikanischen Leben sinnvoll ist. Die mechanistische Perspektive, die Afrika heute prägt, hat seiner Meinung nach ihren Ursprung in der Philosophie und Wissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts mit Denkern wie Descartes, Bacon und Newton. Die Welt wird reduziert auf quantitative physische Phänomene, die verstandesmäßig zu begreifen sind. Die Gesellschaft wird verstanden als ein Riesenapparat, in dem Natur und Menschen gleicherweise objektiviert werden. Die Menschen werden als Individuen gesehen, deren Wechselbeziehung lediglich nach den Kriterien von Funktion und Nützlichkeit bewertet wird. Der Mythos von Fortschritt und unbegrenztem Wachstum führt zur Ausbeutung von Ressourcen und Menschen. Diese neue Ideologie liegt auch dem Kolonialismus zugrunde, der die afrikanische Kultur destabilisierte. Was die Gemeinschaft als Schwerpunkt unseres Themas anbetrifft, müssen wir mit Sindima sagen: „Eine mechanistische Gesellschaft läßt die Bande zerbröckeln, die die einzelnen und ihre Gemeinschaften miteinander und mit dem Kosmos verbinden." [6]

Außer der westlichen mechanistischen Weltsicht gibt es allerdings noch einen weiteren einflußreichen Faktor des Kulturwandels, der hier erwähnt werden muß, und zwar die christliche Religion. „Das Christentum kam, obwohl ein Phänomen des Mittleren Ostens, im vorigen Jahrhundert als wesentlicher Bestandteil westlicher Kultur und Zivilisation nach Afrika." [7] Die Feststellung Sindimas bedarf noch einer Präzision hinsichtlich dieses „wesentlichen Bestandteils". Wir werden uns dieser Frage vom Standpunkt eines kritischen Missionars wie auch von den Überlegungen eines afrikanischen Theologen her annähern.

Elmer S. Miller, ein amerikanischer Missionar, analysiert den Konflikt zwischen den unterschiedlichen Weisen der Welterfahrung westlicher Missionare einerseits und der jeweiligen einheimischen Bevölkerung andererseits. Er kommt zu dem Schluß, daß Missionare nicht allein das Evangelium predigen, sondern zugleich auch Vermittler der Säkularisierung sind:

„Bei dem Missionar bilden naturalistische Überzeugungen die strukturierende Basis seines Verständnisses der großen Mehrheit der alltäglichen Ereignisse und Erfahrungen. Statt traditionelle supranaturalistische Überzeugungen zu stärken oder zu verbreiten, unterstützt der Missionar tatsächlich eher die zahlreichen naturalistischen Orientierungen, die der westliche Mensch den nichtwestlichen Kulturen gewöhnlich aufzwingt. Von ihrer eigenen Sozialisierung in einer weitgehend säkularen Gesellschaft her gestehen Missionare den supranaturalistischen Überzeugungen und Handlungsweisen im Grund eine eher unbedeutende Rolle in der Beschreibung und Erklärung der alltäglichen Ereignisse im menschlichen Dasein zu. Für sie, die Missionare, ist der Schauplatz des unmittelbaren übernatürlichen Eingreifens beschränkt auf Ereignisse vergangener Zeiten (wie etwa die ‚Schöpfung' und in den entsprechenden Zeiten des Alten und Neuen Testaments die ‚Offenbarungen') oder auf individuelle Erfahrungen, die sie nicht so ohne weiteres auf naturalistische Ursachen zurückführen können." [8]

Der afrikanische Standpunkt läßt sich mit den Worten Peter Kijangas, eines lutherischen Theologen aus Tanzania, zusammenfassen, der in seiner Doktorarbeit unter Berufung auf den methodistischen Theologen Agdegbola aus Nigeria sagt:

„Die christliche Theologie brachte der christlichen Kirche in einer afrikanischen Gesellschaft den Dualismus. Bekehrung bedeutete, insbesondere in der protestantischen Kirche, zugleich die Übernahme der Auffassung, daß man das Leben in zwei antagonistische Bereiche, den spirituellen und den materiellen Bereich, unterteilen kann. Gott wird dargestellt als Vater, der sich für den spirituellen Bereich interessiert und über diesen herrscht. Nunmehr wird die Gesellschaft als ein von Gott unabhängiges Gebilde betrachtet, und sie erhält in der Tat eine unbegrenzte Unabhängigkeit, wie sie die Bibel keineswegs rechtfertigt. Dieser Dualismus hat bei vielen Christen den permanenten Eindruck erweckt, die gesellschaftliche Verantwortung in dieser Welt gehöre nicht zum spirituellen Bereich... Hoffnung und Ziel eines Christen seien, so hieß es, auf den Himmel gerichtet, und darum müsse er kämpfen, nicht aber um Dinge dieser Welt, die ohnehin vergehen würden." [9]

Obwohl es im Hinblick auf Wirtschaft, Gesellschaft und Politik einige Unterschiede zwischen protestantischen und katholischen Standpunkten gibt, kann es doch keinen Zweifel darüber geben, daß die dualistische Welterfahrung in der westlichen Hemisphäre persische und jüdisch-christliche Wurzeln hat. Im Buch Genesis wird Gott nicht als eine Lebenskraft dargestellt, sondern als ein personaler Schöpfer, der zu seiner Schöpfung in Beziehung steht. Gott ist göttlich, und die Welt ist weltlich. Der Naturwissenschaftler und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker nennt die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments einen „antimythischen Mythos". Er sagt:

„Weil Gott nun so hoch über alle Welt erhöht ist, ist alles in der Welt von derselben Art: es ist Geschöpf, es ist nicht Gott. So wurde gerade durch Gott die Welt entgöttert... Die Freiheit von den Göttern, die Entmythisierung des Denkens durch das Glauben befähigt den Menschen zur gestaltenden Herrschaft inmitten der Natur. Nur vor diesem Hingergrund können wir, so scheint mir, auch die neuzeitliche Säkularisierung und den Wissenschaftsglauben verstehen." [10]

Soweit es die katholische Kirche betrifft, gibt es noch einen weiteren Faktor, der den Dualismus begünstigte, und zwar die Reformation. Nach der Reformation begann die katholische Kirche sich selbst als eine vom Staat unabhängige Societas perfecta zu betrachten. Die katholische Christenheit wurde zu einer Subkultur gegenüber dem weltlichen Staat wie auch gegenüber dem Protestantismus. Diskussionen über das Verhältnis von Kirche und Staat wurden zu einem auffallenden Merkmal. Von diesem Zeitpunkt an erschien die katholische Kirche zunehmend als eine in ihrem rechtlichen wie auch theologischen Aufbau straff zentralisierte Organisation, die zugleich verstärkt ihre sakrale Natur betonte. Die Volksfrömmigkeit gab zwar immer noch der Einheit von Leben und Glauben den Vorzug (z.B. in den Prozessionen und in der Segnung von Vieh und Feldern); aber in den meisten Bereichen des alltäglichen Lebens gab es doch nicht nur die Trennung zwischen Kirche und Staat, sondern auch die Trennung zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bereich. Die Trennung zwischen Glaube und Leben wurde mehr und mehr zum deutlichen Zeichen einer dualistischen Weltanschauung.

Diese westliche Form der Welterfahrung kam mit den Missionaren und den Kolonialmächten nach Afrika. Im Hinblick auf die Gemeinschaftsdimension fanden sich die traditionellen afrikanischen Familien, Sippen und Völker nunmehr mit zwei Gruppierungsmodellen konfrontiert. Da gibt es zum einen die gut durchorganisierten Missionsstationen und Außenstationen mit den ausländischen Missionaren, Ordensleuten und einheimischen Seelsorgern, Katechisten, Lehrern und Krankenschwestern. Eine wichtige Rolle spielen hier die religiösen Vereinigungen, wie etwa die Legion Mariens. Zum anderen gibt es die staatlichen Büros, Handelszentren, Pflanzungen, Bergwerke, Fabriken, wie auch die Armee, Polizei, politische Parteien, Freizeitgruppierungen usw.

Die Gemeinschaften der Kirche verkünden also einen sakralen Weg, der über die Religion, das heißt über moralische Gesetze und religiöse Rituale zum Heil der Seele und später zum Himmel führt. Die Gemeinschaften der Welt folgen den Gesetzen der Arbeit, das heißt des Handwerks, des Handels, der Wirtschaft, der Technologie, der Politik usw., die Wohl hier auf der Erde verheißen.

Gesellschaft und Individuen in einer nachchristlich pluralistischen Weltanschauung

Soviel ich weiß, wird der Ausdruck „nachchristlich" in Afrika wenig gebraucht. Wo er in einigen Veröffentlichungen jüngeren Datums erscheint, wird er durchweg als alternative Bezeichnung für neue religiöse Bewegungen und unabhängige Kirchen verwandt[11]. Diese Bewegungen sind eine Reaktion auf die dualistisch geprägten großen Missionskirchen, denen sie Gemeinschaften von familienhafter

Struktur und Größe gegenüberstellen, in denen das Leben monistisch in wechselseitiger Bindung und Abhängigkeit erfahren wird. In der westlichen Welt hingegen erscheint die Bezeichnung „nachchristlich" oder „nachchristentümlich" recht häufig. Ludwig Bertsch erklärt dazu:

„Nachchristentümlich sagt zunächst rein faktisch, daß jene auf Gegenseitigkeit beruhende Bindung von Glaube und Leben, Kirche und Gesellschaft, Religion und Politik, die Grundlage des Ordo christianus des Mittelalters war und die ‚christentümliche' Gesellschaft bestimmte, nicht mehr besteht." [12]

Das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" nennt den Bruch zwischen Evangelium und Kultur das Drama unserer Zeitepoche (20). Das mit der Aufkärung, der Säkularisation und der Modernität verbundene Nachchristentum betont Werte wie die rechtmäßige Autonomie der weltlichen Angelegenheiten, die Autonomie der Person, menschliche Freiheit, Würde der Frauen, Subjektivität. Es besteht eine Tendenz zur Auflösung traditioneller Gemeinschaften, einschließlich der Familie. Die Betonung liegt eher auf dem individuellen oder Einzel(Single)-Leben als auf einer dauerhaften Bindung in Gruppen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat es in der katholischen Kirche sehr ermutigende Versuche gegeben, dem Pluralismus in der modernen Welt positiv zu begegnen. Leider aber haben jüngere Entwicklungen dazu geführt, daß im Westen eine wachsende Zahl von Christen die Kirche verläßt und die verbleibenden Mitglieder das Gefühl haben, sich nur noch zum Teil mit ihrer Kirche identifizieren zu können. Viele kritische Christen empfinden es als unsinnig und unerträglich, gleichzeitig in zwei Plausibilitätsstrukturen leben zu müssen [13].

Es ist bemerkenswert, daß neben dem Schwund an Kirchenmitgliedern in der westlichen Welt zugleich ein Wachstum von neuen religiösen Bewegungen festzustellen ist, von denen viele aus Asien, einige auch aus Afrika kommen. Dies ist ein Zeichen dafür, daß Christentum (und Sozialismus) nicht mehr generell als umfassende religiös-soziale Sinndeutungen des Lebens akzeptiert werden. New Age und fundamentalistische sektiererische Gruppierungen sind Hinweise auf eine neue, wenn auch fragwürdige spirituelle Suche über die rational erfahrbare Welt, über technische Errungenschaften, individuelles Konsumdenken und freizeitliche Selbstverwirklichung hinaus.

Die Gesellschaft ist individualistisch (einzeln) geworden, stark zergliedert und pluralistisch in bezug auf Werte. Die Kirchen und die religiösen Bewegungen drohen neben Wissenschaft, Technologie, Wirtschaft, Politik, Schulen, Kommunikation, Erholung, Kunst usw. zu einem Teilaspekt von lediglich marginaler Bedeutung zu werden. Evangelium und Kultur sind voneinander getrennt. Die Suche nach Lebenssinn ist für viele Menschen nicht mehr ein zentrales Anliegen; wichtig aber ist die Erfahrung von Vernunft, Macht und Selbstverwirklichung.

Naive theologische Erklärungen und oberflächliche Frömmigkeitsformen werden von aufrichtigen Frauen und Männern in Frage gestellt. Wissenschaftler, Soziologen und Psychologen haben die Magier verjagt und zumindest teilweise

auch den Priester ersetzt. Aber da es offensichtlich keine annehmbare umfassende Weltanschauung mehr gibt und die Identifizierung mit der in viele Teilbereiche zersplitterten Welt von heute immer schwieriger wird, geraten viele Menschen im Westen in Verwirrung und Angst und verlangen schnelle fundamentalistische Antworten[14].

Reich Gottes und Kultur – eine Herausforderung

Die monistischen, dualistischen und pluralistischen Weltanschauungen stellen christliche Gemeinschaften überall in der Welt vor die grundlegende Frage: Geben Leben und Lehre Jesu Christi der Menschheit eine neue, umfassende Sicht der Welt? Die These dieses Beitrags lautet: Jesus hat keine neue Weltanschauung verkündet. Die biblischen Zeugnisse legen jedoch nahe, daß nicht das Streben nach dem Himmel das Wesentliche des Christentums ist, sondern vielmehr die Suche nach dem Gottesreich. Das Reich Gottes ist kein neues ideologisches System, sondern eine fortwährende spirituelle Herausforderung an die bestehenden Kulturen der Welt und eine Inspiration mit hohem Anspruch an die zur Evangelisierung berufenen christlichen Gemeinschaften und einzelnen Christen. Zur Erklärung und Veranschaulichung dieser These mögen die folgenden Überlegungen und Zitate dienen.

Die Bibel gibt keine Definition vom Reich Gottes, sondern spricht in Gleichnissen und Symbolen. Das Alte Testament verweist auf das „Reich", im Neuen Testament spricht Matthäus, der sich an die Juden wendet, über das „Himmelreich", Markus nennt es das „Reich Gottes", und im Johannesevangelium ist die Rede von der „Fülle des Lebens" (Joh 10, 10). Gottesreich bedeutet die Befreiung des gesamten Kosmos bereits jetzt und im Blick auf das Kommen Christi. Im Vertrauen auf den liebenden Vater und in Solidarität mit Brüdern und Schwestern hoffen die Jüngerinnen und Jünger Christi auf den „neuen Himmel und die neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3, 13). Das Reich Gottes ist weder der Himmel, denn es ist schon „mitten unter uns" (Lk 17, 21), noch ist es ein irdisches politisches oder kirchliches System, denn es ist „nicht von dieser Welt" (Joh 18, 36). Es kann keinen Zweifel daran geben, daß die Option für die Armen von zentraler Bedeutung für das Gottesreich ist (Lk 4, 18) und daß dies in erster Linie bedeutet, für Gerechtigkeit und Frieden einzutreten (Mt 6, 33).

Theologen in Afrika haben die Kirche häufig zur Respektierung der traditionellen afrikanischen Kultur aufgerufen. Im Schlußdokument der Panafrikanischen Konferenz von Dritte-Welt-Theologen vom Dezember 1977 heißt es: „Im traditionellen System gab es keine Dichotomie zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen. Im Gegenteil, das Heilige wurde im Kontext des Weltlichen erfahren. Diese gesunde Verständnisweise unserer afrikanischen Gesellschaft muß von der

Kirche ernst genommen werden."[15] Bemerkenswert ist, daß die Dritte-Welt-Theologen in diesem Dokument nicht in Abrede stellen, daß es Dimensionen des Weltlichen und des Heiligen gibt, aber das Heilige wird im Weltlichen erfahren. Diese Feststellung überschreitet eine monistische Welterfahrung. „Evangelii Nuntiandi" greift diese Frage auf, wenn es das Verhältnis zwischen Kultur und Reich Gottes zu klären versucht:

„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" (20).

Die kreative Spannung, die zwischen Reich Gottes und Kultur besteht, wird von afrikanischen Theologen von verschiedenen Ausgangspunkten her angegangen. Einige dieser Theologen neigen dazu, das Evangelium anhand von Grundkonzepten traditioneller afrikanischer Kultur zu interpretieren. Anderen wieder geht es darum, Ausdrucksweisen für die Werte des Reiches Gottes zu finden, die in unmittelbarem Bezug zur konkreten afrikanischen Situation heute stehen. Harvey Sindima beispielsweise hat eine afrikanische Christologie entwickelt, indem er das Johannesevangelium vom Wort mit den malawischen Ausdrücken „moyo" = Leben und „umunthu" = Personsein, bzw. „die Bedeutung von Beziehungen in einer bestimmten Gemeinschaft", oder „die Fülle menschlicher Qualitäten" umschreibt. So würden die ersten Zeilen des Prologs des Johannesevangeliums in malawischer Interpretation lauten:

„Bevor alle Dinge erschaffen wurden, war das Leben, und das Leben war bei Gott und Gott ist das Leben. Dieses Leben war im Anfang bei Gott; alles wurde geschaffen durch Leben, und ohne Leben wurde nichts, was geworden ist. In Gott war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen... Und das Leben kam in die Welt in einem Menschen, der eine göttliche Natur und die Fülle menschlicher Qualitäten hatte..."[16]

Sehr verschieden von diesem Inkulturationsansatz, wenn auch nicht im Widerspruch zu ihm stehend, ist die Art und Weise, wie Jean Marc Ela, ein katholischer Befreiungstheologe aus Kamerun, sich dieser Frage als Pastor im heutigen Afrika stellt:

„Bei allem, was ich in pastoraler Hinsicht unternehme, frage ich mich: Besteht hier eine Gemeinschaft? Was ist zu tun, um eine Gemeinschaft wachsen zu lassen? Bin ich fähig, durch meinen vom Glauben geprägten Lebensstil ein Mensch zu sein, der versammelt und verwurzelt?... Wenn die Dynamik des Glaubens neu einsetzen soll, dann bedarf es der Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins gegenüber allen Ängsten, die das gemeinschaftliche Leben lähmen... Lebendige Mission geht einher mit der Sorge, in den Menschen die Fähigkeit zum Handeln und zum Kampf gegen Elend, Unwissenheit und Ungerechtigkeit zu wecken. Ihre vorrangige Aufgabe ist es, Gemeinschaften entstehen zu lassen, die sich der Not der Menschen auf der Suche nach einer Lebensverheißung zuwenden... So nimmt die Mission die Situation der Unterdrückung und der Ungerechtigkeiten als ständige Herausforderung an und bemüht sich, die brüderliche Gemeinschaft des Evangeliums neu zu entdekken... Aus verschiedenen Gründen werden manche Leute niemals zur Taufe oder zur Eucharistie gelangen; für sie ist die Gemeinschaft vielleicht das einzige Sakrament, an dem sie Anteil haben können.

In ihr und in ihrem Umkreis sind diese Menschen dazu berufen, die Werte des Reiches Gottes zu erleben."[17]

Die grundlegende theologische Perspektive für das angesprochene Problem wird in einem Grundsatzpapier für die pastorale Erneuerung der katholischen Kirche in der Diözese von Kinshasa, Zaire, deutlich angesprochen. Darin heißt es:

„Von Anfang an gibt es eine Versuchung, die Kirche, Gemeinschaft der zu Jesus Christus Bekehrten, zu einer in sich geschlossenen Institution erstarren zu lassen, der man angehören müsse, um gerettet zu werden... sie (die Kirche) identifiziert sich mit dem Reich Gottes... Aber es gibt keine Identität zwischen dem Heil, dem Reich Gottes und der Gemeinschaft jener auf Erden, die die Kirche als sichtbare und organisierte Institution bilden... Diese sichtbare Gemeinschaft ist das Sakrament des Heils, das heißt das Zeichen, das hinweist auf dieses Heil, und das Werkzeug, das es verwirklicht... Diese theologische Reflexion führt uns dazu, die Dinge in der Perspektive Gott-Welt-Kirche, und nicht mehr in der gewohnten Perspektive Gott-Kirche-Welt zu betrachten... Die Kirche steht im Dienst dieses Planes Gottes für die Welt."[18]

Fragen an die Communio-Ekklesiologie

Die eingangs bereits dargelegte Absicht dieses Beitrags war es, einige Beobachtungen und Reflexionen zu machen zur Bedeutung von Gemeinschaft im Kontext sich wandelnder Welterfahrungsweisen in afrikanischen und westlichen Kulturen und damit zusammenhängende programmatische Überlegungen zu der kreativen Spannung zwischen Kultur und Reich Gottes vorzutragen. Zu beantworten bleibt abschließend die Frage: Was bedeutet diese Analyse für die Rezeption der Communio-Ekklesiologie, insbesondere im Kontext des Aufbaus kleiner christlicher Gemeinschaften? Zumindest drei Optionen sind hier in Betracht zu ziehen.

1. Wir müssen uns bewußt sein, daß Communio-Ekklesiologie immer auf einem spezifischen kulturellen Hintergrund mit einer spezifischen Welterfahrung reflektiert wird. Wenn dieser Hintergrund dualistischer Natur ist, können Gemeinschaften nur als religiöse bzw. kirchliche Gemeinschaften gesehen werden, die, parallel zu weltlichen Gemeinschaften, mit dem Ziel des persönlichen Heils aktiv sind. Diese spiritualisierte Einstellung kann vielleicht zur Bildung von Gebetsgruppen führen, aber wohl kaum zur Entstehung und zum Wachstum von kleinen christlichen Gemeinschaften, die sich konkret auf die Probleme dieser Welt einlassen.

2. Kleine christliche Gemeinschaften können so aufgebaut werden, daß sie die traditionellen, familienhaften Gemeinschaften in mancher Hinsicht ersetzen. Obwohl dies völlig legitim ist, bleibt hier doch die Frage, ob ein solcher Inkulturationsprozeß allein zur Befreiung der Benachteiligten, insbesondere in unserer pluralistischen Welt, zu führen vermag.

3. Schließlich können wir uns für die Überzeugung entscheiden, daß die lebendige Dimension der Communio-Ekklesiologie unmittelbar aus der Vision des Gottesreichs kommt. In jeder Kultur wird es einige offene Gemeinschaften geben, die sich inspirieren lassen vom Wort Gottes, die ihre Entscheidung für die Armen treffen und nach Gerechtigkeit, Frieden und Integrität streben. Diese Gemeinschaften werden die monistischen, dualistischen und pluralistischen Welterfahrungen herausfordern und selbst herausgefordert werden. Die Gefahr, sich der Welt auf die eine oder andere Weise anzupassen, droht ständig. Sie kann nur in dem Bewußtsein überwunden werden, daß die Gottesherrschaft keine umfassende und ein für allemal geltende Weltanschauung ist, sondern eine Verheißung der Hoffnung wider alle Hoffnung, die Tag für Tag im wechselnden Kontext dieser Welt und im Horizont des kommenden Christus neu interpretiert, praktiziert und erprobt werden muß.

ANMERKUNGEN

[1] H. J. Sindima, Moyo: Fullness of Life. A Hermeneutic of the Logos in John's Prologue, in: Afr. Chr. Stud. 6 (1990) 4, 50–62; ders., Community of Life: Ecolog. Theol. in Afr. Perspektive, in: Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecolog., hg. v. Ch. Birch u. a. (Maryknoll 1990) 137–293; ders., Bondedness, Moyo and Umunthu as Elements of Chewa Spirituality: Organizing Logic and Principle of Life, in: Ultimatate Reality and Meaning 14 (1991) 1,8 ff.; A. C. Musopole, Toward a Theol. Method for Malawi, in: J. of Theol. for Southern Afr. 82 (1993) 37–44; zum ganzen: R. Horton, Patterns of Thought in Afr. and the West. Essays on Magic, Rel. and Science (Cambridge 1993). In diesem Zshg. muß auch erwähnt werden, daß einige afrik. Wiss. bestimmte Interpretationen des Begriffs Leben kritisieren, z. B. S. Okafor, Bantu Philosophy. Placide Tempels Revisited, in: J. of Rel. in Afr. 13 (1982) 2, 83–100.

[2] V. Mulago, Vital Participation: The Cohesive Principle of Bantu Community, in: Bibl. Revelation and Afr. Beliefs, hg. v. E. Kwesi Dickson u. a. (Maryknoll 1971) 138.

[3] F. Eboussi Boulaga, Christianity without Fetishes: An Afr. Critique and Recapture of Christianity (ebd. 1984) 81.

[4] D. Korsi, Concept of Community and Community Support Systems in Afr., in: Anthropos 75 (1980) 790 ff.

[5] J. Nyasani, The Ontological Significance of „I" and „We" in Afr. Philos., in: Afr. Chr. Stud. 7 (1991) 1,57.

[6] H. J. Sindima, Community of Life 139. [7] Ebd. 142.

[8] E. S. Miller, The Chr. Missionary: Agent of Secularisation, in: Missiology 1 (1973) 1,99.

[9] P. A. S. Kijanga, Ujamaa and the Role of the Church in Tanzania (Arusha 1978) 32 f.; M. L. Daneel, Quest for Belonging (Gweru 1987) 78 ff.

[10] C. F. v. Weizsäcker, Die Tragweite d. Wiss. (Stuttgart 1964) 42, 47.

[11] G. C. Oosthuizen, Post-Christianity in Afr. A Theol. and Anthropol. Study (London 1968).

[12] L. Bertsch, Inkulturation d. chr. Glaubens in d. nachchristentüml. Ges. d. westl. Welt, in: Jb Mission (1987) 25 ff.

[13] F. Köster, Evangelisierung in einer nachchr. Welt, in: Missio Korr. (1988) 1, 1 f.; 2, 1 f.

[14] W. Fürst, Seelsorge in einer säk. Welt, in: Pastoralbl. (Köln) 39 (1987) 322–332; 40 (1982) 2–14, 102–114; ders., Perspektiven past. Erneuerung. Evangelisierung d. Kirche u. Gemeindebildung, ebd. 45 (1993) 301–311, 363–371.

[15] K. Appiah-Kubi, S. Torres, Afric. Theol. en Route (Maryknoll 1979) 191 f.

[16] H. J. Sindima, Moyo 57.

[17] J.-M. Ela, Mein Glaube als Afrikaner. Das Ev. in schwarzafrik. Lebenswirklichkeit, in: Theol. d. Dritten Welt, Bd. 10 (Freiburg 1987) 19 ff.

[18] La mission de l'Eglise à Kinshasa. Options pastorales (Kinshasa 1970), zit. n. L. Bertsch, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrik. Modell, in: Theol. d. Dritten Welt, Bd. 14 (Freiburg 1990) 52–54, 61.

Hans J. Münk

Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung

Anmerkungen zum Umweltgutachten 1994

Im Frühjahr 1994 hat der Rat von Sachverständigen für Umweltfragen beim Bundesminister für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit sein neues (Gesamt-)Gutachten vorgelegt[1]. Der Rat macht es sich darin zur Aufgabe, die seit dem „Erdgipfel" von Rio de Janeiro 1992 von der internationalen Staatengemeinschaft verbindlich angenommene umfassende politische Leitvorstellung eines „sustainable development" zu analysieren, zu entfalten und im Blick auf seinen Kompetenzbereich zu konkretisieren.

Die folgende *Darstellung* stellt eine aus praktischen und Kompetenzgründen getroffene Auswahl dar. Schwerpunktmäßig wird die ethische Argumentation im Vordergrund stehen, das heißt, der Zugang zu dem Gutachten ist im wesentlichen auf *eine* Dimension beschränkt, allerdings auf eine für das gesamte Gutachten grundlegende Dimension.

Aufgabenstellung

Der Sachverständigenrat, der sich den im Deutschen mit „dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung" wiedergegebenen Leitbegriff des „sustainable development" ausdrücklich zu eigen macht, setzt mit seinen Überlegungen sehr grundsätzlich an, nämlich bei einer Reflexion auf die „methodischen Grundlagen für die Umsetzung der im Leitbild der dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung angelegten Zielperspektive" (Vorwort). Der Rat sieht seine Aufgabe „vor allem in der Überwindung des Mangels an Grundorientierungen und Bewertungsmaßstäben für einen sachgerechten Umgang mit der vorhandenen Flut unterschiedlicher Daten, Behauptungen und Schlußfolgerungen. Die spezifische Zielsetzung des vorliegenden Gutachtens ist ein integratives Gesamtkonzept als Orientierungshilfe für die Vermittlung zwischen wissenschaftlicher Primärforschung und Politik" (ebd.).

Ausschlaggebend für die deutsche Fassung der „einprägsamen Formel *dauerhaft-umweltgerechter Entwicklung*" (6) war zum einen die darin anklingende erweiterte Zeitperspektive („dauerhaft"), zum andern der in Verbindung mit einer dynamischen Leitidee („Entwicklung") betonte inhaltliche Aspekt der Umwelt („umweltgerecht") (ebd.). Wie ein Cantus firmus zieht sich die in der Einleitung

unterstrichene Vernetzung der Trias von ökonomischer, sozialer und ökologischer Entwicklung durch den ganzen voluminösen Text. In der Einsicht, daß in der Interdependenz dieser drei Komponenten der eigentliche programmatische Schlüssel zur gemeinsamen Bewältigung der Menschheitszukunft liegt, sieht der Rat den „entscheidenden Erkenntnisfortschritt" (7) der Sustainability-Konzeption. Im Unterschied zur Verteilungsproblematik der sozialen Frage geht es bei der ökologischen Krise primär um ein Vernetzungsproblem. Dieses umgreift die Verteilungsfrage. Die Bewahrung einer lebensdienlichen Natur ist dauerhaft nur denkbar auf der Basis einer Einbettung „der Zivilisationssysteme in das sie tragende Netzwerk der Natur" (39). Für das Leitsystem Wirtschaft bedeutet dies eine dauerhafte Ausrichtung an der Leistungsfähigkeit und „Tragekapazität" der Ökosysteme (vgl. 10). Ein dem heutigen Einsichtstand genügender Fortschrittsbegriff muß *Fortschritt* im Rahmen dessen bestimmen, „was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird" (21).

Die Anerkennung der „Tragekapazität" der (nicht als statische, sondern als evolutiv-dynamische Größe verstandenen) Natur als der absolut zu respektierenden Grenze der Umweltpolitik veranlaßt den Rat, sich mit führenden Umweltökonomen für eine „zirkuläre Ökonomie" (11) auszusprechen, in der die Produktions- und Entsorgungsprozesse so in die natürlichen Kreisläufe eingeordnet bleiben, daß sowohl die Ressourcen wie auch die Absorptionsfähigkeit der Umweltmedien – ohne grundsätzlichen Verzicht auf eine Steigerung der wirtschaftlichen Produktivität – dauerhaft erhalten bleiben (vgl. 11). Diese Vorrangigkeit der Erhaltung der Umweltfunktionen formuliert der Rat folgendermaßen:

> 1. „Die Nutzung einer Ressource darf nicht größer sein als ihre Regenerationsrate oder die Rate der Substitution all ihrer Funktionen (Ressourcenschonung). 2. Die Freisetzung von Stoffen darf nicht größer sein als die Aufnahmefähigkeit der Umweltmedien (Tragekapazität)" (11).

Das Sustainability-Leitbild fordert zudem eine Ergänzung dieses ökonomischen Konzepts durch das umweltpolitische Vorsorgegebot, das den vorsorgenden Schutz für Leben und Gesundheit der Menschen und die Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen für künftige Generationen verbindlich festhält (12).

Ethische Grundlegung

Angemessener Sprachgebrauch. Ehe das Gutachten zur ethischen Grundlagenreflexion ansetzt, unterzieht es den gängigen umweltethischen Sprachgebrauch einer kritischen Musterung: „Überschwengliche", das heißt anderen Beziehungsebenen zugehörige Begriffe (z. B. Partnerschaft, Geschwisterlichkeit u. a.), in denen sich bisweilen Tendenzen zur Personalisierung der Natur bzw. zur Einebnung der Differenz zwischen Mensch und übrigen Naturbereichen ausdrücken, werden als ungeeignet zurückgewiesen (vgl. 23 – 30).

Eine Schlüsselstellung schreibt das Gutachten hingegen folgenden drei Begriffen zu: *Verantwortung* „als Einheit von Klugheit und Pflicht" (24) im Sinn einer Fürsorge-Verantwortung, *Ehrfurcht* vor der Natur im Sinn einer ethisch motivierten Gegensteuerung gegen einen rein instrumentellen Umgang mit der Natur und *Recht* als Mittelsystem zur Regelung eines mit der Sustainability-Konzeption kongruenten Umgangs mit der Natur.

Anthropozentrischer Ansatz und Prinzipien. In bezug auf die ethische Begründung argumentiert das Gutachten für einen genuin anthropozentrischen Ansatz, der „den moralischen Unverfügbarkeitsstatus des Menschen, seine Würde als Person, überzeugend zu begründen" (31) erlaubt. Der Text betont auf dem Hintergrund großer ethischer Traditionen die Unersetzbarkeit dieses den unantastbaren Rang des Menschen zum Ausdruck bringenden Grundwerts, der das Fundament der demokratisch-politischen Ordnung bildet. Dementsprechend sehen sich die Gutachter nicht in der Lage, einen der anderen Ansätze der aktuellen umweltethischen Diskussion (Pathozentrik, Biozentrik, Physiozentrik, zusammengefaßt: Ökozentrik, vgl. 31) zu übernehmen.

Zugleich wird aber auch die Offenheit gegenüber den Anliegen der letzteren Strömungen betont: Im Blick auf das vom Gutachten als erste „Säule" des ethischen Fundaments hervorgehobene „anthropozentrische Prizip der *Personalität*" (31) verweisen die Autoren auf die der menschlichen Vernunftnatur inhärente Empathiefähigkeit, die einen rücksichtsvollen, verantwortlichen Umgang mit der empfindungsfähigen Kreatur und darüber hinaus eine Respektierung der Eigenbedeutung aller Naturwirklichkeit fordert (33). Gerade der Vernunftcharakter menschlicher Personalität führt zur Erkenntnis, daß die Natur nicht von Gnaden des Menschen existiert; sie ist vielmehr das Umgreifende. Die der Mensch-Natur-Beziehung entsprechende Verantwortung steht unter dem Vorzeichen der Einsicht, „daß diese Natur in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maße verfügbar bleibt, wie der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für ihn da zu sein" (33).

Der Mensch bleibt freilich zur Existenzsicherung und zur Entfaltung seiner kulturell-zivilisatorischen Möglichkeiten auf die technische Umgestaltung der Natur angewiesen. Eben diese Gestaltungsprozesse sind höchst konfliktträchtig. Als „Konflikt-Paradigma" kann das Verhältnis von Ökologie und Ökonomie gelten (vgl. 34, 35).

Demjenigen ethischen Prinzip, das nachweislich die dem Gesamtwohl von Mensch und Natur entsprechende normative Grundorientierung zur Regulierung unausweichlicher Konflikte vermittelt, gebührt der Rang eines „Schlüsselprinzips der Umweltethik" (36). Dieses normative Kernstück sieht der Rat im *Retinitätsprinzip* (von lat. rete, das Netz; deutsch: Prinzip der Gesamtvernetzung; 9) gegeben, dessen Schlüsselstellung zugleich das anthropozentrische Personalitätsprinzip insoweit deutet bzw. begrenzt, als es die Verantwortungswahrnehmung des

Menschen konsequent einbindet in die Gesamtvernetzung aller zivilisatorischer Tätigkeiten und Erzeugnisse in das lebendige Ganze (vgl. 36). Demzufolge rückt in das ethische Reflexionszentrum ein *Retinitätstest,* der nur zu bestehen ist unter der Bedingung, daß die Interdependenz der involvierten Lebensbereiche angemessen berücksichtigt wird.

Kriterien. Auf der Kriterienebene sind im Rahmen der ethischen Urteilsbildung sämtliche in den Prinzipien verankerte Dimensionen zur Geltung zu bringen: die im Personalitätsprinzip zusammengefaßte Verantwortung für sich selbst (Kriterium *Individualverträglichkeit* oder individuelle Angemessenheit, 43) und für die soziale Mitwelt (Kriterium *Sozialverträglichkeit* oder soziale Angemessenheit, 41) bilden zusammen mit der über das Retinitätsprinzip vermittelten Verantwortung für die *Umweltverträglichkeit* Elemente der Urteilsfindung.

Das Kriterium Umweltverträglichkeit ist dabei sowohl im Sinn des Respekts vor dem Eigenwert der Natur wie auch im Hinblick auf die Verträglichkeit für den Menschen selbst zu verstehen. Das Kriterium Sozialverträglichkeit, das – im Unterschied zur Umweltverträglichkeit – stets die den Menschen unmittelbar tangierenden Folgen betrifft, reicht in räumlich-zeitlicher Hinsicht von der eigenen sozialen Gruppe bis hin zur gegenwärtigen und künftigen Menschheit. Es umspannt existentielle Entfaltungsbedingungen wie auch gesellschaftlich-strukturelle (insbesondere ökonomische) Aspekte (z. B. Internalisierung der Umweltzerstörungsfolgekosten in Gestalt angemessener Preise).

In bezug auf die durch den Umweltgipfel in Rio 1992 gewachsene Sensibilisierung für die Zusammenhänge zwischen den Folgen der Armut der „Dritten Welt" und den Umweltzerstörungen betont das Gutachten einerseits die Verschiedenheit der jeweiligen ethischen Herausforderung, unterstreicht aber andererseits, daß eine Lösung dieser Umweltprobleme nicht ohne eine vom universellen Solidaritätsprinzip gebotene Bewältigung der globalen sozialen Frage zu erreichen ist (vgl. 39 – 42).

Sustainability-Ethos. Das Kriterium Individualverträglichkeit artikuliert die mit den spezifischen Entfaltungsaspekten des Rechts auf freie Selbstbestimmung des einzelnen verbundenen Aufgaben. Zwar profitiert der einzelne, verstanden als „individuell verfaßtes, sich selbst entwerfendes, offenes Bedürfnissystem" (44) so sehr von der Qualität einer modernen Marktwirtschaft, daß der Rat die Option für diese Wirtschaftsordnung für „im Prinzip (...) unhintergehbar" (44) hält. Doch bilden zugleich die mit der ökonomischen Effizienz eröffneten Mißbrauchsmöglichkeiten in puncto Konsum gerade in ökologischer Hinsicht eine ernste Gefahr („Überfluß- und Wegwerfgesellschaft"), der mit staatlich-rechtlichen Mitteln allein nicht beizukommen ist (vgl. 364). Gefordert ist hier ein komplementäres sittliches Engagement, das heißt ein „*Ethos* als bewußt gelebte Moral des einzelnen" (46). Näherhin zielt der Rat auf ein „Sustainability-Ethos" (365), das als „Ethos integrierter Verantwortung" (379) zwei Dimensionen umgreift:

Einmal die Verantwortung für die außermenschliche Natur im Sinn eines Umweltethos; zum andern die Verantwortung für alle humanen Belange (vgl. 365). Diese beiden Aspekte umreißen den umfassenden Objektbereich, den das Subjekt des Sustainability-Ethos integrativ zu gestalten hat. Vom Umweltethos als einem konstitutiven Moment des Sustainability-Ethos soll unter dem Vorzeichen des Retinitätsprinzips auch der Antrieb zum dauerhaft-umweltgerechten Umgang mit Wissenschaft und Technik ausgehen (vgl. 370, 372).

Die ethosgerechte Mitwirkung ist Dienst am Ganzen, das zur Bewältigung der ökologischen Krise eines tragfähigen Konsenses bedarf. Die Konsensförderung ist auf die durch das Sustainability-Ethos freigesetzten Kräfte angewiesen, die nicht zuletzt auch zur Erreichung verantwortbarer Kompromisse zwischen verschiedenen, zum Teil polarisierten Strömungen unerläßlich sind (vgl. 378, 379). Ohne die motivierende Kraft eines solchen Ethos ist schließlich auch nicht jene Akzeptanz zu erwarten, die von der Bevölkerung im Fall der Unumgänglichkeit einschneidender Umweltmaßnahmen gefordert werden müßte (400).

Güter- und Übelabwägung. Um den Schritt von den zuvor erwähnten normethischen Stufen zur Anwendungsebene zu vollziehen, bedarf es noch einer Methode, die zu ethisch optimalen Entscheidungen im Spannungsfeld konkurrierender Interessen und Ansprüche in der konkreten Handlungswirklichkeit anleitet. Für diesen „Ernstfall der Ethik" (51) verweist das Gutachten auf die „ethische Methode der Güter- und Übelabwägung" (51). Unter Anwendung der dem Ethiker vertrauten allgemeinen Vorzugsregeln werden zwei allgemeine Handlungsmaximen als Übelminimierungs- bzw. Übelabwägungsregel aufgestellt:

„Ein Handeln, das einem sittlich guten Ziel dienen soll, ist ethisch nur dann gerechtfertigt, wenn die mit ihm verknüpften negativen Nebenwirkungen auf das jeweils geringstmögliche Maß gebracht werden" (53). „Ein Handeln, das einem sittlich guten Ziel dienen soll, ist ethisch nur gerechtfertigt, wenn die als Nebenfolge eintretenden Übel geringer sind als die Übel, die aus einem Handlungsverzicht erwachsen würden" (401). Beide Regeln sind auch auf die Ungewißheitsbedingungen anzuwenden, mit denen sich das umweltpolitische Handeln nicht selten konfrontiert sieht (vgl. 59–60).

Die folgenden Teilabschnitte sind den „rechtlichen Rahmenbedingungen umweltgerechten Handelns" (61–82), der Ökologie als interdisziplinärer „Brücken-Wissenschaft" (83–118) sowie den „ökonomischen Bezugsgrößen" (119–128) gewidmet. Der anschließende zweite Abschnitt des Grundlagenteils befaßt sich mit den „umweltpolitischen Zielen und Ansätzen zur Analyse der Umweltsituation" (129–236). Beispielhaft wird der niederländische Umweltpolitikplan einbezogen, nach dessen Vorbild Umweltindikatoren (u. a.) als Maßstäbe für den Realisierungsgrad umweltpolitischer Programme entwickelt werden. Im dritten Abschnitt geht es um die „Instrumente zur Verwirklichung einer dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung" (257–441). Unterschieden werden Instrumente auf struktureller Ebene (Maßnahmen zur Verminderung der Umweltnutzung, Umweltentlastungspotentiale, ordnungsrechtliche und ökonomische Instrumente u. a.) und auf personaler Ebene; zu letzteren Instrumenten zählen neben dem Sustainability-Ethos die Aufgaben einer Umweltbildung.

Im zweiten Teil des Gutachtens erstattet der Rat seinen periodischen Bericht zur Lage der Umwelt in Deutschland (442–608). Er analysiert und bewertet die umweltpolitische Situation im Ganzen und in einzelnen Problemzonen (z. B. Boden- und Gewässerschutz, Abfallwirtschaft, Luftreinhaltung). Der Rat sieht sich in diesem Zusammenhang veranlaßt, angesichts des u. a. von der schwierigen Wirt-

schaftslage ausgehenden politischen Drucks vor einer „ökologischen Gegenreformation" (448) zu warnen.

Einen aktuellen Beitrag zur Konkretisierung des Leitbilds einer dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung legt der Rat schließlich im dritten Teil des Gutachtens vor, in dem er die Konfliktfelder Umwelt und Verkehr (vgl. 809 – 886) sowie Umwelt und Landwirtschaft (vgl. 887 – 948) behandelt. Zwei Anhänge, ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis, ein Register, ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des Rats sowie der vom Rat herausgegebenen Materialien zur Umweltforschung beschließen das 380 eng bedruckte Seiten umfassende Gutachten.

Zur Rezeption des Sustainable-Development-Konzepts

Jede *Bewertung* des vorliegenden Gutachtes muß Rücksicht nehmen auf den Rahmen und die Aufgaben, die dem Expertengremium vorgegeben sind. Die Aufgaben wissenschaftlicher Politikberatung sind an der sensiblen Schnittstelle zwischen politischem und wissenschaftlichem System zu situieren. Von daher erklären sich die Überlegungen zu Fragen der Akzeptanz, des Konsenses und der Durchsetzbarkeit. Die Vielfalt der Akteure und Interessen muß um so mehr mitbedacht werden, als wir es hier mit einer Materie zu tun haben, die das politisch-gesellschaftliche Leben längerfristig einschneidend beeinflussen soll.

Die Stellung des Rats erklärt, daß er seine Aufgaben (u. a. wissenschaftliche Informationsbeschaffung und -aufbereitung, Analyse, Diagnose, Klärung von Zielvorstellungen und Wertebezug, Risikoerkennung und -minderung – Frühwarnfunktion –, Aufklärung für Politik und Öffentlichkeit, Handlungsempfehlungen)[2] auf dem Boden und im Rahmen der geltenden staatlich-gesellschaftlichen Ordnung zu erfüllen hat. Darauf eigens hinzuweisen ist deshalb nicht überflüssig, weil die Frage der Wertebasis sich bei einem Dokument der vorliegenden Art besonders deutlich stellt.

Die Sachverständigen erfüllen ihre Aufgabe in einem komplexen Spannungsfeld zwischen den Polen Verwissenschaftlichung der Politik und Politisierung der Wissenschaften. Man wird ihre Dienste auch danach bemessen müssen, wieviel sie zur Vermittlung politischer Handlungsalternativen bzw. -optionen und zum kreativen Umgang mit Sachzwängen beitragen können. Dabei wäre es jedoch realitätsblind, Politik als einfachen Umsetzungsvorgang wissenschaftlich begründeter Empfehlungen zu verstehen. Politische Entscheidungsprozesse unterliegen mehrstufigen Bedingungen. Nicht zuletzt sind sie eine Frage des demokratischen Konsenses bzw. Konfliktausgleichs[3]. Wie sehr im vorliegenden Gutachten die bestehenden Möglichkeiten ausgeschöpft wurden, wird zunächst die kommende Diskussion in den involvierten Spezialgebieten zeigen.

Der Rat hat seine zentrale Aufgabe, „Sustainability-Rationalität" in der angemessenen, systemübergreifenden Weise in den politischen Entscheidungsprozeß einzubringen, in einer – gemessen an seiner bisherigen Tätigkeit – beispiellos

grundsätzlichen und umfassenden Art angepackt: Im Grundlagenteil nimmt er sich nicht weniger vor als die (am Leitfaden des Sustainable-Development-Konzepts sich orientierende) „systematische Entwicklung eines integrativen Ansatzes der Umweltpolitik". Das Sustainability-Konzept, ursprünglich sektoral in der Forstwirtschaft beheimatet, dann vor allem durch den „Brundtlandbericht" (1987)[4] im globalen Kontext der Verknüpfung von umwelt- und entwicklungspolitischen Aspekten weltweit bekannt geworden und schließlich durch die Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro (1992) definitiv zu einer Industrie- und Entwicklungsländer umgreifenden Orientierungsleitvorstellung aufgestiegen, bietet sich schon unter dem Gesichtspunkt der zunehmend dringlicher werdenden politischen Zielvorstellung einer globalen Konsensfähigkeit an. Hinzu kommt selbstverständlich die Verpflichtung zur Umsetzung der in den Vereinbarungen des Umweltgipfels von Rio übernommenen Grundsätze. Ebenso ist die wachsende Europäisierung der Umweltpolitik zu beachten[5].

Die Konjunktur des Sustainable-Development-Leitbilds steht nun allerdings noch in keinem wünschenswerten Verhältnis zur Eindeutigkeit, Klarheit und Operationalität. Eigentlich haftet ihm gegenwärtig noch eher der Charakter einer faszinierenden Vision als eines Konzepts an. Ein Leitbild vermag noch keine konkrete Orientierung, schon gar keine Patentrezepte zu geben. Seine Funktion ist es, höchst komplexe, langfristige Zusammenhänge und Anliegen auf eine griffige Form zu bringen, eine grundsätzliche Richtung zu weisen und einen Suchprozeß in die gezeigte Richtung in Gang zu setzen. Typisch für diesen Prozeß sind die Stichworte Operationalisierung, Findung von Zielelementen, Gestaltungsprinzipien und -regeln, Aufstellen von Bewertungskriterien, Standards, Indikatoren, Parametern usf. Die zu leistende wissenschaftliche Arbeit findet vielfach unter Bedingungen der Ungewißheit und der Unsicherheit vieler Daten statt. Hinzu kommt die schillernde Buntheit des einschlägigen Begriffsfelds[6]. Sie zwingt nicht erst dort zur Klärung und eindeutigereren Inhaltsbestimmung, wo ihm eine derart umfassende Orientierungsfunktion zugewiesen wird. Die bereits vorliegenden Diskussionsbeiträge besonders betroffener Wissenschaftsgebiete lassen eine kontroverse Diskussion über voraussichtlich jedes der tragenden Begriffselemente dieses Leitbilds erwarten[7]. Eine Beurteilung muß sich demzufolge die Frage stellen, wie das schillernde Sustainable-Development-Konzept auf den Begriff gebracht und mit Inhalt gefüllt wird. Die ethische Grundlegung macht davon keine Ausnahme.

Zum ethischen Grundlagenteil

Schon ein Vergleich mit dem Umweltgutachten aus dem Jahr 1987 zeigt, daß die Bereitschaft des Rats, in bezug auf seinen ethischen Standort „Flagge zu zeigen",

eine eher prekäre Sache ist. Die Verfasser des Gutachtens von 1987 hatten noch explizit erklärt: „Der Rat hält es weder für möglich noch für sinnvoll, zwischen unterschiedlichen ethischen Positionen, denen jeweils auch ein bestimmtes Menschenbild entspricht, Stellung zu beziehen".[8] Daß sich die damaligen Gutachter dann nicht konsequent an diesen Vorsatz hielten und wohl auch nicht halten konnten, möge hier unkommentiert bleiben[9].

Demgegenüber sorgen die Autoren des Gutachtens 1994 – darunter der Münchener Sozialethiker Wilhelm Korff – für die wünschenswerte Transparenz. Dieses Novum verdient Anerkennung. Die zugunsten einer gemäßigt anthropozentrischen Gesamtkonzeption vorgebrachten fundamentalethischen Argumente reflektieren die verbindliche Wertestruktur der Verfassung. Sie entsprechen der Sonderstellung des Menschen, wie sie insbesondere im Artikel 1,1 des Grundgesetzes und neuerdings in der Formulierung der Staatszielbestimmung des neuen Artikels 20 a aufscheint:

„Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung."[10]

Diese wohlbegründete Option für eine intergenerationell erweiterte anthropozentrische Grundkonzeption vermag die Vorzüge des Menschen, die Erkenntnis-, Vernunft- und Moralfähigkeit, ohne Nivellierungsverluste zugunsten einer Sustainability-Verantwortung einzusetzen. Sie hat den im Blick auf die Konsensfrage wesentlichen weiteren Vorzug, für die von der Wertestruktur der Verfassung überzeugten Bürgerinnen und Bürger nachvollziehbar zu sein und auf dem großen Potential „klassischer" Ethiktraditionen widerspruchsfrei aufbauen zu können. Sie dürfte auch den Zugang zu zeitmächtigen philosophisch-ethischen Theorien (z. B. Diskurstheorie der Moral) offenhalten. Allerdings wäre im Interesse einer Vemeidung von Mißverständnissen, die sich bei negativ besetzten Schlagworten besonders rasch einzustellen pflegen, eine Differenzierung des Anthropozentrikverständnisses sehr angezeigt gewesen. Zu unterscheiden wäre neben einer inhaltlich-materialen Bedeutungsebene, für die ein Verständnis des Menschen als Spitzengeschöpf typisch ist, die Anthropozentrik als Ethosform, deren Pointe in der Verantwortungsstellung des Menschen liegt. Hinzu kommt die methodische Ebene der Anthropozentrik, auf der der Hauptakzent in der Unhintergehbarkeit der zentralen Position des Menschen als erkennendes und handelndes Wesen liegt[11].

Relativ unbestimmt bleibt im vorliegenden Gutachten die Bedeutung der außermenschlichen Naturwesen und -bereiche. Zwar ist schon der Beschreibung bestimmter Grundhaltungen (z. B. Ehrfurcht) eine gewisse Wertschätzung zu entnehmen, der normethisch bedeutsame Begriffe wie Eigenbedeutung und Eigenwert der Natur (vgl. 32, 40, 365, 367, 404) korrelieren. Deutlich erkennbar ist auch die Abwehr einer rein instrumentalen Nutzenperspektive. Doch bleibt die

Frage, inwieweit den betreffenden Naturbereichen intrinsischer Wert zukommt. Es bleibt das Problem zu klären, wie etwas in sich gut (Eigenwert) sein kann im Hinblick auf den Menschen. Wie steht es mit weiteren Abstufungen (z. B. zwischen belebter und unbelebter Natur)?[12] Im Unterschied zum Menschen, dessen Selbstzweckhaftigkeit im Text eindrucksvoll hervortritt, fehlt eine genauere Analyse der Tragweite von Eigenbedeutung und Eigenwert der außerhumanen Natur. Im Blick auf die Konflikte zwischen ökonomischen und ökologischen Ansprüchen kommt jedoch der Frage des Verhältnisses von ethischem Wert und ökonomischem Wert der Natur eine Schlüsselbedeutung zu. Hier ist noch Verfeinerungsarbeit zu leisten.

Eine besonders anerkennende Hervorhebung verdient das *Retinitätsprinzip.* Mit dieser kreativen Begriffsprägung gelingt es in der Tat, die ethisch gebotene Beachtung der Vernetzungsaspekte zwischen gesellschaftlichen Teilsystemen, ja zwischen allen Lebensbereichen „auf den Begriff" zu bringen. Ist es zu hoch gegriffen, den geforderten Retinitätstest – mutatis mutandis – mit Kants Verallgemeinerungstest für Maximen zu vergleichen!? Die Stoßrichtung dieses Prinzips trifft den Lebensnerv der Sustainability-Problematik so präzis, daß es als eigentliches Sustainability-Prinzip gelten kann. Es ist bestens geeignet, die erforderlichen Abwägungsprozesse zur ethischen Urteilsbildung auf den Punkt zu bringen.

Bei den Objektbereichen und den Wirklichkeitsdimensionen hingegen, deren Vernetzung und Wechselwirkung über das Retinitätsprinzip zur Geltung kommt, stellt sich die Frage der angemessenen Einteilung: Im allgemeinen werden „drei Säulen" genannt (ökologischer, ökonomischer, sozialer Aspekt, vgl. 1,7). Die Berücksichtigung des sozialen Aspekts ist als Fortschritt in der gesamten Diskussion zu werten, die längere Zeit auf die Konfliktsphären Ökologie und Ökonomie verengt erschien. Allerdings ist nicht nur diese Trias im vorliegenden Bericht nicht immer präzis eingehalten worden[13], es fragt sich auch, inwieweit sie sich in den Kriterien der ethischen Urteilsfindung (Umweltverträglichkeit, soziale und individuelle Angemessenheit/Verträglichkeit) angemessen spiegelt. Keine Schwierigkeiten gibt es in bezug auf Ökologie und Ökonomie, wenn man – was allerdings nicht allgemein akzeptiert ist – Wirtschaftsethik als Teil der Sozialethik versteht. Wo aber ist die Individualverträglichkeit in der Vernetzungstrias berücksichtigt? Die berechtigte Forderung nach einer Ergänzung der Kriterien Umwelt- und Sozialverträglichkeit um das Kriterium Individualverträglichkeit würde für eine entsprechende Aufnahme unter die Vernetzungsdimensionen sprechen. Andere, hier nicht explizit angesprochene Regelungs- und Vernetzungsbereiche (z. B. Technik, Wissenschaft, Recht, Politik) sind einbezogen, wenn die genannten Kriterien für die jeweils entsprechenden Ethikbereiche stehen.

Eine gewisse Inkongruenz ergibt sich auch beim Vergleich des Gebrauchs der Begriffe Umweltethos, Sustainability-Ethos und Umweltethik. Warum wurde

letztere nicht – parallel zur Verhältnisbestimmung von Umweltethos und Sustainability-Ethos – als konstitutives Moment einer umfassenderen Sustainability-Ethik konzipiert?

In einem ethisch ansprechenden Leitbild ist auch die Frage zu beantworten, wie der Mensch beschaffen sein muß, der einer Zukunft im Sinn der dauerhaft-umweltgerechten Eintwicklungskonzeption gewachsen wäre. Die Antwort liegt im Konzept eines Sustainability-Ethos. Im Blick auf den wünschenswerten interkulturellen Austausch über ein weltweites Ethos dieser Art dürften sich indes manche Probleme ergeben, die bereits aus dem Dialog über die Universaliität der Menschenrechte bekannt sind.

Der Aufgabenteilung zwischen struktureller und individueller Ebene im vorliegenden Bericht wird man grundsätzlich zustimmen können. Das Verhältnis beider ist als komplementär gedacht. Befremdend wirkt allerdings die Einordnung des Ethos in den Abschnitt „Instrumente zur Verwirklichung einer dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung" (130ff.). Selbst wenn man einen sehr weiten Instrumentenbegriff zugrunde legt, bleibt der Eindruck der Unangemessenheit.

Fast völlig ausgefallen ist die Berücksichtigung einer Stufe zwischen Individuum und gesellschaftlichen Strukturen: die Ebene der im personal-zwischenmenschlichen Bereich angesiedelten Gruppen (z. B. Familie). Unter ethischen Vorzeichen könnten eine Reihe von Verantwortungselementen für diese Ebene spezifiziert werden[14]. Besonders spürbar wirkt sich dieses Defizit im Kontext des – im übrigen sehr instruktiven – Abschnitts über Umweltbildung aus, die erst auf der Ebene der Schule ansetzt (vgl. 404 – 440). Die Erfahrungen mit der Natur, die Kinder in der Zeit ihrer stärksten Eingebundenheit in die Familie und ihrer Angewiesenheit auf sie machen können, sind indes grundlegend. Das Kennenlernen der Lebensvielfalt und Schönheit der Natur, die Beobachtung der elementaren Vorgänge der Jahreszeiten, der Rhythmen von Wachstum, Reife, Ernte und winterlicher Ruhezeit, das Verständnis des Reichtums der Natur und die Vermittlung entsprechender normativer Orientierungen, aber auch erste Eindrücke von den unübersehbaren Spuren der Umweltzerstörung, all dies ist von großer Bedeutung beim Aufbau einer ökologisch sensiblen und ansprechbaren Persönlichkeit. Auf diesem Weg können auch die schulischen Beiträge zur Umwelterziehung sinnvoll vorbereitet, unterstützt, begleitet und ergänzt werden.

Diese mehr als Anfragen denn als Kritik zu verstehenden Punkte erhielten indes einen ungebührlichen Stellenwert, würden sie die gerade auch im ethischen Grundlagenteil erbrachte Gesamtleistung verdecken. Wer eine Vorstellung von der Vielfalt der Problematik und auch von der Schwierigkeit hat, für unsere pluralistische Gesellschaft ein konsensfähiges ethisches Leitkonzept auszuarbeiten, muß dem Rat Anerkennung zollen für den Mut zu einer derart klaren Stellungnahme und für die Qualität dieser ethischen Standortbestimmung.

Zur Partizipation von Kirche und Theologie

Zu den vom Gutachten aufgeführten „Experten aus Engagement" (381, 388f.) zählen auch die Kirchen. Die wissenschaftliche Theologie hat zudem Anteil am Kreis der „Experten in der Sache" (382f.). Besonders unmittelbar wird die ethische und pädagogische Kompetenz von Theologie und Kirche durch das vorliegende Gutachten herausgefordert, wie schon das Selbstverständnis beider im Blick auf die dem christlichen Glauben entsprechende Verantwortung für die Hauptbereiche des Sustainability-Leitbilds verdeutlicht[15]. Die Teilnahme an einem übergreifenden Prozeß zum Aufbau einer Sustainability-Mentalität erfordert freilich, die eigenen, glaubensmäßig geprägten Überzeugungen auf kommunikable Weise einzubringen.

Im Unterschied zur protestantischen Theologie, die in bezug auf den ethischen Grundansatz eine ausgeprägte nichtanthropozentrische Schwerpunktbildung kennt, gruppieren sich die von deutschsprachigen katholischen Theologen verfaßten umweltethischen Beiträge beinahe ausnahmslos um eine gemäßigt anthropozentrische Grundkonzeption, die sowohl dem Gedanken des Eigenwerts der außerhumanen Natur wie der universellen Öffnung des Gerechtigkeitsgrundsatzes im Sinn einer intergenerationellen Verteilungsregel oder eines (fiktiven) intergenerationellen Konsenses verpflichtet ist[16]. Daß der Anthropozentrikbegriff in diesem Fall noch theologisch zu reflektieren ist, versteht sich von selbst.

Das Retinitätsprinzip greift in brillanter Form ein Grundanliegen kirchlicher Verlautbarungen und theologischer Beiträge zur Umweltverantwortung auf. Es ist von daher zu erwarten, daß das im vorliegenden Gutachten entwickelte Ethikkonzept im katholischen Raum kaum auf grundsätzliche Ablehnung stoßen wird, daß vielmehr wesentliche Voraussetzungen für eine aktive Beteiligung zur Verwirklichung dieses Leitbilds gegeben sind.

Dies heißt nun nicht, daß ein konfliktfreier Dialog mit Kirche und Theologie zu erwarten wäre. Zum einen birgt der eine oder andere Grundlagenaspekt (z. B. Folgerungen aus dem Prinzip der Gemeinwidmung der Erdengüter für eine Sustainability-Ethik) noch genug Zündstoff. Zum andern könnte das Gewicht bestimmter Verantwortungsdimensionen im interdependenten Gesamtgefüge anders bestimmt werden (z. B. Einsatz für die Entwicklung der südlichen Hemisphäre im Zusammenhang mit der Ursachenkette Armut – Bevölkerung – Umwelt). In diesem Zusammenhang wäre auch eine unmittelbar ethische Gewichtung der im vorangehenden Abschnitt aufgeführten Ressourcenschonungs- und Tragekapazitätsregel angezeigt[17].

Aber auch innerhalb von Theologie und Kirche dürfte der erforderliche weitere Klärungsprozeß kaum konfliktfrei verlaufen, wie an der sozialethischen Behandlung des Themas Ökologie und Ökonomie in den letzten Jahren abzulesen ist. Das erkennbare Spektrum reicht von der These, daß „die ökologische Dimen-

sion ... als die primäre und umgreifende angesehen werden (muß), von der her die sozialethischen Kategorien nur zu definieren sind"[18], bis zur tendenziellen Gegenposition, die die ökologische Verantwortung im Begriff verantwortlichen Wirtschaftens (und damit in der Sozialethik) impliziert sieht[19]. Letztere Auffassung dürfte sich freilich schwertun mit der im Kriterium Umweltverträglichkeit angelegten Sorge um die „Sicherung der Eigenexistenz und der darin vom Menschen unabhängigen Eigenbedeutung der Natur" (40). Sozial- und Umweltverträglichkeit werden vom Gutachten zwar als eng vernetzte, aber letztlich nicht aufeinander reduzierbare Dimensionen verstanden. Mit anderen Worten: Es geht in Theologie und Kirche um die Weiterentwicklung der eigenen Soziallehre in Richtung auf das Konzept einer dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung. Dabei kann und soll dieses neue Gutachten als kompetente und instruktive Referenzschrift gute Dienste leisten. Ein solcher Gebrauch wäre nicht zuletzt ein Zeichen der Anerkennung, die es verdient.

ANMERKUNGEN

[1] Es handelt sich um das 4. (Gesamt-)Gutachten seit d. Einrichtung d. Sachverständigenrats (1971) beim Bundesinnenministerium. Inzwischen wurde d. Rat (in modifizierter Form) d. Bundesministerium f. Umwelt, Naturschutz u. Reaktorsicherheit zugeordnet; vgl. G. I. Timm, Die wiss. Beratung d. Umweltpolitik. Der Rat v. Sachverständigen f. Umweltfragen (SRU) (Wiesbaden 1989); SRU, Umweltgutachten 1994 (Stuttgart 1994) 337 f. In Klammern die Textziffern dieses Gutachtens.

[2] Timm 8 ff., 45.

[3] G. I. Timm, Der Rat im Überblick: Organisation, Aufgaben, Kritik, in: Im Dienst d. Umwelt u. d. Politk. Zur Kritik d. Arbeit d. SRU, hg. v. H. Schreiber, G. I. Timm (Berlin 1990) 22 f.

[4] Unsere gem. Zukunft. Der Ber. d. Weltkomm. f. Umwelt u. Entwicklung (Brundtland-Ber.), hg. v. V. Hauff (Greven 1987).

[5] Das 5. EG/EU-Umweltprogr. trägt d. Titel: „Für eine dauerhafte u. umweltgerechte Entwicklung".

[6] Nicht weniger als 24 Begriffsumschreibungen von Sustainable development bieten D. Pearce, A. Markandya, E. Barbier, Blueprint for a green economy (London [4]1990) 173–185.

[7] Vgl. z. B. P. Klemmer, Ressourcen- u. Umweltschutz um jeden Preis?, in: Sustainable Development. Leitziel auf d. Weg in d. 21. Jh., hg. v. G. Voss (Köln 1994) 22 – 57.

[8] Umweltgutachten 1987 (Stuttgart 1987) 1607; vgl. auch 12, 84 f., 1608 f.

[9] G. Altner, Eth. Aspekte im Umweltgutachten 1987, in: Schreiber, Timm (A. 3) 39–46.

[10] Dt. Bundestag, 12. Wahlperiode. Drucks. 12/8423 (2. 9. 94) 4.

[11] B. Irrgang, Chr. Umweltethik. Eine Einf. (München 1992) 17.

[12] Zum Umgang mit Tieren vgl. jedoch 32. [13] Vgl. z. B. 404.

[14] Vgl. v. Verf., Umweltschutz zw. individualeth. Verantwortung, personal-zwischenmenschl. Anspruch u. struktu-ralen Maßnahmen, in: JCSW 30 (1989) 105–108.

[15] M. Schlitt, Umweltethik. Philos.-eth. Reflexionen – Theol. Grundlagen – Kriterien (Paderborn 1992) 162–182.

[16] Vgl. meinen Beitr. für d. Anfang 1995 erscheinende FS für F. Furger zum 60. Geburtstag.

[17] Vgl. dazu die von d. wiss. Arbeitsgruppe für weltkirchl. Aufg. d. DBK hg. Studie d. Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft u. Sozialethik": Wirtschaft – global u. ökologisch. Überlegungen zu Ressourcenschonung u. Umwelterhaltung (Bonn, Juni 1994) 20 f.

[18] H.-J. Höhn, Kath. Soziallehre heute – Positionen u. Perspektiven, in: ThRv 89 (1993) 96.

[19] L. Roos, Einen Markenartikel ändert man nicht ohne Not, in: NOrd 47 (1993) 345–354, bes. 351.

UMSCHAU

Die Vernunft afrikanischer Lebensform

Die ungebrochene Universalisierung der okzidentalen Vernunft ist eine „moralische Falle" und eine „objektive Heuchelei" (H. M. Enzensberger). Der aus Zaire stammende Theologe Bénézet Bujo, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg (Schweiz), zeigt dies in seinem neuen Buch am Beispiel Afrikas[1]. Er faßt darin eine Reihe seiner bisherigen Studien zu einer eindrucksvollen Ehrenerklärung afrikanischer Rationalität und Kultur zusammen. Dabei scheut er sich nicht, an ihnen neuere okzidentale Konzepte zu messen und bei aktuellen Problemen afrikanische Lösungen ins Gespräch zu bringen. Im ersten Teil sucht er die Auseinandersetzung auf dem Tableau der Grundlagenfragen in der Moraltheologie, nicht ohne diese an Beispielen anschaulich zu machen. Im zweiten Teil geht er einzelnen Fragenkomplexen nach, aber auch hier im Blick auf Grundsätzliches.

Afrikanische Ethik ist Gemeinschaftsethik, nicht weil sie Individualität überhaupt bestreiten würde, sondern weil sie individuelle Lebensmöglichkeit durch die Gemeinschaft gewährleistet sieht. Gemeinschaft vermittelt Lebenskraft. Deshalb ist durch Wir-Werdung auch Selbstverwirklichung möglich. Afrikanische Gemeinschaftsethik ist kommunikative Ethik. Sie begründet sich weniger im natürlichen Sittengesetz. Eine naturrechtliche Argumentation kann für sie vielmehr nur innerhalb des Interpretationsrahmens, den die Gemeinschaft für die Natur zur Verfügung stellt, einen Ort finden. Sie hat also deutlich sekundären Rang. Was dies bedeutet, zeigt Bujo an dem – auch bei uns aus ganz anderen Gründen – aktuellen Modell der prozessualen Etappenehe, das in Afrika üblich ist, und bei dem – anders als in dem individualistischen und biographisch abstrakten westlichen Vertragsmodell – die die Ehe mitgestaltende Kraft der Gemeinschaft zum Tragen kommt. Das afrikanische Modell kommunikativer Ethik begreift auch das Element der Tradition in sich. Es hat also eine zeitliche Dimension. Nicht nur den Zeitgenossen, sondern auch den Ahnen ist im Prozeß der Entscheidungsfindung Stimme gegeben. Bujo erläutert dies unter Berufung auf Walter Benjamin und Helmut Peukert mit dem Begriff der „anamnetischen Solidarität", die nicht nur Grund für unabgetragene Schuld, sondern auch für Dankbarkeit ist.

Das afrikanische Kommunikationsmodell des Palavers steht in vieler Hinsicht der Diskursethik nahe. In seiner Sicht hat allerdings die Diskursethik eine fundamentale Schwäche: Die wechselseitige Anerkennung als Rechtssubjekte wird von der Argumentationsfähigkeit abhängig gemacht. Was aber ist dann mit der Autorität der Analphabeten, der Ungeborenen und der Kinder? Im Nord-Süd-Diskurs ist der Süd-Standpunkt für solche Asymmetrien verständlicherweise in hohem Maß sensibilisiert. Auch Enrique Dussel hat bei Karl-Otto Apel diesen Mangel eingeklagt. Apel selber gesteht zu, daß in bestimmten Fällen die Durchsetzung des Diskursprinzips „verantwortungsethisch unangemessen" sei. Die Ergänzung der Diskursethik durch das advokatorische Prinzip mag makroethisch überzeugen, mikroethisch bestätigt sie nur die Entmündigung der Benachteiligten.

Am nachhaltigsten formuliert Bujo den Einwand gegen die Diskursethik vom Standpunkt des Kommunitarismus, und zwar speziell von Charles Taylor aus. Die Diskursethik bleibt formal und reduziert sich auf das prozedurale Partizipationsprinzip der Demokratie. Das „substantielle Element", das Taylor in der Diskursethik von Apel und Habermas einklagt, ist im afrikanischen Palavermodell wirksam. Im Palaver vertritt nicht wie im Diskurs jeder seine individuellen Interessen, um mit dem anderen zu einem Ausgleich zu kommen; sondern alle vertreten die Interessen der Gemeinschaft als tragenden Boden der individuellen Lebenskraft. Dies ist im Palaver als Voraussetzung der Eini-

gung wirksam und Grund dafür, daß keiner ausgeschlossen zu werden braucht. Obgleich das afrikanische Modell nahe bei der Diskursethik steht, ist es doch im Gegensatz zu ihr „substantiell" und nicht nur eine formale Einigung von Interessen. Das heißt: Es impliziert von vornherein eine Vorstellung von geglücktem Leben. Es weiß sich getragen von der in der Gemeinschaft lebendigen Weisheit. Im Palaver wird die Weisheit der Alten auf neue Fälle angewendet und so weiterentwickelt.

Als problematisch an der Diskursethik wird in der Perspektive des Kommunitarismus gesehen, daß diese sich wie jede liberalistische Gerechtigkeitsethik überhaupt zu unvermittelt verallgemeinert. Sie hat kein Auge für den Prozeß, in dem das Universale partikulär und damit in einer Kultur konkret wird. An den Menschenrechten (Eigentumsrecht, Elternrecht, Eherecht) macht Bujo deutlich, daß „eine zu kurzatmige Universalisierung" der okzidental formulierten Menschenrechte „diese gerade dort verletzt, wo sie die Würde des Menschen schützen und verteidigen wollte". Bénézet Bujo hält die Respektierung fremder Kulturen für so fundamental wie die Religionsfreiheit oder das Recht auf Nahrung. In diesem Sinn plädiert er für eine Erweiterung des Armutsbegriffs in der Befreiungstheologie. Schwarzafrika ist seiner Kultur enteignet worden. Damit hat der Afrikaner auch seine Würde verloren. Denn nichts verletzt die Würde so sehr wie kulturelle Expropriation.

An der Auffassung des Gewissens zeigt sich das Profil des afrikanischen Modells noch einmal besonders deutlich. Bujo hängt seine Erläuterungen an der Kontroverse zwischen der Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990 und der Kölner Erklärung auf. In dieser Kontroverse sind offensichtlich unterschiedliche Gewissensbegriffe im Spiel. Ein Musterbeispiel von interkulturellen Mißverständnissen in der Kirche! In der okzidentalen Ethik ist das Gewissen mindestens in der Neuzeit die unüberspringbare individuelle Instanz, Ausdruck von Autonomie. Es formiert sich gegen die Gesellschaft. Auch die afrikanische Ethik geht von so etwas wie einer Anthropozentrik aus, aber diese kann nicht individualistisch, sondern muß kommunikativ verstanden werden. Wenn die Alten den Kleinen zu essen geben, dann erzählen sie ihnen die Weisheit der Sippe. Das Wort wird als Nahrung „mitgegessen". Wie eine Freiheit ohne oder gegen die Gemeinschaft für den Afrikaner sinnlos ist, so ist das individuelle Gewissen keine letzte Instanz, ohne einander und insbesondere den Alten zuzuhören. Es liegt auf der Hand, daß weder die derzeitigen afrikanischen Diktaturen noch die westlichen Demokratien solche die Freiheit und das Gewissen tragende sapientiale Gemeinschaften sind.

Hier wie auch sonst hütet sich Bujo, prompten Rat zu geben. In seinen Darlegungen über die afrikanische Etappenehe und die Polygamie zeigt sich gerade auch dort, wo Schatten eklatant sind, wie solche Institutionen in ein weiträumiges kulturelles Geflecht verwoben sind und nicht ohne großen sozialen Schaden daraus entfernt werden können. Sie werden nur aus der kulturimmanenten Vernunft heraus weiterzuentwickeln sein, sofern diese sich als gesprächsfähig erweist. Ähnlich verhält es sich mit der traditionellen Rolle der Frau in ihrer gegenwärtigen Situation. Bujo vertraut darauf, daß die dunklen Seiten in einem kultureigenen Entwicklungsprozeß überwunden werden können, ohne daß der Reichtum der Tradition völlig preisgegeben zu werden braucht. Die Bedeutung der Gemeinschaft für das ethische Handeln kann Bujo am Beispiel von Aids und des Umgangs mit den Alten erläutern. Insbesondere hier zeigt sich die Humanität dieser Art kultureller Vernunft.

Die unkritische Übernahme westlicher Systeme hat sich besonders in der Politik gerächt. Die aus kolonialen Interessen gezogenen Grenzen quer zu den Stammes- und Familienbanden, quer zu den ökonomischen und ökologischen Ressourcen von Landschaft und Kultur sind zudem eine schwere Hypothek. Nun sind die okzidentalen Kulturimporte dazugekommen. Das westliche Demokratieverständnis mit seiner Mehrzahl konkurrierender Parteien findet in Afrika nicht die Lebensformen, die für dieses System vorauszusetzen sind. Von dem entsprechenden Freiheitsverständnis und von der nötigen Schriftkultur kann nicht ausgegangen werden. Die technologische und soziale Effektivität des Westens wird in Form von Prestigeobjekten ins Land geholt. Auf raffinierte Weise wecken Fern-

sehen und Werbung falsche Bedürfnisse und eröffnen so einen falschen Markt. Das traditionelle afrikanische Königtum verkommt unter den besonderen postkolonialen Bedingungen zu Diktaturen und Kleptokratien. Die Bilanz der Ausbeutung wird ins Ausland transferiert. Die ökonomische Gewitztheit internationaler Berater drängt auf Exportsteigerung mit den Folgen von Monokulturen, von irreparablen Eingriffen in die ökologische Balance und des kulturellen Ausverkaufs in die Museen Japans, Europas und der USA. Als Import werden Waffen angeboten.

Was kritisch zu dem Buch zu sagen ist? So traurig es ist: Der Nord-Süd-Dialog, für den das Buch gedacht ist, findet nicht statt. Oder genauer: Der Austausch von Vernunft, die interkulturelle Perspektivenübernahme findet nur bei denen statt, die nicht das Sagen haben. Und dies deshalb, weil die okzidentale Vernunft nicht gesprächsfähig ist, andere Vernunft nicht anerkennt. Noch nicht. Das wäre nach Enrique Dussel erst noch ein „Projekt der Transmoderne".

Hermann P. Siller

[1] Bénézet Bujo: Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog. Freiburg (Schweiz), Freiburg: Universitätsverlag, Herder 1993. 228 S. (Stud. z. theol. Ethik. 49.) Kart. 46,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

SCHWALBACH, Bruno: *Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe.* Sein Ringen um eine menschliche Neuordnung. Karlsruhe: Badenia 1994. 344 S. Kart. 48,–.

Über das Bild des Erzbischofs von Freiburg, Conrad Gröber (1872–1948), fallen immer wieder Schatten, und das um so mehr, als man die alten Vorwürfe (seine Sympathien 1933 für das Dritte Reich, seine „fördernde Mitgliedschaft der SS", sein mangelndes Engagement für Dr. Max Josef Metzger) ohne jede Verarbeitung neuerer Quellen und in verschärfter ungeschichtlicher Optik wiederholt. Trotzdem geht es mit der Gröber-Forschung nur langsam voran. Die Biographie Gröbers von Erwin Keller (1981) kam über die Bindung an die persönliche Nähe zum Erzbischof offensichtlich nicht hinaus; das Lebensbild von Hugo Ott (1984) war zwar präzise, aber zu wenig entfaltet. Bei dieser Forschungslage versucht Bruno Schwalbach das Bild des Freiburger Erzbischofs aus der alten Erinnerung und aus neuen Archivalien zu erheben. 1985 publizierte er seine erste Studie: Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur. 1994 erscheint sozusagen als Fortsetzung: Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe. Beide Bände sind nach einem vergleichbaren Modell entworfen: Nach Kurzbeiträgen, die sich an Personen oder Ereignissen orientieren (z.B. Brief über die Kirche von Ida Friederike Görres, das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933, Conrad Gröber und Martin Heidegger, Conrad Gröber und die KZ-Priester) werden jeweils in einem großen Anhang Aktenstücke und Berichte veröffentlicht. Beide Teile werden zumindest in den Anmerkungen aufeinander bezogen. Bedeutsam ist die erstmalig vollständige Veröffentlichung des Berichts von Gröber: „Meine Mitarbeit am deutschen Konkordat" (120–184). Schwalbach stellt dann vor allem heraus, daß Gröber nie ein politischer Bischof habe sein wollen, daß er in erster Linie Seelsorger war, zumal in den karitativen Aufgaben der Nachkriegszeit (105).

Trotzdem bleibt bestehen, was Ludwig Volk schrieb, daß Gröber „durch Führungsambitionen und Mangel an Einordnungsbereitschaft für die Mitstreiter im Episkopat ein ausgesprochen schwieriger Bundesgenosse" war. Leider bleibt der Verfasser bei der Durchdringung der aus den Dokumenten erhobenen Tatbestände in einer geheimen apologetischen Tendenz befangen. So können die beiden Bände von Schwalbach, wie verdienstvoll die Entdeckung und Darbietung neuer Dokumente gewiß einzuschätzen sein wird, nicht verbergen, daß auch in Zukunft das Desiderat bestehen bleibt: eine Biographie, die den Freiburger Erzbischof sine ira et studio mitten in das Licht einer kritischen Zeitgeschichte stellt und ihn in seiner ganzen Statur – mit Licht und Schatten – sichtbar macht. Zu einem solchen Vorhaben werden die Publikationen das Ihre beitragen. *R. Bleistein SJ*

LEUGERS, Antonia: *Georg Angermaier 1913–1945.* Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher. Mainz: Matthias-Grünewald 1994. XXXVI, 444 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A. Quellen. 44.) Lw. 88,–.

Bislang kannte man nur seinen Namen und sein Engagement im Ausschuß für Ordensangelegenheiten bei der deutschen Bischofskonferenz (1941–1944). Die fundierte Studie von Antonia Leugers läßt endlich Georg Angermaier (1913–1945) aus dem Dunkel der Zeitgeschichte anschaulich hervortreten. Der fränkische Jugendfreund von Julius Döpfner findet nach einem ersten Anlauf zum Priestertum zu seinem Lebensberuf als Jurist. Immer kritisch gegen das nationalsozialistische System gelingt es ihm nicht, trotz hervorragender Qualifikationen, eine Anstellung im Dritten Reich zu finden. Am Ende

wird er Justitiar der Diözesen Würzburg und Bamberg und steuert – in Übereinstimmung mit Kardinal Michael Faulhaber – den Widerstand der Kirchen mit. Ausgezeichnetes Feld seines Engagements wird ab 1941 seine Tätigkeit im Ordensausschuß. Er arbeitet mit Augustinus Rösch SJ, Lothar König SJ, Laurentius Siemer OP und Odilo Braun OP zusammen, die sich zu einer verschworenen Gemeinschaft entwickeln. Seine Auseinandersetzung mit der Willkürherrschaft des Dritten Reichs ist besonders markant bei der Aufhebung der Abtei Münsterschwarzach, gegen den Nachwuchsstopp der Orden, bei der Feiertagsverordnung 1941 (112–146). Dieser Kampf wird in Angermaiers kirchenpolitischer Konzeption (91 ff.) begründet, vor allem in der Sammlung der Kräfte zum aufrechten Widerspruch, und kann im Detail auf die instruktiven Aufzeichnungen Angermaiers (1940–1945) zurückgeführt werden, in denen sich seine zupackende Frömmigkeit ebenso wie seine rigorose Radikalität spiegelt. Diese Aufzeichnungen bieten zugleich ein Stimmungsbild der katholischen Kirche in den Kriegsjahren. Es nimmt nicht wunder, daß Angermaier, ab 1940 als Soldat, später als Leutnant im Krieg eingesetzt, von der Gestapo observiert wird und am 27. März 1945 in Berlin im Alter von 32 Jahren auf letztlich mysteriöse Weise ums Leben kommt.

Besonders wichtig für die zeitgeschichtliche Forschung werden die von Leugers dem Band beigegebenen Texte sein, die Angermaier für den Ordensausschuß und für die Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis" entwarf. Dadurch wird erstmals der bislang unbekannte Verfasser dieser scharfsinnigen Entwürfe deutlich. Es lassen sich auch Schlüsse auf die Europa-Ideen des Kreisauer Kreises ziehen. Damit kann die Verfasserschaft mancher Texte im „Dossier: Kreisauer Kreis" geklärt werden.

Antonia Leugers hat in ihrer Dissertation (Münster 1993) einen wichtigen und fundierten Beitrag für die Erhellung des Widerstands der Kirche im Dritten Reich geleistet und die Gestalt eines wichtigen Mannes konturiert herausgearbeitet. Über die kirchliche Zeitgeschichte hinaus werden ihre Forschungsergebnisse auch die allgemeine Zeitgeschichtsforschung herausfordern. Einige bislang feststehende Urteile, zumal in der Kreisau-Forschung, bedürfen einer Korrektur. Demnach ein wichtiges Buch, das zudem beweist, was auch 50 Jahre nach dem Ende des Dritten Reichs durch eine intensive Forschung noch zu erheben ist. Man darf auf die weitere Publikation Leugers über den Ordensausschuß sehr gespannt sein.

R. Bleistein SJ

Religionspädagogik

Religiöser Pluralismus und interreligiöses Lernen. Hg. v. Johannes A. van der Ven, Hans-Georg Ziebertz. Kampen, Weinheim: The Nethlands Kok, Deutscher Studien Verlag 1994. 291 S. Kart.

Nicht nur die Anwesenheit von Angehörigen anderer Religionen in unserer (ansatzweise) multikulturellen Gesellschaft, sondern auch die intensiveren Kontakte mit anderen Kulturen verlangen, daß die Weltreligionen im Religionsunterricht nicht nur beiläufig behandelt werden. Mit diesem Anliegen eines „interreligiösen Lernens" befassen sich die Beiträge dieses Sammelbands. Während die Aufsätze des 1. Teils zum Pluralismus, zum Synkretismus und zur Säkularisierung sehr allgemein und für das Thema wenig ergiebig sind, enthält der 2. Teil („Reichweite und Grenzen des Dialogs") neben einer ausführlichen Schilderung der Entwicklung der interreligiösen Begegnung aufgrund kirchlicher Dokumente (A. Grünschloß) einen überaus bedenkenswerten systematischen Beitrag von K.-J. Kuschel. Er setzt sich kritisch mit J. Hicks pluralistischer Religionstheologie auseinander und spricht sich, nach einer Analyse des Kolosserhymnus und des nizänischen Glaubensbekenntnisses, für eine Normativität Christi ohne Absolutheitsanspruch, für eine Finalität ohne Exklusivismus und für eine Definitivität ohne Superiorität aus – eine überzeugende Darlegung, sieht man von der stillschweigenden Annahme ab, das Definitive sei gegenüber dem Nicht-Definitiven nicht überlegen und „jeder Superioritätsanspruch" stifte Unfrieden.

Im letzten, religionspädagogischen Teil zieht

U. Tworuschka eine Bilanz der bisherigen Diskussion. K. E. Nipkow greift Positionen englischsprachiger Autoren auf und wendet sich gegen einen naiven „weichen" Pluralismus, der Gegensätze verharmlost, allseits Dialogbereitschaft unterstellt, die eigene Religion historisierend relativiert und die Wahrheitsfrage hinter der ethischen Bedeutung der Religionen zurücktreten läßt (während der „harte" Pluralismus jeweils zum Gegenteil neigt). Im Unterricht soll, so Nipkow, zunächst das Vertrautwerden mit der eigenen religiösen Tradition im Vordergrund stehen, aber auch das interreligiöse Lernen früh beginnen, ohne die Schüler zu überfordern. H.-G. Ziebertz berichtet über eine Befragung bei (leider nur) 133 Religionslehrern Schleswig-Holsteins, die den Zusammenhang zwischen ihrer Unterrichtsorientierung und ihrem religionstheologischen Bewußtsein (inklusive Exklusivität, Parallelität, Wesensgleichheit oder Pluralismus der Religionen) untersucht, aber wenig Weiterführendes aufdeckt. In seinen abschließenden Thesen geht N. Mette vom Bildungsauftrag der öffentlichen Schulen aus. Wie Nipkow lehnt er eine bloße Religionskunde ab und plädiert für einen Religionsunterricht, der sich in Treue zur eigenen religiösen Tradition um ein interreligiöses (nicht metareligiöses) Bewußtsein bemüht. Ein Band ohne endgültige Lösung, aber mit wichtigen Überlegungen dazu. *B. Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Kurt Koch, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern, macht entgegen einer weitverbreiteten Meinung deutlich, daß zwischen Liturgie und Theater enge Beziehungen bestehen. Den tiefsten Grund sieht er in dem Charakter der Liturgie als vergegenwärtigende Darstellung des Heilsgeschehens.

Vor 500 Jahren, im März 1495, wurde Johannes von Gott geboren, der Gründer des Hospitalordens der Barmherzigen Brüder. Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, würdigt aus diesem Anlaß Leben und Werk des Heiligen.

Im August 1966 erschien in dieser Zeitschrift unter dem Titel „Unbefangenheit und Anspruch" ein Briefwechsel Friedrich Georg Friedmanns mit Karl Rahner zum christlich-jüdischen Gespräch. Friedmann greift jetzt einige Fragen Rahners nochmals auf und antwortet im Licht der seitherigen Erfahrungen.

Im November 1994 wurde ein erster Entwurf des gemeinsamen Wortes der christlichen Kirchen in Deutschland zur wirtschaftlichen und sozialen Lage veröffentlicht und damit zur Diskussion gestellt. Franz Furger, Professor für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster, schildert die Entstehungsgeschichte und die einzelnen Schritte des geplanten Vorgehens.

Hermann Janssen, wissenschaftlicher Referent des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, gibt einen Einblick in Beobachtungen und Überlegungen zur Gemeinschaftserfahrung in Afrika. Er fragt vor allem nach den Beziehungen zwischen dem Gemeinschaftsverständnis und der jeweiligen Weltanschauung.

Hans J. Münk, Professor für Moraltheologie und philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät Luzern, setzt sich mit dem deutschen Umweltgutachten 1994 auseinander. Sein besonderes Augenmerk gilt der ethischen Argumentation.

Von der Toleranz zur Religionsfreiheit

Toleranz ist nicht nur ein zentrales politisch-soziales Handlungsprinzip im modernen Verfassungsstaat. Sie ist auch ein unentbehrliches Element des friedlichen, humanen Zusammenlebens in einer pluralen Gesellschaft. Die Vereinten Nationen haben deswegen kein Randproblem aufgegriffen, als sie das Jahr 1995 zum Jahr der Toleranz erklärten. Auch für die Christen kann dies ein Anlaß sein, über ihr eigenes Verhältnis zur Toleranz nachzudenken und dabei die wechselvolle Geschichte nicht zu vergessen.

Von Anfang an war unbestritten, daß sich der Mensch nur frei zum Glauben entscheiden kann. Jeder Abfall vom einmal angenommenen Glauben hingegen galt als strafwürdiges Delikt. „Heiden" und Juden wurden daher grundsätzlich geduldet, wenn auch häufig gegen dieses Prinzip verstoßen wurde, wie Judenverfolgungen und gewaltsame Bekehrungsversuche bis in die frühe Neuzeit hinein zeigen. Häretikern gegenüber gab es jedoch nur Intoleranz. Sie standen auch außerhalb des Gesetzes, weil, wie schon in der Antike, Glaubenseinheit als Voraussetzung der Reichseinheit galt. Diese Prinzipien änderten sich auch in der Reformationszeit nicht. Jede Konfession betrachtete alle anderen als Häretiker, und auch die Glaubenseinheit wurde – jetzt als Konfessionseinheit – in jedem Herrschaftsbereich verlangt. Lediglich die Behandlung der Andersdenkenden änderte sich. Sie wurden in den Territorien des deutschen Reiches nicht mehr an Leib und Leben bestraft, sondern erhielten mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wenigstens das Emigrationsrecht. Daß die christlichen Kirchen schließlich zu gegenseitiger Toleranz fanden und auch die Fürsten nicht mehr auf der Glaubenseinheit bestanden, war nicht so sehr das Ergebnis eines innerkirchlichen Umdenkens, sondern wurde durch die Erfahrungen der Religionskriege und den Siegeszug der europäischen Aufklärung erzwungen.

Die katholische Kirche lehnte jedoch auch weiterhin jedes Recht auf Religionsfreiheit strikt ab. Die im 19. Jahrhundert voll ausgebildete Lehre geht vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit aus und von der These, daß Rechte nur der Wahrheit zukommen, das heißt nur der katholischen Kirche als der allein wahren Kirche Jesu Christi. Noch in der berühmt gewordenen Toleranzansprache Papst Pius' XII. vom Jahr 1953 heißt es: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion." Wo dieses Prinzip jedoch nicht durchzusetzen ist, etwa in gemischt konfessionellen Ländern oder in Ländern mit einer Mehrheit von Nichtkatholiken, wenn also höhere Güter auf dem Spiel stehen, wie zum Beispiel der innere Friede eines Staates, dann kann es gerechtfertigt sein, „nicht durch staatliche Gesetze und Zwangs-

maßnahmen einzugreifen". Es geht also in dieser Lehre nicht um das Recht auf Religionsfreiheit, sondern um die Duldung, das „Nichtverhindern" eines Übels, das es eigentlich nicht geben dürfte, das aber hingenommen werden kann, weil sonst noch schlimmere Übel entstünden. Diese Auffassung vertrat auch der Entwurf, den die zuständige Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanische Konzil verfaßt hatte.

Die 1965 verabschiedete Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit ist von dieser Lehre prinzipiell abgerückt. Sie stellt nicht die Frage nach der Wahrheit der jeweiligen Überzeugungsinhalte, sondern proklamiert die Religionsfreiheit als ein in der Würde des Menschen begründetes Recht zur privaten und gemeinsamen öffentlichen Ausübung der Religion nach den Forderungen des persönlichen Gewissens. Diesem Recht entspricht die Pflicht des Staates und aller Institutionen, das jeweilige religiöse Bekenntnis und seine Vergemeinschaftungen zu respektieren. Dem Staat spricht das Konzil jede Kompetenz ab, über Wahrheit oder Irrtum einer religiösen Entscheidung zu urteilen. Er darf nur einschreiten bei einer Gefährdung der öffentlichen Ordnung, wenn nämlich der öffentliche Friede verletzt, Rechte anderer Bürger beeinträchtigt oder gegen allgemein anerkannte Maßstäbe der Moral verstoßen wird. Im Rahmen dieser Grenzen muß er prinzipiell jedem Bekenntnis und jeder Religion gleiches Recht geben.

Dieser Schritt von der Toleranz zur Religionsfreiheit ist von grundlegender Bedeutung. Das Konzil hatte den Mut, eine jahrhundertelang herrschende Lehre zu korrigieren und sich dabei ein Prinzip zu eigen zu machen, das zwar in der Botschaft des Christentums von der gottebenbildlichen Würde jedes Menschen seinen Ursprung hat, sich aber de facto außerhalb der Kirche, ja gegen ihren Widerstand entwickelte und schließlich durchsetzte. Jeder Versuch, die Konzilserklärung mit den vorhergehenden lehramtlichen Aussagen in Einklang zu bringen oder als Ergebnis einer kontinuierlichen Entwicklung aufzuzeigen, muß scheitern. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in einer geradezu epochalen Auseinandersetzung deutlich gemacht, daß die Kirche der vorhergehenden Jahrhunderte die Freiheitsrechte der Menschen nicht genügend erkannte und dabei zu Schlußfolgerungen kam, die nicht mehr aufrechterhalten werden können. Dieser Mut verdient noch heute allen Respekt.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist auch insofern ein Schlüsseldokument des Konzils, weil sonst alle Aussagen über die Notwendigkeit des Dialogs und alle Beteuerungen der Dialogbereitschaft in der Luft hingen. Denn ein ehrliches, vertrauensvolles Gespräch kann nicht zustande kommen, wenn die Partner ihre abweichenden Ansichten lediglich – vielleicht sogar widerwillig – dulden. Es setzt vielmehr die Anerkennung des Rechts auf freie Entscheidung nach dem Urteil des eigenen Gewissens voraus.

Wolfgang Seibel SJ

Paul M. Zulehner

Wiederverheiratet

Für die katholische Kirche ist in den letzten Jahrzehnten in Fragen der Scheidungspastoral ein hoher Handlungsbedarf erwachsen, und zwar aus einsichtigen und gewichtigen Gründen[1]. Der eine Grund hat mit der gewachsenen Wichtigkeit zu tun, daß in einer kühlen und mobilen Gesellschaft Räume geprägt von Liebe und Stabilität immer wichtiger geworden sind. Menschen brauchen zum (psychischen) Überleben ein Dach über der Seele. Der Aufbau und der Erhalt der Wohnlichkeit von solchen Überlebensbehausungen für die Seele ist heute sehr schwierig geworden. Immer häufiger meinen Betroffene, solche unwohnliche Stätten verlassen zu müssen und zu dürfen. Damit nimmt die Scheidungsrate auch unter den verläßlichen und treuen Kirchenmitgliedern zu. Das traditionelle katholische Eherecht, welches Scheidungen unter keinen oder nur unter sehr eingeschränkten (Unterlassung der ehelichen Akte in der paradoxerweise doch „zweite" Ehe genannten Verbindungen) Umständen hinnimmt, scheint für diese neue Lage nicht mehr auszureichen. Die kirchliche Autorität, die sich allein auf den traditionellen Standpunkt versteift, verliert ihre Akzeptanz im kircheneigenen Volk. Aber der Reihe nach.

Mit hoher Sicherheit waren verläßliche und dauerhafte Beziehungshäuser für Kinder, Erwachsene und Ältere noch nie so wichtig wie heute. Denn die Menschen brauchen in kühlen und hochmobilen (funktionalen) Gesellschaften ein Obdach der Seele. Dort erleben sie Ansehen, Selbstwert, und zwar unabhängig von Leistung und Eigenschaft, können wachsen und Geborgenheit erleben und gewähren.

Die Wichtigkeit solcher kleiner Überlebenswelten wird auch daran ersichtlich, daß Trennungen und Scheidungen heute zu den stärksten Streßindikatoren gehören; auch in den Selbstmordstatistiken rangieren Scheidungen weit oben, besonders bei Männern. Davon, ob jemand ein Dach über seiner Seele hat, hängt es ab, ob er überleben kann. Was bedeutet es aber dann umgekehrt, wenn jemand ein solches Dach nicht hat? Und was folgt, wenn das Haus seiner Seele (eine Beziehung zu einem anderen Menschen) unbewohnbar geworden ist? Gibt es da nicht oft, aus übergeordneten Überlebensgründen, eine sittliche Pflicht zur Trennung?[2] Das würde bedeuten, daß Trennungen und Scheidungen nicht immer persönlich anrechenbare Schuld sein können. Gibt es zudem heute nicht häufig eine Pflicht zu einer weiteren familiär-ehelichen Verbindung? Um zu überleben, wegen der Kinder, wegen der Alten? Wieder in einem Beziehungs-

haus Zuflucht nehmen und auch Geborgenheit zu geben kann Überlebenspflicht sein[3].

Jene, die wieder heiraten, haben sich dann oftmals wirklich „nicht imstande gefühlt, für die von ihnen erhofften weiteren Jahrzehnte des Lebens auf eine neue, nur zivilrechtlich schließbare Ehe zu verzichten“[4]. Die Wiederheirat ist dann weniger Auskunft über mangelnde Moral, sondern Hinweis auf unbeugsamen Überlebenswillen. Zugleich zeigt sie, daß diese Menschen auch dann nicht vom Traum einer dauerhaften und verläßlichen Verbindung ablassen, wenn sie einmal dabei Schiffbruch erlitten haben. Gott sei Dank ist das so, muß menschlich besehen gesagt werden; denn die Alternative wäre für viele das Nichtüberlebenkönnen.

Natürlich wird mit solchen behutsamen Analysen nicht geleugnet, daß auch persönliche Schuld im Spiel sein kann. Aber Scheidungs- und Wiederverheiratungsgeschichten sind keineswegs von Haus aus nur Schuldgeschichten, sondern oft zuallererst (zumindest für einen Teil) (zugleich?) mutige Überlebensgeschichten. Schuld und Tragik, aber auch Vermögen und Unvermögen sind untrennbar miteinander verflochten. Wir sind damit außerstande, gerecht zu richten. Menschlich ist es, einander etwas schuldig zu bleiben. Jesu Wort erhält dringliche Aktualität: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!“ (Mt 7,1, vgl. auch Mk 4,24f.; Lk 6,37f.; Röm 2,1; 1 Kor 4,5). Das einzige, was uns bleibt, ist Mitleiden und damit Barmherzigkeit. Sie nimmt zur Kenntnis, worüber schon Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefs klagte, daß wir nicht das tun, was wir wollen, und tun, was wir nicht wollen. Wir möchten in Räumen leben, die geprägt sind von Dauerhaftigkeit und Liebe, aber eben das mißlingt so oft: Wir unglückseligen Menschen (vgl. Röm 7, 7-25)! Wer wird uns davon befreien? – Gott sei Dank in Christus Jesus unserem Herrn.

Scheitern wider alles Wünschen – Handlungsspielraum überprüfen

Die Gründe für solches Scheitern wider alles Wünschen werden in der soliden Forschung immer deutlicher sichtbar: Die sozialen Stützsysteme (Institutionen, Normen) tragen immer weniger; die Fähigkeit zu aktueller Solidarität insbesondere in Krisen ist geschwächt, obwohl wir um die Wichtigkeit solcher Solidarität wissen. Vor allem aber werden immer mehr die Opfer eines unbemerkt religiösen Glücksstrebens. Da vielen von uns im alltäglichen Leben der Himmel verschlossen ist, haben wir begonnen, ihn auf Erden zu suchen, in der Arbeit, im Amüsement, in der Liebe[5]. Das schafft einen Glücksdruck in der Liebe, an dem sie immer häufiger zerbricht. Die Hast in der Liebe ist somit vielfach weniger Ausdruck von Unmoral, sondern von verzweifeltem und auch schonungslosem Suchen nach dem ganzen Glück, dem Himmel. „Wer liebt, sucht im letzten einen

Gott, d. h. einen, der ihn so erfüllt, daß weder Maß noch Grenze vorhanden sind: also Ewigkeit, Unendlichkeit. Der eine Mensch verheißt dem anderen eine solche Erfüllung. Welcher Mensch kann dafür einstehen? Die erste Tugend der Liebe heißt: das Erbarmen. In ihm vergebe ich dem anderen, daß er mein Gott nicht sein kann."[6]

In einer solchen Situation, in der Trennungen und Scheidungen zunehmen, Menschen aber auch nach der Trennung kaum allein leben können und oftmals auch um des Überlebens willen nicht dürfen, ist die Kirche in ihrer Seelsorge mit Geschiedenen und solchen, die nach einer Scheidung wieder heiraten, massiv herausgefordert. Die Frage muß gestellt werden, ob der bisher abgesteckte Handlungsspielraum nicht – theologisch begründet – ausgeweitet werden kann und deshalb auch erweitert werden muß.

Es verstört viele Betroffene, zumal jene, die verlassen wurden und nun für sich, ihre Kinder und ihre alten Angehörigen ums psychische und oft auch finanzielle Überleben ringen, wenn sie von der Kirche seelsorglich nicht uneingeschränkte Unterstützung erfahren. Viele verwundert und kränkt die Sprache, mit der von einigen Amtsträgern über die Betroffenen und die seelsorglichen Bemühungen stigmatisierend und diskriminierend gesprochen wird. Vor allem verstehen viele nicht, wie einerseits die „Kommunion" im Alltagsleben (communio in vita) beschworen und gefordert, zugleich aber die Nichtzulassung zur „Kommunion" im Sakrament (communio in sacris) verlangt wird.

Unter dem Handlungsdruck vieler Leidensgeschichten haben viele Seelsorger angefangen, nach einem erweiterten Handlungsspielraum auszuschauen. Um ihrer bischöflichen Pflicht nachzukommen, die in der Seelsorge Stehenden zu stärken (Lk 22, 32), haben die drei oberrheinischen Bischöfe Walter Kasper, Karl Lehmann und Oskar Saier[7], inzwischen von vielen anderen Bischöfen[8] und kirchlichen Gremien[9] unterstützt, einen – wie sie meinen – theologisch verantwortlichen Weg vorgeschlagen. Um ihn ist inzwischen der interessanteste Kirchenstreit entstanden, den die katholische Kirche seit langer Zeit erlebt und der vermutlich Auswirkungen von bislang nicht erkannter Tragweite haben wird. Worum aber geht es wirklich? Man gewinnt als interessierter pastoraltheologischer Beobachter den Eindruck, daß gezielt vom eigentlichen „Streitthema" abgelenkt wird. In Wahrheit ist nämlich bei allen Beteiligten eine Reihe von Themen völlig außer Streit.

Unumstrittenes – Umstrittenes

Unumstritten ist die Unauflöslichkeit der Ehe; nicht bestritten wird die Pflicht der Kirche zum unbeugsamen Einsatz: „Wir sind davon überzeugt, daß wir über das Gebot Christi zur Unauflöslichkeit einer gültig geschlossenen Ehe nicht frei

verfügen können."[10] Unumstritten ist, daß Ehen zerbrechen können, und niemand nennt ein solches Zerbrechen einer Ehe in jedem Einzelfall eine persönlich anrechenbare „schwere Sünde" – lediglich von einem objektiven Widerspruch zwischen der Lebenssituation der Zweitverbindung und der in der Eucharistie dargestellten Treue Christi zu seiner Kirche ist die Rede[11]. Unumstritten ist ferner, daß Geschiedene, die in einer dauerhaften zweiten Verbindung leben – um der Kinder willen (so Familiaris consortio 84), aber auch um der Partner willen (so die österreichischen Bischöfe 1980[12]), ja vielleicht auch um der angehörigen Alten und Sterbenden willen – ihren Partner ohne sittliche Schuld jederzeit frei verlassen könnten und dürften.

Umstritten ist aber, ob die offizielle Lösung (in der zweiten Verbindung bleiben, aber leben wie Bruder und Schwester, also „Verzicht auf jene Akte, die Eheleute vorbehalten sind" [Familiaris consortio 84]) heute (!) als pastorale Anweisung für solche Zweitverbindungen ausreicht, ob sie menschlich lebbar ist; ob sie daher zugemutet werden darf oder ob sie gar zugemutet werden muß, weil sie die einzige christlich verantwortbare Möglichkeit ist. Aber ist es wirklich die einzige theologisch verantwortbare Lösung, um im Einzelfall zu den Sakramenten hintreten zu können, in einer zweiten Verbindung auf die ehelichen Akte zu verzichten? Noch mehr, führt der Verzicht auf die ehelichen Akte tatsächlich immer auch schon zum geforderten „Ende der zweiten eheartigen Verbindung"? Dabei braucht gar nicht bezweifelt zu werden, daß es eine derzeit verbindliche lehramtliche Position gibt, gegen die nicht fahrlässig gehandelt werden darf, nicht vom einzelnen Christen und auch nicht von Amtsträgerinnen und Amtsträgern[13].

Anfragen an die offizielle Position

Es gibt eine Reihe von Gründen, die viele in der katholischen Kirche annehmen lassen, daß der pastorale Handlungsspielraum hinsichtlich Scheidung und Wiederverheiratung in christlich legitimer Weise ausgeweitet werden könne, ohne dadurch die Treueforderung Jesu, wie sie in den Evangelien überliefert wird, zu verletzen[14]. Wir kleiden einige dieser Gründe in die Form von Anfragen.

Ökumenische Perspektiven. Eine erste Anfrage kommt aus der ökumenischen Perspektive, und zwar näherhin aus der Perspektive der *Kirchen des Ostens*[15], wobei auch ein Blick in die zwiespältigen Erfahrungen der Kirchen der Reformation lohnen würde. Die katholische Kirche hat sich jahrhundertelang gehütet, die Praxis orthodoxer und orientalischer Kirchen als unchristlich zu verurteilen, so insbesondere auf dem Konzil von Trient[16]. Bei Unionen wurde auch stets zumindest für lange Zeiträume hingenommen, wenn in der affiliierten Kirche eine andere Praxis gegenüber Zweitehen bestand[17].

Diese Praxis des Ostens ist in gewisser Hinsicht strenger und milder zugleich.

Auf der einen Seite gilt die Ehe in ihrer mystischen Realität auch über den Tod hinaus. Auch wer den Partner durch Tod verliert, kann zunächst nicht wieder heiraten. Bei verheirateten Klerikern wird dies auch sehr streng gehandhabt, eine Wiederheirat eines verwitweten Klerikers zieht die Amtsenthebung nach sich. Auf der anderen Seite kennt die ostkirchliche Praxis die Aufforderung an den Bischof, heilsökonomisch bestens für die ihm Anvertrauten zu sorgen. Diese Pflicht zu Oikonomia führt zu einem geregelten Verfahren der kirchlichen Scheidung, einer – je nach autokephaler Kirche unterschiedlich langen – Bußzeit und der Möglichkeit einer zweiten und zur äußersten Not einer dritten Eheschließung. Zur Begründung wird häufig auf einen Text aus dem Timotheusbrief verwiesen: „Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren" (1 Tim 5,14) (wobei heute längst klar ist, daß in der Ehe weit weniger die sexuelle Beruhigung gesucht wird, sondern das Dach über der Seele).

Aus dieser jahrhundertealten ostkirchlichen Praxis folgt zumindest, daß neben der gewiß christlichen Position der römisch-katholischen Kirche es auch andere christliche Möglichkeiten gibt, die bislang von der katholischen Kirche ausdrücklich nie verurteilt worden sind. Muß man nicht heute diese Vielfalt christlicher Handlungsformen, wie sie in den verschiedenen (leider immer noch getrennten) Kirchen praktiziert wird, in der Ehepastoral als universalkirchlich bezeichnen? Nach dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches die christlichen Kirchen des Ostens als Schwesterkirchen bezeichnet und in der seelsorglichen Praxis auch nach ostkirchlichem Recht wiederverheiratet Geschiedene in der katholischen Kirche kommunizieren läßt, scheint dies der Fall sein zu sollen[18]. Wenn das römische Dokument die katholische Position als universalkirchlich einzige darstellt, widerruft es entweder das Konzil in dieser Frage oder irrt schlicht.

Wenn aber die Praxis östlicher Kirchen als christlich akzeptiert ist: Könnte nicht bei ihren Erfahrungen für die Lösung der pastoralen Notlage so vieler Katholiken von heute eine Anleihe gemacht werden? Diese Forderung wurde in der katholischen Kirche schon von vielen erhoben, aber bislang fand sie bei der obersten Kirchenführung kein Gehör[19].

Biblische Grundlagen. Damit hängt die zweite Anfrage zusammen: Warum stützt sich die katholische Praxis – anders als die Ostkirchen – nur auf einen Teil der biblischen Überlieferungen? Schon die Gemeinden zur Zeit des Neuen Testaments[20] hatten offenbar – unbeschadet der Treueforderung Jesu – pastorale Ausnahmen vorgesehen, auf welche sich die ostkirchlichen Traditionen bis heute stützen. Johannes Paul II. hat deshalb in Familiaris consortio sehr genau formuliert und seine Forderung nach Nichtzulassung bei Nichtverzicht auf eheliche Akte lediglich als „biblisch gestützt" (Familiaris consortio 84) dargestellt. Es ist dann auch zu wenig, wenn das neue Dokument betont, es komme dem universalen Lehramt der Kirche zu, in Treue zur Heiligen Schrift und zur Tradition das Glau-

bensgut zu verkünden und authentisch auszulegen (GK4). Der Eindruck könnte entstehen, daß diese selektive Auslegung die einzige Form von Treue zur heiligen Schrift sei, während die anderen christlichen Kirchen ihr untreu wären.

Geistliche Kommunion. Befragungswürdig erweist sich das zentrale Argument für die Nichtzulassung Wiederverheirateter, daß ihre Lebenslage einen objektiven Widerspruch darstelle: Ihre objektiv vorhandene Untreue, die in der zweiten Verbindung ständig gegenwärtig ist, widerspreche jener Treue, die Christus zu seiner Kirche hat und die sowohl im Sakrament der Eucharistie wie im Sakrament der Ehe zum Ausdruck kommt. Hier erheben sich mehrere Fragen: Reicht dieses unbestreitbare symbolästhetische Argument dafür aus, daß Betroffene nicht zur Kommunion hintreten dürfen, wo doch die Eucharistie zweifelsfrei mehrere „Funktionen" hat, also heilt, Sünden vergibt, die Gemeinschaft zum Ausdruck bringt, die zwischen einem Menschen und Gott besteht? Hat Jesus nicht gerade mit den damals „Exkommunizierten" ohne Vorbedingungen kommuniziert, während er mit den Frommen sich sehr schwer getan hat? Hatte er nicht deshalb das einfache Volk auf seiner Seite, während er sich mit den religiösen Führern sehr schwer tat, weil sie dem Volk Lasten aufbanden, die zu tragen sie selbst nicht bereit waren?

Vor allem aber: Ist es – als mißglückender Versuch einer pastoralen Entlastung des offenbar doch zu hartherzig empfundenen Gesetzes – nicht geradezu gefährlich, wenn das Dokument der Glaubenskongregation unter Rückgriff auf eine alte spirituelle Tradition sagt, es sei den Wiederverheirateten in ihrer Gewissenslage unbenommen, *„geistlich zu kommunizieren"?* Die Theologie der geistlichen Kommunion[21] sagt, daß in ihr sich all das ereignet, was sich auch in der sakramentalen Kommunion abspielt, ausgenommen eben der Empfang der eucharistischen Zeichen. Dazu kommt, daß bei der geistlichen Kommunion vorausgesetzt wird, daß die Betroffenen sehr wohl (auf Grund ihrer vollkommenen Reue aus Liebe) kommunizieren könnten, aber aus äußeren Behinderungen nicht können. Nun aber hindert die Kirche selbst jene, die geistlich mit Gott kommunizieren können, am Empfang des sakramentalen Zeichens. Bedroht sich nicht die Kirche mit einer solchen Praxis an ihren Wurzeln? Wie kann es sein, daß nicht sakramental dargestellt wird, was sich der Sache nach ereignet? Wird so nicht jedes Sakrament und damit auch die Kirche selbst überflüssig? Theologisch wiegt diese Frage sehr schwer.

Im übrigen neigt die derzeitige Kirchenleitung in mehreren Bereichen dazu, die ekklesial-sakramentale Heilsstruktur anderen durchaus sinnvollen Werten zu opfern. So wird auch angesichts des verbreiteten Pfarrermangels zu Lösungen gegriffen, welche Laien in Amtspositionen (mit Gemeindeleitung) bringen und die Eucharistiefeier zugunsten von nichtsakramentalen Sonntagsgottesdiensten zurückstellen. Zur Not, so die ungewollte Botschaft, ist gemeindliches Leben auch ohne das Sakrament der Eucharistie und das Sakrament des Ordo (der Priester-

weihe) möglich. Es überrascht allerdings, daß in dieser Frage noch niemand auf die Idee gekommen ist, analog zur Begierdekommunion zu einer Begierdeweihe Zuflucht zu nehmen: Eine gläubige Gemeinde bestimmt dann eben eine Person (Mann oder Frau) aus ihrer Mitte und läßt sie „ex voto" der Eucharistiefeier vorstehen. Manche vermuten, daß es eine ähnliche Praxis längst bei der Krankensalbung oder auch beim Bußsakrament gibt, die in Krankenhäusern von hauptamtlichen Laien in produktiver Normabweichung gespendet werden.

Gewissen und objektive Weisung. Bleibt schließlich die weitreichende Anfrage, wie denn das Verhältnis zwischen objektiven Normen und der einmaligen Einzelgeschichte (und damit das Verhältnis zwischen Lehramt und Gewissen) pastoral gestaltet wird. Rom hat sich für eine Alleinzuständigkeit der objektiven Instanzen entschieden und das offenkundig aus der berechtigten Sorge, der Subjektivierung überkommener Lebensformen entgegenzuwirken. Aber ist das nicht ein Abrücken von der alten moraltheologischen Tradition, die für die Bewertung einer konkreten Tat ein Zusammenspiel zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven verlangt, wobei es irreführend ist, das Subjektive immer schon zugleich als das Verkommene auszugeben? Der bloße Hinweis auf ein möglicherweise irriges Gewissen hilft hier auch nicht weiter. Denn es kann sehr wohl eine Einsicht der betreffenden Person in die Schwere einer Trennung oder Scheidung und in deren Folge in einer Wiederheirat geben. Aber die Kernfrage ist ja, ob diese Einsicht ohne ausreichenden Freiheitsspielraum sich immer auch zur persönlich schweren Schuld verdichtet. In der griechischen Mythologie ist das der Fall: Ödipus wird Vatermörder, ohne es zu wissen. Das Objektive allein reicht. Muß aber die christliche Moral auf diese griechische Option zurückfallen?

Die Rolle des Gewissens in der Pastoral ist gewiß eine der sensibelsten Fragen, die dringend einer Lösung bedürfen; und das nicht zuletzt in einer geistesgeschichtlichen Epoche, in der die Unantastbarkeit des Individuums nicht nur ein kultureller, sondern längst auch ein kirchlich anerkannter Wert geworden ist. Um so bedenklicher muß es sein, wenn die Position des römischen Dokuments (GK3) „vom unbefangenen Leser so verstanden werden muß, als sei das schwerwiegende, lebenslange Verbot des Sakramentenempfangs völlig unabhängig von der Frage persönlicher Schuld und Unschuld, schwerwiegendster Bedenken im Gewissensbereich hinsichtlich der Gültigkeit der ersten Ehe oder der damaligen Verantwortungsfähigkeit, oder der Frage, ob ein Mensch in der Verhärtung der Sünde lebt oder viele Zeichen guten Willens gibt" [22].

Ein solches Fragen ist nicht rein theoretisch. Wie ist es nämlich begründbar, daß jemand nicht zur Kommunion gehen darf, wenn er sich persönlich keiner schweren Schuld bewußt ist? Ist es richtig, ihn dann zur Beichte aufzufordern, wo ihm dann ein Sakramentenempfang verwehrt werden soll ohne persönlich anrechenbare Schuld? Darf man dann wirklich – ohne daß der Verdacht sich regt, daß Menschen für Sakramente mißbraucht werden – sagen, daß die Betroffenen

auf die Kommunion verzichten[23] sollen, um die Unauflöslichkeit der Ehe zu retten?[24]

Norm an Praxis anpassen? Damit steht auch der Vorwurf in Verbindung, daß heute die Norm nur allzu leichtfertig der Praxis angepaßt werde. Aber auch dabei wird unterstellt, daß diese Praxis in sich immer schlecht sei und die Norm von der Praxis nie etwas zu lernen habe. Vielleicht sollte die Norm vor allem immer an der Lehre und (!) noch mehr an der Praxis Jesu überprüft werden. Und diese stützt keineswegs so eindeutig die überkommene Norm, wie es deren Verfechter gern annehmen. Jesus war in seiner Praxis nämlich im konkreten Einzelfall ebenso milde, wie er das einmahnte, was Urabsicht Gottes für die Liebenden ist und was in der kirchlichen und erst recht der kirchenrechtlichen Norm immer nur in blasser Annäherung eingefangen werden kann. Jesus hat sich kompromißlos gegen die Scheidung einer jeden Ehe ausgesprochen (was weit mehr ist, als die katholische Kirche tut, die durchaus Ehen von Ungetauften oder aus gemischten Verhältnissen scheidet). Und zugleich war er ein einfühlsamer Arzt jenen, denen die Liebe nicht so vollendet gelang.

Differenzierte Meinungslage

Wir sind im übrigen in der Lage, gestützt auf repräsentative Umfragedaten aus Österreich aus dem Jahr 1990, Bescheid zu geben über die Meinungslage der Bevölkerung zu Fragen von Ehe, Scheidung, Wiederverheiratung und dem Handeln der Kirche in diesem Bereich. Die Daten zeigen einen schwerwiegend großen Dissens zwischen Rom und dem Volk, wobei ein solcher Dissens noch nicht von Haus aus sagt, daß in der Volksmeinung nichts Gutes steckt. Die Leidensgeschichten vieler Menschen sind eine wichtige Lesehilfe für Gottes Wirken in der Welt und damit für die Entwicklung der Seelsorge zusammen mit den Betroffenen. Es steht „so viel auf dem Spiel, daß man nicht mit verwundeten Menschen spielen darf“[25].

Nur eine ganz kleine Minderheit kann sich für das römische Kommunionverbot erwärmen (13 %). Ein in den römischen Dokumenten wiederholt vorgebrachtes Argument findet kaum Unterstützung, daß nämlich die Geschiedenen Verheiratete verunsichern (19 %) und daß ein versöhnlicher Umgang der Kirche mit den Geschiedenen den Bestand der Ehen schwäche (16 %). Die stärkste Zustimmung findet hingegen eine Position, die in der katholischen Kirche zur Zeit gar nicht zur Diskussion steht: Schuldlos Geschiedene sollten auch kirchlich ein zweites Mal heiraten können (76 %).

Die vielfältigen Einzelaussagen aus der Studie lassen sich inhaltlich in vier Richtungen bündeln:

1. Da ist zunächst eine Einstellung, die *Verständnis* für geschiedene Personen

ausdrückt. Die geschiedene Person wird nicht verurteilt, weil sie geschieden ist; man findet vielmehr, daß sie mit der schweren Situation verantwortungsbewußt umgeht. Diese personbesorgte Haltung kommt in folgenden drei Einzelaussagen zum Ausdruck: Wer heute heiratet, muß mit der Möglichkeit einer Scheidung rechnen (58 %). Um ihrer selbst und um der Kinder willen ist es notwendig, daß Geschiedene wieder einen Lebenspartner finden (52 %). Durch die Scheidung hat sich bei Geschiedenen auch ein reicher Erfahrungsschatz angesammelt, von dem andere Paare profitieren können (43 %).

2. Eine davon unabhängige Haltung bringt die Sorge zum Ausdruck, daß die Ehen institutionell nicht mehr abgestützt sind. Menschen mit einer solchen Grundeinstellung machen sich daher stark gegen die Schwächung dieser Institution. Diese *institutionsbesorgte Haltung* drückt sich in folgenden Items aus: Geschiedene verunsichern Verheiratete (19 %). Wenn die Kirche mit Geschiedenen versöhnlich umgeht, schwächt sie den Bestand der Ehen (16 %). Ich finde es richtig, daß Geschiedene, die gegen den Willen der Kirche wieder heiraten, nicht zur Kommunion gehen dürfen (13 %).

3. Im Hintergrund stoßen wir sodann auf zwei weitere Einstellungen. Die eine ist der *Wunsch nach Festigkeit,* die wiederum eng mit Glaubenseinstellungen verknüpft ist: Wenn der Glaube in der Ehe fehlt, fehlt auch das gegenseitige Vertrauen (48 %). Wenn man kirchlich heiratet, fühlt man sich mehr aneinander gebunden (47 %). Der Glaube hilft über viele Ehekrisen hinweg (46 %). Die Kirche soll auch in Zukunft möglichst klare Gebote und Verbote für das Leben der Christen aufstellen (39 %). Es ist gut, daß die Kirche die Unauflöslichkeit der Ehe verlangt (31 %).

4. Schließlich gibt es einen *Wunsch nach Zeitanpassung.* Offenbar fällt es Menschen mit einem solchen Wunsch schwer, in „Dissonanz" mit dem zu leben, was heute kulturell als richtig angesehen wird. Zeitanpassung ist damit Minderung dieser „kognitiven Dissonanz". Solche Personen sagen: Wenn jemand schuldlos geschieden ist, wäre es richtig, ihm die kirchliche Heirat neuerlich zu gestatten (76 %). Ich sehe es gern, wenn sich die Kirche der Zeit anpaßt (69 %). Der festliche, stimmungsvolle Rahmen ist an der kirchlichen Trauung das Wichtigste (33 %).

Verständnis für Geschiedene und Ablehnung der Scheidung korrelieren miteinander kaum[26]. Beide Haltungen können also in unterschiedlichen Kombinationen auftreten. Vier grobe Grundtypen lassen sich abgrenzen: Den Typ 1 bilden die 5 % verständnislosen Scheidungsgegner, die ohne Rücksicht auf die Person die Institution verteidigen. 16 % haben Verständnis für die Person, sind aber dennoch gleichzeitig für den Schutz der Institution. 19 % bilden die eigenartige Gruppe der verständnislosen Nichtgegner; sie haben weder Verständnis für die Situation Geschiedener noch treten sie für den Schutz der Institution auf. Die zahlenmäßig stärkste Gruppe sind jene, die sich um des Verständnisses für die

Person willen nicht für die Institution stark machen (können? wollen?) (58 %). Noch wichtiger als diese Verteilung ist die Frage, aus welchen Hintergründen solche Positionen erklärt werden können.

Die scharfe verständnislose *Ablehnung* der Scheidung und Wiederverheiratung (Typ 1: 5 %) kommt aus dem Wunsch nach Festigkeit und wird zudem ein wenig durch Autoritarismus (d. i. grob gesprochen eine Schutzbedürftigkeit der Person durch Autorität, Institution und Norm) erklärt. Eine Anpassung an den Zeitgeist wird hingegen abgelehnt. Religiosität und Kirchlichkeit spielen überraschenderweise keine Rolle[27].

Den verständnislosen Gegnern der Scheidung verwandt sind die verständnisvollen Scheidungsgegner (Typ 2: 16 %). Auch bei ihnen steht der Wunsch nach Lebensschutz durch Normen und Autoritäten ganz oben, auch sie wünschen Festigkeit. Gestützt werden sie aber zugleich durch Kirchenbindung und/oder Religiosität. Eine beachtliche Rolle spielt bei ihnen die Hoffnung über den Tod hinaus, aber auch ein irdisches Belohnungsstreben[28].

Die Gegenhaltung zur Scheidung (im Sinn des Eintretens für die eheschützenden Institutionen und Normen) hat somit vorrangig psychische Ursachen und steht mit Lebensstabilisierung eng im Zusammenhang. Scheidungsablehnung und Festigkeitswunsch korrelieren denn auch hoch miteinander[29]. Jene, welche Scheidung vehement ablehnen, haben zu 72 % einen starken Wunsch nach Festigkeit. Wer sich hingegen für die Institution der Ehe nicht sehr stark macht, hat nur zu 13 % diesen Stabilitätswunsch. Diese Gruppe der Scheidungsgegner ist vorhersehbar innerkirchlich jene Gruppe, die mit dem römischen Dokument keine Probleme hat, sondern es begrüßen und durchsetzen wird. Es stellt für sie eine enorme Entlastung dar und verheißt ihnen Schutz und Sicherheit. Freilich: Diese Gruppe ist relativ klein und besteht aus 5 % verständnislosen und 16 % verständnisvollen Scheidungsgegnern.

Die verständnislosen *Nichtgegner* (Typ 3: 19 %) sind ganz anderer Art. Sie haben wenig Sinn für den Zeitgeist, brauchen auch nicht Autorität oder Festigkeit. Sie neigen nicht zur Privatisierung von Glück und Unglück. Bei Männern ist dieser Typ stärker vertreten als bei Frauen[30].

Bemerkenswert sind die Hintergründe der großen Gruppe der verständnisvollen Nichtgegner (Typ 4: 59 %). Sie wünschen eine Angleichung an die Zeit. Sie neigen zur Entsolidarisierung. Festigkeit ist für sie weniger wichtig. Sozioreligiös gehören sie weniger zu den Kirchlichen, sondern eher zu den Kulturreligiösen[31].

Scheidungsverständnis (im Sinn von Verständnis für das Lebensschicksal geschiedener Personen) steht dem Wunsch nahe, daß die Kirche sich der Zeit anpaßt. Wer sehr viel Verständnis für Geschiedene aufbringt, hat zu 50 % einen sehr starken Wunsch nach Zeitanpassung. Wo dieses Verständnis sehr schwach ist, haben auch nur 23 % einen sehr starken Zeitanpassungswunsch. Offenbar halten diese Personen das Gelingen der Ehe mit der gegenwärtigen Zeitlage eher schwer

für vereinbar[32]. Menschen aus dieser Gruppe werden sich mit dem römischen Dokument sehr schwer tun. Sie werden nicht das Gefühl haben, die Kirche stehe auf ihrer Seite und verstehe sie.

Nicht übersehen werden soll hier freilich, daß dieses Verständnis für Geschiedene bei einem der beiden Typen auch mit der heute sich rasch ausbreitenden Entsolidarisierung in unserer Kultur zu tun hat. Das wäre für die Kirchenleitung der stärkste Grund für pastorale Besorgnis. Allerdings steht fest, daß gegen den Hang zur Entsolidarisierung moralische Appelle nur wenig nützen: Es hilft dem Lahmen nichts, wenn man ihm sagt, er solle schneller laufen, und wenn man ihn bestraft, wenn er es nicht kann. Es ist zudem fragwürdig, ob gegen die gesellschaftliche Entsolidarisierung die sakramentale Entsolidarisierung (die in der Nichtzulassung zu den Sakramenten steckt) hilfreich ist. Kranke brauchen Heilung, nicht Bestrafung.

Wie es weitergehen wird

Es ist gewiß nicht einfach abzusehen, wie die Entwicklung in der katholischen Kirche in dieser Frage weitergehen wird. Sicher ist, daß die deutliche Wortmeldung aus der Glaubenskongregation[33] ein zwar gewichtiges, aber mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht das letzte Wort in dieser Frage sein wird. Es hat alte Fragen nicht geklärt, dafür aber (erfreulicherweise) neue ausgelöst[34]. Das theologische Ringen wird weitergehen.

Bis zu einer universalkirchlichen Lösung (die ökumenisch sein wird) werden sich in der katholischen Kirche Regionen und innerhalb der einzelnen Regionen Diözesen, ja Pfarreien mit unterschiedlicher Praxis bilden[35]. Keine autoritären Eingriffe werden das verhindern können, auch wenn ganz wenige Bischöfe, die ihre Kontrollmacht überschätzen, solches ankündigen[36]. Diese pastorale Regionalisierung hat es auch bisher schon gegeben; jetzt aber, nach dem Erscheinen des römischen Dokuments, ist unübersehbar, daß einzelne Bischöfe die Verantwortlichen in der Seelsorge unterstützen, wenn sie den oberrheinischen Weg (weiter) gehen. In anderen Kirchenregionen (meist Diözesen) kann es anderslautende Anweisungen geben, die unter schweren Belastungen des Kirchenklimas durchzusetzen versucht werden.

Man kann die ganze Lage optimistisch deuten und in ein Bild setzen: Es wird sich ein kirchlicher Springtanz à la Echternach ereignen. Typisch für diesen ist, daß man einen Schritt zurück machen muß, um aus dieser Trittsicherheit zwei weitere nach vorne machen zu können. Der Schritt nach hinten ist gemacht. Es ist klargeworden, hinter welche Positionen niemand zurück will. Alle sind tief besorgt um Verläßlichkeit und unverbrüchliche Treue, alle spüren etwas von der leidproduktiven Kraft der Entsolidarisierung, alle sind (wenigstens rhetorisch)

bereit, aus den Leiden vieler Geschiedener „Gehorsam" zu lernen (Hebr 5,8), alle mahnen sie wie Jesus die Urabsicht Gottes für die Liebenden ein, daß sie nämlich ein Leben lang ein schützendes Dach für die Seelen sein mögen, das ihnen reiches Wachstum beschert.

Flucht vor den größeren Herausforderungen?

Aufs Ganze gesehen wird sich aber die Frage nicht meiden lassen, ob sich nicht mit den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Sakramentenpraxis eines freilich nicht kleinen Teils des Kirchenvolks die Seelsorge auf die Ebene der Symptome abdrängen läßt, auf der sich aber eine erhoffte Heilung der ehelichen Liebe nicht ereignen kann und wird. Die Liebe ist durch noch so strenge Normen nicht zu sichern, auch wenn vorhersehbar morgen die Liebenden wieder mehr auf entlastende institutionelle und normative Schutzvorgänge setzen werden.

Was heute die Liebe an der Wurzel bedroht, ist ein in unserer Kultur tiefgründig vorhandenes, insgeheim religiöses Suchen nach dem Himmel auf Erden. Dieser wird aber von vielen nicht mehr dadurch angestrebt, daß sie jetzt schon anfangen, im Geheimnis Gottes selbst daheim zu sein. Vielmehr versuchen sie, unter großen Anstrengungen und in schonungsloser Lebenshast, den Himmel in kurzer Zeit möglichst leidfrei auf Erden, und zwar subito, zu erzwingen. Die Menschen sind gerade im Umkreis der Liebe – vielleicht wie nie zuvor[37] – getrieben aus einer tiefen Sehnsucht nach dem großen Glück und in Verbindung damit aus der zerstörerischen Angst, in der knappen Lebenszeit zu kurz zu kommen. So wird die Liebe erst dann wieder eine bessere Chance erhalten, wenn die Menschen ihre Lebenswelt weiten, ihr diesseitiges Leben begreifen als einen Übergang, eine Art begrenzter Schwangerschaft für ein anderes, schlechthin sinnvolles Leben, als einen Weg also, auf dem es gut ist, sich mit jemand liebend zu verbünden, für den aber Ahnungen und Spuren des Himmels in der Liebe ausreichen.

Dazu kommt, daß auch die Kirchen, um des Überlebens der Menschen willen, weit mehr als bisher darum besorgt sein müssen, ob jemand überhaupt noch ein Dach über der Seele hat, statt zu fragen, ob diese Überlebensbehausungen auch in jeder Hinsicht moralisch hieb- und stichfest sind. Das Überleben hat mehr Gewicht als das Leben in geordneten Verhältnissen, so gut es für jene ist, die das Glück haben, ein Leben lang ohne Trennungs- und Scheidungsleid leben zu können. Die Sprache, in welcher Kirchenmänner über solche Leidensgeschichten sprechen werden, wird einfühlsamer werden, mitleidvoller, der Sprache und der Praxis Jesu näher. Er hat – unter Todesgefahr – keinen einzigen Leidenden dem allerheiligsten aller Gesetze Israels, dem Sabbatgebot, geopfert (vgl. Mk 2,23–3,6).

Täuschen wir uns, wenn wir befürchten, daß viele Verantwortliche in den Kir-

chen sich auf die leichtere Frage der Ehemoral und der Sakramentenzulassung zurückziehen, statt sich in den Hintergrundfragen zu engagieren, wie denn jemand heute wieder Zugang zu jenem Himmel finden kann, den Gott für uns bereithält – noch mehr: der er selbst für uns jetzt schon ist, was allein Menschen davon abhält, diesen Himmel vorhersehbar überfordernder- und zerstörenderweise in der Liebe, in der Arbeit und im Amüsement zu suchen?

Die Kirchen, vernachlässigen sie nicht oftmals ihre eigentliche Aufgabe, den Menschen den Himmel Gottes zu eröffnen und sie so zu einem tänzerischen Lieben auf dieser Erde zu befreien? Von der Liebe könnte so in sanfter Weise der religiöse Terror der Maßlosigkeit genommen werden. Das könnte die Liebenden frei machen, Freude zu haben an Spuren des Glücks, an Ahnungen des Himmels. Sie könnten es aushalten, daß nur dreimal im Leben die Erde wackelt (Ernest Hemmingway, Wem die Stunde schlägt). Vor allem könnten die Liebenden fähig werden zu vergeben, Schonung dem anderen zu gewähren, einander barmherzig zu ertragen. Weil aber die Kirchen für eine solche mystische Grundlegung der Liebe kaum noch die Kraft und die Erfahrung haben, erliegen sie in vergeblicher Weise oftmals der Versuchung, die Menschen durch moralische Anstrengung und gesetzliche Nötigung zum Guten zu verhelfen. Das Ringen um die Moral ist somit eine bedenkliche Auskunft über den Mangel an lebensformender Mystik[38].

ANMERKUNGEN

[1] Ich danke Mag. St. Dinges, Ass. am Inst. f. Pastoraltheol. u. Kerygmatik an d. kath.-theol. Fakultät d. Univ. Wien, für seine Mitarb. Die Analysen d. Umfrage „Religion im Leben d. Österreicher 1990" wurden am Ludwig-Boltzmann-Inst. f. Werteforschung (Religion u. Solidarität) durchgeführt.

[2] Kyrill v. Alexandrien († 444) vergleicht das past. Vorgehen der Kirche in bestimmten Fällen mit dem Verhalten von Seeleuten, die in Seenot einen Teil der Ladung über Bord werfen, um das übrige zu retten: „So sehen auch wir in jenen Fällen, in denen wir nicht volle Exaktheit wahren können, über manches hinweg, damit wir nicht den Verlust von allem erleiden." (PG 77, 320; zit. n. E. Suttner, Praxis d. Ostkirchen, in: ThPQ 142, 1994, 365).

[3] So der Kath. Familienverb. in: Kathpress (= KP) 27. 10. 1994.

[4] Bf. Kapellari im Hirtenwort: KP 25. 10. 94.

[5] P. M. Zulehner, Ein Obdach d. Seele. Geistl. Übungen nicht nur für fromme Zeitgenossen (Düsseldorf [4]1994).

[6] R. Bleistein, Die jungen Christen u. d. alte Kirche (Freiburg 1972) 75.

[7] Die Bf. d. Oberrhein. KProv., Zur seelsorgl. Begleitung v. Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen (Freiburg u. a. 1993).

[8] So d. Belg. (KP 11. 11. 94) u. d. Bayer. Bf. (KNA 12. 11. 94).

[9] Bekannt wurden die Stellungnahmen d. Innsbrucker Priesterrats (KP 22. 10. 94) u. d. Linzer Pastoralrats (KP 7./8. 11. 94).

[10] Bf. Kapellari: KP 25. 10. 94. Sehr deutlich auch d. oberrh. Bf., die keinen lehramtl. Dissens sehen: KP 23. 10. 94.

[11] So Familiaris consortio Nr. 84 u. im Anschluß daran das Schr. d. Glaubenskongr.

[12] Erkl. d. österr. Bf. zum Abschluß d. Bischofssyn., in: Verordnungsbl. d. Erzdiöz. Salzburg 11 (1980) 153–156.

[13] Neue Aktualität gewinnt angesichts der sich ausweitenden Diskussion über den kirchl. Gehorsam ein Schr. d. dt. Bf. an alle, die v. d. Kirche mit d. Glaubensverkündigung beauftragt sind (22. 9. 1967), dok. in: NR[8] 468 f.

[14] G. Lachner, Die Kirchen u. d. Wiederheirat Geschiedener (Paderborn 1991); P. M. Zulehner, Übergänge. Pastoral zu d. Lebenswenden (Düsseldorf 1990) 182–211; M. Kaiser, Geschieden u. wieder verheiratet. Beurteilung d. Ehen v. Geschiedenen, die wieder heiraten (Regensburg 1983); Ehe u. Ehescheidung, hg. v. F. Henrich (München 1972); Beitr. aus d. Österr. TheolKomm. zum Thema: ThPQ 142 (1994) H. 4.

[15] J. Meyendorff, Marriage: An Orthodox Perspective (New York 1970); G. Larentzakis, Ehe, Ehescheidung u. Wiederheirat in d. orth. Kirche, in: ThPQ 125 (1977) 250–261; C. Constantinidis, E. C. Suttner, Fragen d. Sakramentenpastoral in orth.-kath. gemischten Gemeinden (Regensburg 1979); E. C. Suttner, Wechselseitige past. Hilfe trotz Kirchenspaltung. Ihre Bedingungen und d. Möglichkeiten d. Sakr.spendung zw. d. kath. Kirche u. d. orth. und altoriental. Kirchen in Ausnahmefällen (Wien 1988).

[16] T. Freudenberger, Das Konzil v. Trient u. d. Ehescheidungsrecht d. Ostkirche, in: Wegzeichen (FS Biedermann, Würzburg 1971) 149–187.

[17] So geschehen bei d. auf d. Konzil von 1439–1445 herbeigeführten Union; erst 400 Jahre später hat Pius IX. diese Regelung aufgehoben. [18] So J. Kremer: KP 20. 10. 94.

[19] So Kard. F. König, Das Zeichen Gottes: die Kirche in unserer Zeit (Graz 1973) 111: „Die Ostkirche hat es im Lauf der Zeit so verstanden: Wenn eine Ehe einmal unheilbar zerbrochen ist, wenn der andere Eheteil z. B. schon mit einem neuen Partner lebt, dann soll eine Wiederverehelichung möglich sein. Eine einhellige Meinung der Gesamtkirche über diese Frage ist noch nicht vorhanden. Es wächst aber die Erkenntnis, daß die seelsorgliche Praxis aus der Not dieser zerbrochenen Ehen herausführen kann." Gewichtig ist das Votum d. Weltbischofssyn.: „Von pastoraler Sorge um diese Gläubigen getrieben, wünscht die Synode, daß eine neue und noch gründlichere Untersuchung – unter Berücksichtigung auch der Praxis der Ostkirchen – mit dem Ziel angestellt werde, daß die pastorale Barmherzigkeit noch tiefer werde" (Propositio 14,6, in: Ench. Vat. 2, Bologna ^{2}1990, 686). In die gleiche Richtung votierte zuletzt der große Moraltheol. B. Häring: Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung u. Wiederverheiratung. Ein Plädoyer (Freiburg 1989).

[20] W. Kirchschläger, Ehe u. Ehescheidung im NT (Wien 1987); R. Schnackenburg, Die sittl. Botschaft d. NT (Freiburg 1968) I 148–152.

[21] H. R. Schlette, Geistl. Kommunion, in: LThK^{2} IV 622 f. [22] Bf. R. Stecher: KP 17. 11. 94.

[23] Es ist aufschlußreich, daß das Wort Verzicht gebraucht wird, weil dieses nahelegt, daß Wiederverheiratete durchaus zur Kommunion hintreten könnten. Wie soll man anders von Verzicht reden können?

[24] So wie Menschen materielle Opfer für das Gemeinwohl erbringen, sei der Verzicht (!) auf den Kommunionempfang durch Wiederverheiratete ein „Ja" und ein „geistl. Opfer" zugunsten der Unauflöslichkeit der Ehe. „... wenn solche Partner bewußt das Nichtteilnehmenkönnen an der eucharist. Kommunion (nicht an der Eucharistie, aber an der Kommunion, auch nicht ausgeschlossen von der geistl. Kommunion, aber vom Teilnehmen am Tisch des Herrn im Empfang der Eucharistie), wenn sie diese Situation positiv aufnehmen als ein Zeugnis für das Gut der Ehe, für das Gut der Unauflöslichkeit der Ehe. Ich kenne solche Beispiele, und ich kann nur bezeugen, daß ein solches Ja zu dem persönlichen Opfer, um des größeren Gutes willen, um des bonum commune, des Gemeingutes willen, auch eine Lebensdynamik auslösen kann, die äußerst positive Folgen hat" (Weihbf. Schönborn: KP 18. 10., 23. 10. 94).

[25] Bf. J. Weber: KP 17. 11. 94. [26] Der Koeffizient beträgt nur (.02).

[27] Die jeweiligen Korrelationskoeffizienten (= KK) lauten: Festigkeit (.14), Autoritarismus (.07), Zeitgeist (–.13).

[28] Die KK: Autoritarismus (.16), Festigkeit (.10), kirchl. (.08), religiös (.07), kulturkirchl. (–.07), Tod (.11), Belohnung (.09), Ortsgröße (–.06). Kirchl. – religiös – kulturkirchl. – kulturreligiös – unreligiös sind vier Typen auf einer sozioreligiös. Skala, die durch die Kombination zwischen dem Kirchgang (sonntags/nicht sonntags) und dem Gottesbild (christl./deistisch: höheres Wesen/agnostisch: weiß nicht .../atheistisch) gebildet wird. Mehr dazu in: P. M. Zulehner, H. Denz, Vom Untertan zum Freiheitskünstler (Wien 1991); dies., Wie Europa lebt u. glaubt. Europ. Wertestudie (Düsseldorf ^{2}1994). [29] Der KK (.47).

[30] Die KK: Zeitgeist (–.09), Autoritarismus (–.09), Festigkeit (–.08), Individualismus (.09), Geschlecht (–.07).

[31] Die KK: Zeitanpassung (.11), kulturreligiös (.10), Autoritarismus (–.08), Individualismus (.08), kirchlich (–.08), Festigkeit (–.07). [32] Der KK (.26).

[33] Warum wurde sie vom Sekretär d. ital. BK entworfen? [34] So Bf. F. Kamphaus, Limburg in: SZ 19. 10. 94.

[35] „Ich weiß, daß in wenigen anderen Diöz. diese Frage anders beurteilt wurde als von mir. Aber das wird sich jetzt wohl ändern": Bf. Krenn in: Oberösterr. Nachr. 29. 10. 94. – Wird es sich wirklich ändern?

[36] Bf. K. Krenn: Einem Priester, der sich an das Kommunionverbot hält, müßte er „unter Umständen sagen, verzichte auf deine Amtsausübung": KP 15. 11. 94.

[37] Der schon sehr alte Don-Giovanni-Mythos läßt uns freilich anderes annehmen.

[38] Mehr dazu in: P. M. Zulehner, Ein Obdach der Seele, a. a. O.

Jacob Kremer

Jesu Wort zur Ehescheidung

Bibeltheologische Überlegungen zum Schreiben der Glaubenskongregation

Kaum ein Schreiben aus Rom hat in letzter Zeit eine solche Reaktion ausgelöst wie das an die Bischöfe der katholischen Kirche gerichtete „Über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen" vom 14. September 1994[1]. Die Erregung darüber in weitesten Kreisen von Katholiken und Nichtkatholiken hat auch in den Medien ein großes Echo gefunden und mehrfach zu Kirchenaustritten Anlaß gegeben. Angesichts der unterschiedlichen Stellungnahmen von Bischöfen und Seelsorgern wurde vereinzelt schon von „Kirchenspaltung" gesprochen. Um zu einer Klärung der Standpunkte in der zum Teil sehr heftig geführten Diskussion beizutragen, werden hier die vielfältigen Überlieferungen des Wortes Jesu zur Ehescheidung dargelegt, die unterschiedlichen Äußerungen dazu in der kirchlichen Tradition aufgezeigt und einige Folgerungen daraus für die Bewertung des römischen Schreibens und die heutige Praxis gezogen. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht alle Einzelfragen diskutiert werden können. In den wesentlichen Punkten sind die Exegeten zudem einer Meinung[2].

Die vielfältige Überlieferung des Wortes Jesu

Innerhalb des Neuen Testaments wird Jesu Wort zur Ehescheidung mehrfach und auf unterschiedliche Weise zitiert bzw. herangezogen. Um diese Texte richtig zu verstehen, ist es nötig, sie näher zu betrachten. Dabei ist es sinnvoll, von Mk 10, 3–12 par auszugehen, dann die mannigfaltige Form des Einzellogions zu analysieren und schließlich die Aussagen von 1 Kor 7 zu berücksichtigen.

1. Das Streit- bzw. Lehrgespräch Mk 10, 2–12 und Mt 19, 3–12

Die Evangelisten Markus und Matthäus überliefern im Rahmen ihres Berichts über Jesu Wanderung nach Judäa ein Streitgespräch mit Pharisäern, an das eine Belehrung seiner Jünger angefügt ist. Ein synoptischer Vergleich beider Texte zeigt die Verwandtschaft beider Perikopen, die auf eine Mt-Redaktion der Mk-Vorlage schließen läßt[3].

Mk 10, 2–12: [2]Und es traten zu ihm heran Pharisäer und fragten ihn,
um ihn zu versuchen:
Ist es einem Mann erlaubt, eine Frau zu entlassen?
[3] Der aber antwortete ihnen und sprach:
Was hat euch Mose geboten?
[4] Die aber sprachen:
Mose hat gestattet, *einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen.*
[5] Jesus aber sprach zu ihnen:
Im Blick auf eure Herzenshärte hat er euch dieses Gebot geschrieben.
[6] Von Anfang der Schöpfung aber
hat *er sie männlich und weiblich gemacht.*
[7] *Deswegen wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen,*
[8] *und die zwei werden zu einem Fleisch;*
also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch.
[9] Was nun Gott zusammengespannt hat,
soll ein Mensch nicht trennen.
[10] Und im Haus fragten ihn die Jünger wieder danach.
[11] Und er sagt zu ihnen:
Wer immer seine Frau entläßt und eine andere heiratet,
begeht Ehebruch gegen sie.
[12] Und wenn sie selbst ihren Mann entläßt, einen anderen heiratet,
begeht sie Ehebruch.

In Mk 10, 2–12 ist der Ausgangspunkt für das Gespräch eine Frage der Pharisäer, die ausdrücklich als Fangfrage charakterisiert wird: „um ihn zu versuchen". Diese Frage setzt voraus, daß Jesus zu dem Thema Ehescheidung eine Aussage gemacht hatte, die von den Gegnern als Widerspruch zum Gesetz interpretiert wurde. Mit ihrer Frage wollen die Pharisäer Jesus zu einer offenen Stellungnahme provozieren, um ihn daraufhin anklagen zu können. Jesus antwortet ihnen zunächst mit einer Gegenfrage: „Was hat euch Mose geboten?" Das heißt: Was steht in der Tora?

Die Antwort der Gesprächspartner verweist jedoch nicht auf ein Gebot des Mose, etwa „Du sollst nicht die Ehe brechen", sondern auf eine Erlaubnis. Mit anderen Worten: Sie berufen sich für ihre Position auf ein Zugeständnis des Mose und verweisen dafür auf die Dtn 24, 1–4 vorausgesetzte Praxis des Scheidebriefs. Nach einer wohl aus der Umwelt Palästinas übernommenen Sitte konnte ein Mann durch das Ausstellen einer Scheidungsurkunde den Ehevertrag für ungültig erklären, wenn er an seiner Frau „etwas Anstößiges" entdeckte. Sie war dann nicht mehr seine Frau. Dieser gesetzlichen Regelung lag die Auffassung zugrunde, daß die Frau durch den Ehevertrag Eigentum des Mannes würde (vgl. Ex 20, 17: „Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin … oder nach irgendetwas, was deinem Nächsten gehört"). Ehebruch bestand darum in der Verletzung des Eigentumsrechts des Mannes durch einen anderen. Der geschlechtliche Verkehr eines Mannes mit einer Dirne galt daher nicht als Ehebruch. Ein Beispiel für das Ausstellen eines Schei-

debriefs liegt übrigens der Erzählung von Mt 1,18ff. zugrunde, nach der Josef beschloß, Maria in aller Stille (vor zwei Zeugen) zu entlassen, um sie nicht als Ehebrecherin bloßzustellen.

Dem Hinweis auf Dtn 24 stellt Jesus eine dreigliedrige Antwort gegenüber: *Erstens* relativiert er diese Erlaubnis, indem er sagt, daß Mose dies „im Blick auf eure Herzenshärte" geschrieben hat, das heißt als ein Zugeständnis im Blick auf die sündhafte Einstellung vieler und um Schlimmeres zu vermeiden. *Zweitens* erklärt Jesus, daß diese Erlaubnis nicht dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes entspricht. Als Beleg dafür zitiert er zwei Worte aus dem Schöpfungsbericht, und zwar nach der griechischen Übersetzung, und legt diese frei aus: „Männlich und weiblich schuf er sie" (Gen 1,27). Diese Aussage ist im Urtext auf die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen bezogen, wird hier aber als Hinweis auf die Ehe von Mann und Frau angeführt. „Deswegen wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und die zwei werden zu einem Fleisch" (Gen 2,24). Im Urtext geht es um das Streben des Mannes nach der aus seiner Seite geschaffenen Frau; Jesus bezieht das – ausgehend von der griechischen Übersetzung (LXX) „und die zwei" – auf das Einswerden beider in der Ehe, so daß die beiden jetzt „ein Fleisch" sind. *Drittens* zieht Jesus daraus die Folgerung: „Was nun Gott zusammengespannt hat, soll ein Mensch nicht trennen". Gemeint ist damit, daß ein Mensch die durch Gott in der Ehe zu einer Einheit Verbundenen nicht scheiden darf. Damit erklärt Jesus – nach der Wiedergabe des Evangelisten – zugleich die Praxis des Scheidebriefs für unerlaubt. Sie entspricht nicht dem Willen Gottes und somit auch nicht der von ihm angekündigten Gottesherrschaft.

Der Evangelist berichtet nichts über die Reaktion der Pharisäer auf die Kritik Jesu an ihrer auf Mose sich berufenden Auslegung der Tora unter Berufung auf Mose. Statt dessen fügt er noch die Szene einer Jüngerbelehrung (im Hause) an (V. 10–12). Auf die Frage der Jünger antwortet Jesus mit einem kurzen doppelgliedrigen Spruch, wie er ähnlich auch Lk 16,18 und in der Bergpredigt (Mt 5,32) überliefert ist. Charakteristisch für die Mk-Wiedergabe ist, daß unter Umständen auch eine Frau ihren Mann entläßt. Das war in Palästina zur Zeit Jesu kaum möglich und spiegelt eher die Verhältnisse in der hellenistisch-römischen Welt wider.

Die Perikope Mk 10,2–12 umfaßt zwei unterschiedliche Textsorten: ein typisches Streitgespräch (V. 2–9) und eine Jüngerbelehrung, die ein sonst in anderem Zusammenhang überliefertes Wort Jesu wiedergibt und ergänzt (V. 10–12). Mit guten Gründen kann angenommen werden, daß das Streitgespräch wegen seiner Berufung auf die griechische Bibelübersetzung eine nachösterliche Bildung ist, um Jesu Verbot der Ehescheidung gegenüber den Einwänden jüdischer Gegner als biblisch auszuweisen. Außerdem wird von allen Exegeten anerkannt, daß die vom Evangelisten hier aus einem anderen Zusammenhang angefügte Jüngerbelehrung (V. 10–12) einerseits ein altes, im Kern auf Jesus zurückgehendes Wort wie-

dergibt (V. 11), dieses aber andererseits durch den Bezug auf die Situation der jungen Christenheit im hellenistischen Bereich ergänzt worden ist (V. 12). Als biblische Botschaft wird uns durch diesen Mk-Abschnitt gesagt: 1. Jesu Ablehnung des Scheidebriefs und damit der Scheidung liegt ganz auf der Linie des ursprünglichen Schöpfungsplans; 2. diese Ablehnung der Ehescheidung gilt für Frauen ebenso wie für Männer.

Mt 19,3–10: [3]Und Pharisäer traten zu ihm, um ihn zu versuchen, und sagten:
Ist es einem Mann erlaubt, seine Frau zu entlassen aus jedem Grund?
[4] Der aber antwortete ihnen und sprach:
Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer von Anfang an
sie männlich und weiblich gemacht hat?
[5] Und er sprach:
Deswegen wird ein Mann den Vater und die Mutter verlassen
und seiner Frau anhangen,
und die zwei werden zu einem Fleisch.
[6] Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch.
Was nun Gott zusammengespannt hat, soll ein Mensch nicht trennen.
[7] Sie sagen zu ihm:
Wozu hat nun Mose geboten,
einen Scheidebrief auszustellen und zu entlassen?
[8] Er sagt zu ihnen:
Mose hat im Blick auf eure Herzenshärte euch gestattet,
eure Frauen zu entlassen,
vom Anfang her aber war es nicht so.
[9] Ich aber sage euch:
Wer immer seine Frau entläßt,
außer bei Unzucht,
und eine andere heiratet,
begeht Ehebruch.
[10] Es sagen zu ihm die Jünger:
Wenn so ist die Sache des Menschen mit der Frau,
empfiehlt es sich nicht zu heiraten.

In Mt 19,3–12 lautet die das Gespräch einleitende Frage der Pharisäer: „Ist es einem Mann erlaubt, seine Frau aus jedem Grund zu entlassen?" Diese nimmt ausdrücklich Bezug auf die innerjüdische Diskussion bei den Rabbinen, was mit dem in Dtn 24,1 genannten Grund für die Ausstellung des Scheidebriefs („etwas Anstößiges") genau gemeint sei: Kann der Mann seine Frau lediglich aus einem schweren Grund, wie etwa Ehebruch (so die Schüler von Rabbi Schammai), oder auch schon aus einem leichten Grund (so die Schüler von Rabbi Hillel) entlassen? Nach der Mt-Darstellung geht Jesus zunächst nicht direkt auf diese Frage ein; er verweist vielmehr die Pharisäer sofort auf die Aussagen von Gen 1,27 und 2,24 und zieht daraus (wie bei Mk am Ende des Gesprächs) die Folgerung: Ehescheidung ist generell gegen den Willen des Schöpfers. Die Pharisäer versuchen sich daraufhin (wie bei Mk schon zu Beginn des Gesprächs) zu rechtfertigen, indem

sie die als Gesetz des Mose gewertete Erlaubnis zum Ausstellen eines Scheidebriefs anführen (V. 7). Jesus weist dies (ähnlich wie bei Mk) als Zugeständnis an ihre Herzenshärte zurück und erklärt, daß dieses Zugeständnis nicht dem ursprünglichen Schöpfungswillen entspreche (V. 8).

Zur Unterstreichung seiner Lehre sagt Jesus dann nach Mt (anders als bei Mk) den Pharisäern („euch") autoritativ: „Ich aber sage euch: Wer immer seine Frau entläßt, außer bei Unzucht, und eine andere heiratet, begeht Ehebruch" (V. 9). Im Unterschied zu Mk fügt er außerdem die Klausel „außer bei Unzucht" ein, ähnlich wie in der Bergpredigt (5,32), auf die nachher noch näher einzugehen ist. Ohne eine Reaktion der Pharisäer oder eine anschließende Belehrung der Jünger zu Hause wiederzugeben (so bei Mk), berichtet Mt nur über die große Betroffenheit der Jünger: dann „empfiehlt es sich nicht zu heiraten" (V. 10). In lockerer Anknüpfung daran gibt Mt dann den offensichtlich aus einem anderen Zusammenhang stammenden „Eunuchenspruch" wieder, der eine selbstgewählte Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen verteidigt (V. 11–12) und sich in keinem anderen Evangelium mehr findet.

Der Abschnitt Mt 19,3–12 bietet ähnlich wie die Vorlage Mk 10,2–12 eine Verbindung mehrerer alter Überlieferungen: Ein Streitgespräch mit einem abschließenden Spruch Jesu (V. 3–9), einen kurzen Bericht über die Reaktion der Jünger (V. 10) und eine anschließende Jüngerbelehrung (V. 11f.). Ebenso wie das Streitgespräch Mk 10 ist auch das Mt 19 als eine urkirchliche Bildung zu bewerten. Bei Mt ist noch deutlicher als bei Mk der Bezug auf die innerjüdische Fragestellung zu bemerken. Außerdem ist für die Mt-Wiedergabe des Wortes Jesu die Einfügung der Unzuchtsklausel charakteristisch. Wesentlich geht es dem Evangelisten bei dieser freien und eigenständigen Wiedergabe seiner Vorlage darum, seinen Lesern Jesu grundsätzliche Ablehnung der Ehescheidung einzuschärfen, im Unterschied zu den kasuistischen Diskussionen bei den Rabbinen, und zwar als Forderung, die, wie die Reaktion der Jünger zeigt, keineswegs leichtgenommen werden darf. Allerdings zeigt die eingeschobene Unzuchtsklausel, daß Jesu grundsätzliche Weisung nach der Ansicht des Evangelisten die Rücksichtnahme auf eine konkrete Situation in der Gemeinde seiner Leser nicht ausschließt.

2. Die unterschiedliche Wiedergabe eines alten Jesuslogions

Wie ein Vergleich des am Ende des Streit- bzw. Lehrgesprächs Jesu jeweils zitierten kurzen Wortes mit anderen Fassungen in den Evangelien zeigt, liegt hier ein Logion zugrunde, das zum ältesten Bestand der Jesusüberlieferung gerechnet werden darf. Viele Einzeluntersuchungen der historisch-kritischen Exegese werfen die Frage auf, wie wohl die ursprüngliche Fassung lautete und wie diese später abgewandelt bzw. ergänzt wurde.

Mt 5,32: ... Jeder, der seine Frau entläßt,
ausgenommen im Fall von Unzucht,
treibt sie in einen Ehebruch.
Und wer immer eine Entlassene heiratet,
begeht Ehebruch.

Mt 19,9: Wer immer seine Frau entläßt,
außer bei Unzucht,
und eine andere heiratet,
begeht Ehebruch.

Lk 16,18: Jeder, der seine Frau entläßt
und eine weitere heiratet,
begeht Ehebruch.
Und wer eine vom Mann Entlassene heiratet,
begeht Ehebruch.

Mk 10,11f.: ... Wer immer seine Frau entläßt
und eine andere heiratet,
begeht Ehebruch gegen sie.
Und wenn sie selbst ihren Mann entläßt,
einen anderen heiratet,
begeht sie Ehebruch.

Mt 5,32 bietet Jesu Wort zur Ehescheidung innerhalb der Bergpredigt als Antithese zu dem damals üblichen Gesetzesverständnis. Der aus Dtn 24 gefolgerten Erlaubnis zum Ausstellen einer Scheidungsurkunde – der These – stellt Jesus hoheitsvoll („ich aber sage euch") die Antithese gegenüber: „Jeder, der seine Frau entläßt ..., treibt sie in den Ehebruch" (wörtlich: „macht, daß sie zum Ehebruch verführt" bzw. „ehebrecherisch geschändet wird"; der griechische Text läßt beide Übersetzungen zu). Vorausgesetzt ist, daß eine entlassene Frau, die damals nicht allein bleiben konnte, durch einen Scheidebrief nicht von ihrem Mann getrennt wird und deshalb ihr Geschlechtsverkehr mit einem anderen Ehebruch ist. Deshalb gilt: „Und wer immer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch"; denn er verkehrt mit einer Frau, die Eigentum eines anderen ist.

Das Logion Mt 5,32 (ohne Unzuchtsklausel) stimmt in seiner Struktur mit dem alten Spruch von Lk 16,18 überein. Auch dort wird das Verhalten des Mannes, der seine Frau entläßt, wie auch dessen, der eine Entlassene heiratet, als Unrecht gebrandmarkt. Anstatt von „treibt sie in einen Ehebruch" steht aber lediglich „begeht Ehebruch" (vielleicht veranlaßt durch den sekundären Einschub „und eine weitere heiratet"). Die weitgehende Übereinstimmung von Mt 5,32 und Lk 16,18 veranlaßt manche Forscher, diese Überlieferung der Logienquelle (Q) zuzuschreiben.

Jedenfalls sehen die meisten Exegeten in dem altertümlich klingenden Vordersatz von Mt 5,32a (ohne „ausgenommen im Fall von Unzucht"), der das Problem der Wiederheirat des Mannes nicht ausdrücklich erwähnt (anders Lk 16,18), die ursprüngliche Fassung des Wortes Jesu zum Thema Ehescheidung: Im Unterschied zu der damals bei den Juden üblichen Praxis wendet sich Jesus radikal gegen Ehescheidung (mit oder ohne Scheidebrief). Formal deckt er damit die Entlassung der Frau als Unrecht auf (wie in einem Weisheitsspruch). Die bisherige Praxis entspricht nicht dem Willen Gottes und steht somit in Widerspruch zu der angekündigten Gottesherrschaft. Mehrere Ausleger folgerten daraus, es handle sich in 5,32 bloß um eine Mahnrede in Form eines Weisheitsspruchs. Doch kann diesem Wort Jesu nicht der Charakter eines Rechtssatzes abgesprochen werden;

dieser droht zwar nicht wie 5,21 f. eine Strafe bei Nichtbefolgung an, stellt wohl aber eine Schuld fest. Daher kann dieses Wort Jesu kaum anders denn als ein Verbot bewertet werden, wenn es auch formal nicht als solches formuliert wird. Ganz auf der Linie dieses Logions liegt daher seine Interpretation als Verbot in 1 Kor 7,11 c: „Der Mann darf seine Frau nicht entlassen". Als radikales Verbot der Ehescheidung ist das Logion Mt 5,32 auch vom Kontext der Antithesen her zu interpretieren, nicht zuletzt durch die dortige Einfügung der kasuistischen Unzuchtsklausel.

In etwas anderer Fassung wird Jesu Wort zur Ehescheidung in den Parallelstellen *Mk 10,11* (und Lk 16,18) wiedergegeben: Dort ist nämlich nicht bloß von der Entlassung die Rede, sondern auch von der Heirat einer anderen Frau: „... *und* eine andere heiratet". Soll damit ausgedrückt werden, daß Jesus nicht so sehr die Entlassung einer Frau als vielmehr die Wiederheirat mit einer anderen als Unrecht bezeichnete? Nach Ansicht mancher Ausleger würde diese Umprägung des alten Wortes Jesu die Auffassung belegen, das Böse bestehe nicht schon in der oft unvermeidbaren Scheidung, als vielmehr erst in der Wiederheirat. Dies wäre ein Indiz dafür, daß in einigen christlichen Gemeinden die Ehescheidung zwar hingenommen, aber die Wiederheirat Geschiedener unter Berufung auf Jesus streng abgelehnt wurde. Näher liegt es jedoch, in diesem Zusatz „und eine andere heiratet" analog zu „und eine Entlassene heiratet" (Mt 5,32) einfach eine Verdeutlichung der Zurückweisung jeglicher Ehescheidung durch Jesus zu sehen. Das damit erfolgende Brechen der Ehe wird in Mk 10,11 sogar ausdrücklich als „gegen sie" gerichtet qualifiziert. Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, verletzt ihr Recht und ihre Würde als Gattin. Wie schon angedeutet, ist Mk 10,12 sodann als spätere Ergänzung zu dem alten Jesuswort zu bewerten.

Eine Einschränkung des als Gebot aufgefaßten Wortes Jesu zur Ehescheidung bedeuten sicherlich die Mt 5,32 und Mt 19,9 in den alten Text eingefügten Worte „ausgenommen im Fall von Unzucht" bzw. „außer bei Unzucht". Mehrfach haben katholische Exegeten versucht, diese „Unzuchtsklausel" in dem Sinn zu interpretieren, daß damit nicht etwa eine Ausnahme gemacht, sondern daß eine solche im Blick auf die jüdische Diskussion über „das Anstößige" (nach Dtn 24) als Grund zur Ausstellung eines Scheidebriefs nachdrücklich ausgeschlossen werde; das heißt: selbst ein solcher Fall rechtfertige nicht die Entlassung der Ehefrau. Diese „inklusive" Deutung der Unzuchtsklauseln gestatte es, Jesu Wort klar mit dem geltenden Kirchenrecht in Einklang zu bringen. Die meisten Bibelwissenschaftler lehnen heute eine solche Erklärung als philologisch unzulässig ab und deuten die Klausel „exklusiv", als Angabe einer echten Ausnahme aus Rücksicht auf die Situation in judenchristlichen Gemeinden. Dort waren Juden verpflichtet, in derartigen Fällen ihre Frau zu entlassen. Traditionskritisch stammt die eingefügte Unzuchtsklausel mit Sicherheit nicht von Jesus – sie fehlt in der sonstigen Überlieferung –, sondern aus der Gemeinde des Evangelisten Mt. Daß sie ver-

mutlich nicht von Mt stammt, geht aus den unterschiedlichen Formulierungen in Mt 5,32 und 19,9 hervor.

Unter „Unzucht" haben die Kirchenväter und spätere Übersetzer der Bibel meist „Ehebruch" verstanden (so auch die Lutherübersetzung). Unter Hinweis darauf, daß hier nicht des griechische Wort für Ehebruch „moicheia", sondern „porneia" (porné, Dirne) steht, bevorzugen viele Ausleger jedoch die Übersetzung „Hurerei" bzw. „Unzucht". Bei einer verheirateten Frau ist dies aber immer als Ehebruch zu werten. Gemeint ist jedenfalls ein Verhalten der Frau, ob Ehebruch oder Hurerei, durch das sie in den Augen frommer Juden regelrecht zu einem der Heiligkeit Jahwes und seines Landes widersprechenden verabscheuungswürdigen „Greuel" wurde und verstoßen werden mußte. (Einige Exegeten haben vor einigen Jahren versucht, das zugrunde liegende aramäische Wort „zenut" im Sinn der im Aposteldekret [Apg 15,20.29] neben Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem erwähnten „Unzucht" zu deuten und als Bezeichnung für Blutschande, Verwandtenehe [vgl. Lev 18,6–18] zu verstehen. Die Entlassung der Frau aus einer solchen nach christlicher Auffassung ungültigen Ehe wäre demnach keine Ehescheidung. Diese Erklärung hat aber in der Fachwelt keine große Zustimmung gefunden, da sie sich vom Kontext her nicht begründen läßt und überdies 2000 Jahre nicht bekannt war.) Die Einfügung der Unzuchtsklausel zeigt jedenfalls das pastorale Bemühen, Jesu radikales Wort zur Ehescheidung den konkreten Umständen einer Gemeinde anzupassen; Jesu Wort wurde demnach nicht als starres Gesetz aufgefaßt, das keine Ausnahmen kennt.

3. Aussagen des Apostels Paulus (1 Kor 7,10–16)

Paulus geht in 1 Kor 7 auf Anfragen bezüglich der Ehe ein (vgl. 7,1), da einige in Korinth die Meinung vertraten, nach dem Auftreten Jesu und angesichts der nahen Parusie sei es nicht mehr erlaubt, überhaupt noch zu heiraten bzw. eine bestehende Ehe weiterzuführen. In seiner umfassenden Antwort wendet sich Paulus u. a. direkt an die Verheirateten mit den Worten:

> Den Verheirateten aber gebiete ich, nicht ich, sondern der Herr:
> eine Frau soll sich nicht vom Mann trennen –
> wenn sie sich aber getrennt hat,
> bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich mit dem Mann –
> und ein Mann soll eine Frau nicht entlassen (1 Kor 7,10f.).

Die Berufung auf ein Gebot des Herrn (V. 10) könnte sich zwar auch auf ein urkirchliches „Herrenwort" beziehen (wie 1 Thess 4,15), ist aber vom Inhalt her deutlich als Bezug auf ein altes Wort Jesu zu deuten. Damit schärft der Apostel unter Berufung auf Jesus ein: „eine Frau soll sich nicht vom Mann trennen" und „ein Mann soll eine Frau nicht entlassen". Wenn Paulus hier zuerst über die Tren-

nung auf Initiative einer Frau schreibt, setzt er hellenistische Verhältnisse voraus (wie Mk 10,12) und nimmt vermutlich auf einen konkreten Fall in der Gemeinde von Korinth Bezug.

Der Apostel ergänzt sein unter Berufung auf den Herrn ausgesprochenes Verbot der Ehescheidung durch die V. 11a eingeschobene Anweisung: „Wenn sie sich aber getrennt hat, soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit ihrem Mann versöhnen". Paulus rechnet also damit, daß sich eine Christin trotz des Verbots Christi von ihrem Ehepartner getrennt hat. Für diesen Fall ordnet er an, entweder unverheiratet zu bleiben oder sich wieder mit dem Partner zu versöhnen. Eine Wiederheirat Geschiedener kommt für Paulus in diesen Fällen offenbar nicht in Frage. Dies ist um so erstaunlicher, als der Apostel zu Beginn schreibt, daß im Hinblick auf die in Korinth vorgefallenen Unzuchtsfälle jeder Mann seine Frau und jede Frau ihren Mann haben soll (7,2).

Paulus wendet sich dann an „die übrigen". Gemeint sind wohl alle anderen in Korinth, nicht bloß die Verheirateten, die er vor einer Ehescheidung gewarnt hat. Ihnen gibt er eine Belehrung, die er ausdrücklich von dem Gebot des Herrn unterscheidet und als persönliche Meinung vorträgt.

> Den übrigen sage ich, nicht der Herr:
> Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat,
> und diese willigt ein, mit ihm zusammenzuleben,
> soll er sie nicht entlassen.
> Auch eine Frau, wenn sie einen ungläubigen Mann hat,
> und dieser willigt ein, mit ihr zusammenzuleben,
> soll sie den Mann nicht entlassen ...
> Wenn aber der Ungläubige sich trennt, soll er sich trennen.
> Der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht wie ein Sklave gebunden.
> Zum Frieden hat Gott euch berufen.
> Denn was weißt du, Frau, ob du den Mann retten wirst?
> Oder was weißt du, Mann, ob du die Frau retten wirst? (1 Kor 7,12–16)

Hier äußert sich der Apostel zunächst zu Fällen, in denen ein Christ bzw. eine Christin einen ungläubigen, ungetauften Ehepartner hat, der weiter zusammenleben will. Er rät dazu, sich von diesem nicht zu trennen; denn die eheliche Verbindung mit einem Heiden bedeutet für diesen und die Kinder eine Heiligung; der heidnische Partner erhält Anteil am Gnadenleben des christlichen Partners. Im Blick auf Christen aber, deren ungläubiger Partner sich von ihnen wegen ihrer Annahme der Taufe trennen will, erklärt Paulus, daß sie nicht verpflichtet sind, ihre Ehe aufrechtzuerhalten, also durch ihre bisherige Ehe nicht wie Sklaven gebunden, sondern frei sind. Als Begründung fügt er an: „Zum Frieden hat Gott euch berufen". Gott will nicht, daß sie ihr Leben in fortwährendem Streit mit dem ungläubigen Partner, der sich trennen will, verbringen. Sie sollen sich zu einem solchen Opfer auch nicht durch die vage, ungewisse Hoffnung verpflichtet fühlen, den Partner durch ihr Ausharren etwa retten zu können.

Unbeschadet seiner vorherigen Berufung auf Jesu Verbot der Ehescheidung gestattet Paulus also in solchen Fällen die Scheidung einer gültigen Ehe. (Wäre diese nicht als gültig zu bewerten, dürften die Partner sie auf keinen Fall weiterführen.) Wie die Mt-Gemeinde kennt also auch Paulus Ausnahmefälle, wo Jesu Wort zur Ehescheidung nicht verpflichtet. Als offene Frage bleibt, ob Paulus für solche Ausnahmefälle auch die Möglichkeit einer Wiederheirat einräumt oder – ähnlich wie vorher in V. 11 – ausschließt. Wer die Ausführungen in 1 Kor 7,2 („wegen der Unzuchtsfälle soll jeder seine Frau haben und jede den eigenen Mann") beachtet, kann dies aus den fehlenden Angaben nicht mit Sicherheit folgern. Jedenfalls hat die Kirche später aus diesem Pauluswort nicht bloß die Erlaubnis zur Ehescheidung, sondern auch zur Wiederheirat abgeleitet.

Aufriß der traditionsgeschichtlichen Entwicklung

Eine zusammenfassende Betrachtung der unterschiedlichen Wiedergaben von Jesu Wort zur Ehescheidung erlaubt es, folgende traditionsgeschichtliche, wenn auch nicht eindeutig chronologische Entwicklung zu rekonstruieren:

1. Jeder, der seine Frau entläßt [...],
   treibt sie in einen Ehebruch.
   Und wer immer eine Entlassene heiratet,
   begeht Ehebruch (Mt 5,32).
   Jeder, der seine Frau entläßt [...], begeht Ehebruch,
   und wer eine vom Mann Entlassene heiratet,
   begeht Ehebruch (Lk 16,18).
   Ein Mann soll eine Frau nicht entlassen (1 Kor 7,11c).
2. Wer immer seine Frau entläßt [...]
   und eine andere heiratet,
   begeht Ehebruch gegen sie (Mk 10,11; Mt 19,9; vgl. Mt 5,32c; Lk 16,18).
3. Jeder, der seine Frau entläßt, *ausgenommen im Fall von Unzucht*, ... (Mt 5,32; vgl. 19,9).
4. ... und wenn *sie selbst* ihren Mann entläßt, einen anderen heiratet,
   begeht sie Ehebruch (Mk 10,12).
   ... eine Frau soll sich vom Mann nicht trennen (1 Kor 7,10c).
5. Rat des Apostels Paulus betreffs der Ehe mit einer Ungläubigen oder
   einem Ungläubigen (1 Kor 7,12–16).

1. Am Beginn steht Jesu an die Männer gerichtete Zurückweisung der Ehescheidung zugunsten der Frau (im Kontext seiner Predigt der schon nahegekommenen Gottesherrschaft). Wie 1 Kor 7,11c und der Kontext von Mt 5,32 zeigen, wurde diese Äußerung Jesu als Verbot aufgefaßt. Als Verbot jeglicher Ehescheidung und damit Aufhebung der Erlaubnis zum Scheidebrief wird Jesu Wort auch in dem Streit- bzw. Lehrgespräch von Mk 10,2–12 sowie Mt 19,3–12 bewertet. 2. Dieses Wort Jesu wurde bald verdeutlicht durch das ausdrückliche Verbot der Heirat einer anderen Frau, möglicherweise unter Berücksichtigung von vorgefal-

lenen Ehescheidungen. 3. Unter Rücksichtnahme auf die Situation in der judenchristlichen Gemeinde des Mt wurde als Ausnahme der Fall von Unzucht eingeräumt. 4. Wohl erst im hellenistischen Bereich wurde Jesu Wort ausdrücklich auch auf den Fall ausgedehnt, daß eine Frau sich von ihrem Mann scheiden läßt (1 Kor 7,10; Mk 10,12). 5. Paulus fühlte sich berechtigt, neben seinem Einschärfen von Jesu Verbot der Ehescheidung für konkrete Einzelfälle in Korinth Lösungen vorzuschlagen. Wie die Mt-Gemeinde bewertet er Jesu Verbot nicht als starres Gesetz, das keine Ausnahmen kennt.

Der skizzierte Aufriß kann nicht mehr sein als eine Hypothese, die in ihren Grundzügen jedoch die Position der meisten Exegeten wiedergibt. Als solche vermag sie dem heutigen Leser, der nach einer Erklärung für die unterschiedlichen Wiedergaben von Jesu Wort zur Ehescheidung fragt, eine dem Stand der Wissenschaft entsprechende Hilfe anzubieten, um Jesu Wort sowohl in seiner Strenge als auch in seiner Offenheit für seelsorgerliche Fälle zu vernehmen. Das schon in der neutestamentlichen Überlieferung erkennbare Bemühen, Jesu Wort mit den konkreten Situationen in Einklang zu bringen, muß schließlich vor dem Hintergrund des ganzen Wirkens Jesu betrachtet werden: Dazu gehören die radikalen Forderungen an seine Zuhörer, aber auch seine von Güte und Barmherzigkeit getragene Zuwendung zu allen Menschen, vornehmlich den Armen und Sündern. Dieser doppelte Aspekt zeigt sich auch in der Wirkungsgeschichte dieser wie anderer Worte Jesu (etwa seines Verbots jeden Eides sowie jeder Selbstverteidigung und Gewaltanwendung) in der ganzen Christenheit.

Die kirchliche Rezeption biblischer Aussagen über die Ehescheidung

Nach alter kirchlicher Lehre sind die Aussagen der Bibel immer im Licht der kirchlichen Überlieferung zu interpretieren. Eine Durchsicht der diesbezüglichen Untersuchungen[4] führt zu folgendem Ergebnis:

In den ersten drei Jahrhunderten wurde Jesu Wort zur Ehescheidung als allgemein gültiges Verbot interpretiert. In Abgrenzung von der Praxis der heidnischen Umwelt wurde daher die Ehescheidung von den Christen fast allgemein abgelehnt. Aus Jesu Wort wurde auch das Verbot der Wiederheirat abgeleitet und dies sogar auch auf die Verwitweten ausgedehnt. Diese radikale Befolgung der Weisung Jesu in den ersten Jahrhunderten (vor dem Mailänder Edikt 313) entspricht der damals ebenfalls rigorosen Ablehnung jeden Eides und jeder Gewaltanwendung (und damit des Militärdienstes). Allerdings gab es auch schon in den ersten Jahrhunderten Fälle, wo zumindest unter Berufung auf die Unzuchtsklauseln eine Ehescheidung als erlaubt galt.

Seit dem vierten Jahrhundert wird dann in den Kirchen des Ostens mehrfach für Einzelfälle die Ehescheidung und selbst eine Wiederheirat Geschiedener ge-

stattet, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf die Unzuchtsklauseln und auf 1 Kor 7,9 („wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten"). Dieser Praxis folgen bis heute die Ostkirchen, die grundsätzlich an der Unauflöslichkeit der Ehe (sogar über den Tod hinaus) festhalten („nach der Akribie"), aber in Ausnahmefällen Scheidung und Wiederheirat nach einer Bußzeit erlauben („nach der Oikonomie"). Unter dem Einfluß der strengeren Bibelauslegung durch Hieronymus († 420) und des sakramentalen Eheverständnisses bei Augustinus († 430) wurde in den westlichen Kirchen diese Praxis nicht übernommen. Hier wurde – auch als Abschwächung von Jesu radikaler Forderung – in Einzelfällen die Ehescheidung in der Form der „Trennung von Tisch und Bett" gestattet, nicht aber die Wiederheirat.

Auf dem Unionskonzil von Florenz (1439–1445) gestand man jedoch den mit der römischen Kirche wiedervereinigten Orthodoxen, den „Unierten", die Beibehaltung ihrer ostkirchlichen Praxis zu. Erst 400 Jahre später wurde ihnen unter Pius IX. dieses Zugeständnis wieder entzogen. Auf dem Konzil von Trient (1545–1563), das gegenüber protestantischen Ansichten die Unauflöslichkeit der Ehe einschärfte, nahm man – was viel zu wenig bekannt ist – ausdrücklich auf die Praxis der Ostkirchen Bezug und verurteilte diese nicht. Das belegt der bewußt sorgfältig formulierte Text von Canon 7 (24. Sitzung, 11. 11. 1563): „Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie lehrte und lehrt, gemäß der Lehre des Evangeliums und des Apostels ... könne das Band der Ehe wegen Ehebruchs eines der beiden Gatten nicht aufgelöst werden ..., der sei mit dem Anathema belegt."

Spätestens seit den Decreta Gratiani (12. Jahrhundert), vermutlich aber schon seit der Zeit der Kirchenväter wurde aus 1 Kor 7,15 das sogenannte „Privilegium Paulinum" abgeleitet. Eindeutiger als in den Worten des Apostels wurde dabei dem mit einem Ungläubigen gültig verheirateten Christen nicht bloß die Trennung von seinem ungläubigen Partner gestattet, wenn dieser nicht bei ihm bleiben wollte, sondern auch die Wiederheirat. Bis heute wird dieses Privilegium Paulinum nach dem geltenden Kirchenrecht (CIC 1143) vor allem in den Missionsländern angewendet. Darüber hinaus wird in denselben seit 1924 das sogenannte „Privilegium Petrinum" gehandhabt. Danach kann der Papst unter Berufung auf die ihm Mt 16,19 zugesagte Vollmacht zu lösen und zu binden jede naturrechtlich gültige Ehe, die kein Sakrament ist, scheiden. Die dabei vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Naturehe und sakramentaler Ehe ist freilich der Bibel unbekannt und kaum mit Jesu Berufung auf die Schöpfungsordnung (Mk 10,6) in Einklang zu bringen. Nach Auskunft von Kirchenrechtlern bedeutet außerdem die Annullierung einer zwar geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe (Matrimonium ratum non consummatum) nach CIC 1142 (a Romano Pontifice dissolvi potest) im Grund die Scheidung einer durch den Ehekonsens gültig geschlossenen Ehe.

Was schon innerhalb der Bibel anklingt, wird daher in der kirchlichen Tradition unmißverständlich zum Ausdruck gebracht und oft – auch in der römisch-

katholischen Kirche – praktiziert: Jesu Verbot von Ehescheidung und Wiederheirat gilt zwar als echte, verbindlich bleibende Weisung, nicht aber als starres Gesetz, das keine Ausnahmen zuläßt.

Folgerungen für die Diskussion über das Schreiben der Glaubenskongregation

1. Der geraffte Überblick über die Aussagen der Bibel und ihre Rezeption in der Kirchengeschichte lehrt unmißverständlich: Der biblische Befund ist nicht so einhellig, wie das Schreiben der Glaubenskongregation vorgibt, das – im Unterschied zum Hirtenwort der südwestdeutschen Bischöfe[5] – nur Mk 10,11–12 als Beleg anführt. Es stimmt auch nicht, „daß die Weisung Jesu in dieser Sache von einer erschreckenden Klarheit ist", wie bei der Vorstellung des römischen Schreibens in Wien behauptet wurde[6]. Sicher äußern nach Mt 19,11 die Jünger ihre Betroffenheit über die Weisung Jesu; diese wird aber unmittelbar vorher vom Evangelisten samt der eingefügten Unzuchtsklausel (Mt 19,9) wiedergegeben, die zu einer Differenzierung nötigt. Wer die mannigfaltige Wiedergabe des Wortes Jesu in der Bibel und seine Rezeption in der Kirchengeschichte beachtet, kann daher im Blick auf Jesu Verbot der Ehescheidung nicht pauschal erklären: „Die Kirche, wer immer in der Kirche, ob Papst, ob Bischöfe, ob Seelsorger, niemand hat das Recht, das Wort Jesu zu lösen."[7] Gewiß gilt, wie das Schreiben der Glaubenskongregation feststellt, daß es keinen „Konsens der Väter" für pastorale Lösungen gibt. Aber es gibt auch keinen Konsens gegen solche Lösungen, noch eine gemeinsame Lehre aller Kirchen, wenn mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Kirchen des Ostens ernst genommen werden[8].

Es heißt in dem Schreiben: „Es kommt dem universalen Lehramt der Kirche zu, in Treue zur Heiligen Schrift und zur Tradition das Glaubensgut zu verkünden und authentisch auszulegen." Dies setzt voraus, daß eine authentische Auslegung sich wirklich auf die ganze Bibel und die ganze kirchliche Tradition stützt. Wenn das kirchliche Lehramt (konkret eine päpstliche Kongregation als dessen Organ) hingegen wesentliche Aussagen und Fakten verschweigt, kann es in diesem Punkt nicht den Anspruch erheben, eine verbindliche und authentische Auslegung vorzuschreiben. Es kann daher nicht verwundern, daß mündige Christen, ob Bischöfe, Pfarrer oder Laien, einem solchen offenkundig fehlerhaften Schreiben ihre Zustimmung verweigern.

Jeder Anfänger im Studium der Theologie lernt schließlich, daß solchen Dokumenten nicht die Bedeutung einer unfehlbaren Definito ex cathedra zukommt, wie dies von Verteidigern des römischen Schreibens oft suggeriert wird. Jeder Student der Kirchengeschichte lernt außerdem, daß Päpste sich oft geirrt haben. Das Heilige Offizium, die Vorgängerin der Glaubenskongregation, und andere päpstliche Kommissionen haben mehrfach Meinungen vertreten und Vorschriften erlas-

sen, die sich später als Irrtümer erwiesen. Das hat Papst Johannes Paul II. bei der Rehabilitation von Galileo Galilei am 31. Oktober 1992 ausdrücklich erklärt. Er hat dabei die bedauernswerte Verurteilung Galileis mit päpstlichen Verurteilungen von Ergebnissen der neueren Bibelwissenschaft am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verglichen und gesagt: „Das war eine voreilige und unglückliche Entscheidung."[9] Solches wird in wenigen Jahren – daran ist kaum zu zweifeln – auch für das neue Schreiben offen oder stillschweigend zugegeben werden.

2. Unbeschadet der erwähnten, für die Glaubenskongregation beschämenden Mängel dieses Schreibens – auf andere kann hier nicht eingegangen werden – ist sein Anliegen berechtigt und ernst zu nehmen: die Sorge um die Unauflöslichkeit der Ehe. Diese haben auch die in dem Schreiben – sozusagen als implizite Leser – angesprochenen südwestdeutschen Bischöfe sehr stark betont[10] und keineswegs in Frage gestellt, entgegen ihrer Verleumdung durch den römischen Kardinal Alfons Maria Stickler[11]. Diese Forderung der Unauflöslichkeit kann nicht klar genug und in Kontrast zu heute verbreiteten Meinungen als der entschiedene Wille Jesu eingeschärft werden: Nicht bloß die Wiederheirat, sondern schon jede Ehescheidung widerspricht nach Jesu Wort dem Willen des Schöpfers: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen!" Wenn bei der Diskussion über das Schreiben der Glaubenskongregation dies mitunter einem modischen Trend zufolge abgeschwächt oder verdrängt wird, so ist dem aus der Sicht der Bibel und der kirchlichen Tradition mit Recht zu widersprechen.

Schon im Alten Testament klingt an, was nicht zuletzt auch Jesus zu seiner scharfen Verurteilung veranlaßte: Ehescheidung und leichtfertige Wiederheirat bringen Unheil über das ganze Land. Diese Überzeugung liegt Dtn 24,1–4 zugrunde, worauf sich im Evangelium die Pharisäer für ihr Zugeständnis des Scheidebriefs berufen. Der Text wendet sich gegen einen Mißbrauch der eingebürgerten Erlaubnis, nämlich die Rückkehr einer Geschiedenen nach abermaliger Scheidung zu ihrem früheren Mann, und schließt mit den Worten: „Das wäre dem Herrn ein Greuel; du sollst das Land, das der Herr, dein Gott dir als Erbbesitz gibt, nicht der Sünde verfallen lassen" (Dtn 24,4). Dasselbe Anliegen steht auch hinter der Kritik, die der Prophet Maleachi (2,15f.) am Ausstellen eines Scheidebriefs äußert: „Nehmt euch also um eures Lebens willen in acht! Handle nicht treulos an der Frau deiner Jugend. Wenn einer seine Frau aus Abneigung verstößt, dann befleckt er sich mit einer Gewalttat, spricht der Herr der Heere."

Ehebruch, Ehescheidung und Wiederheirat dürfen also nicht verharmlost werden. Was Sünde ist, darf nicht aus menschlichen Gründen als „nicht so schlimm" verniedlicht werden, auch nicht unter Berufung auf Jesu Barmherzigkeit. Diese besteht ja gerade darin, dem Sünder trotz seiner Schuld gnädig zu sein und zu vergeben (vgl. Joh 7,53–8,11). Andererseits widerspricht es der Bibel und der kirchlichen Tradition, jeden Geschiedenen und Wiederverheirateten undifferenziert als öffentlichen Sünder zu diffamieren[12]. Die kirchliche Praxis kennt auch

hier den Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Sünde. Sie weiß außerdem darum, daß selbst der größte Sünder auf Vergebung hoffen darf, sowohl seitens Gottes als auch der Kirche und der Mitmenschen (vgl. Mt 18,22: „nicht bloß siebenmal, sondern sieben mal siebzigmal"). Diesbezüglich ist auch der im AT oft wiederholte Vers zu bedenken: „denn sein Erbarmen währt ohne Ende" (Ps 136).

3. Auf der Linie der Botschaft von Gottes Erbarmen liegen aber auch die schon in der Bibel und vor allem in der kirchlichen Tradition belegten Versuche, in der seelsorgerlichen Praxis den in ihrer Ehe gescheiterten Christen die Möglichkeit zu einem Neuanfang zu bieten, ohne damit das Gewicht von Jesu Verbot der Ehescheidung grundsätzlich abzuschwächen. Dazu gehört neben der Erlaubnis einer „Trennung von Tisch und Bett" auch die Praxis der römisch-katholischen Kirche, in begründeten Fällen die Nichtigkeit einer Ehe durch kirchliche Ehegerichte juridisch festzustellen, um den Weg zu einer neuen Eheschließung zu ebnen. Dieser kirchlichen Praxis entsprechen auch die heutigen Überlegungen seelsorglich engagierter Bischöfe und Priester im Hinblick auf standesamtlich Geschiedene und Wiederverheiratete, die von der Ungültigkeit ihrer ersten Eheschließung fest überzeugt sind, dies aber gerichtlich nicht beweisen können. Können sie gehindert werden, nach reiflicher Prüfung ihres Gewissens und nach Rücksprache mit ihrem Seelsorger an der Eucharistie teilzunehmen?[13] Das Schreiben der römischen Glaubenskongregation lehnt diesen Weg jedoch ab, weil dabei zu wenig der Öffentlichkeitscharakter der Ehe berücksichtigt werde. In der Bibel und der Tradition gibt es dafür keinen Anhalt.

Man kann fragen, ob die neuerdings mehrfach empfohlene Anstrebung der Nichtigkeitserklärung einer Ehe oder die Berufung auf das eigene Urteil darüber überhaupt der richtige Weg ist. Es gibt doch sehr viele Fälle, wo die Betroffenen ehrlicherweise nicht an der Gültigkeit der Erstehe zweifeln. Das neue römische Dokument (wie auch schon „Familiaris Consortio" 1981) kennt diesbezüglich nur eine Ausnahme: wenn beide Partner, die aus familiärer Rücksicht ihr Zusammenleben nicht aufgeben können, auf den Geschlechtsverkehr verzichten. Auch dafür gibt es in der Bibel und der ältesten Tradition aber keinen Anhalt. Eine solche Lösung läßt sich außerdem nicht leicht mit der Mahnung des Apostels Paulus an die Eheleute vereinbaren, sich jeweils nur auf kurze Zeit zu entziehen, „damit euch der Satan wegen eurer Enthaltsamkeit nicht versuche" (1 Kor 7,5). Dieser Lösungsvorschlag geht außerdem von dem vorkonziliaren Verständnis aus, die Ehe sei ein Vertrag und im Hinblick auf die Zeugung von Nachkommenschaft geschlossen. Dabei wird nicht berücksichtigt, was das Zweite Vatikanische Konzil erklärt hat, daß nämlich die Ehe ein „Bund" zwischen den Partnern ist, eine personale Liebes- und Lebensgemeinschaft[14].

Den oben angeführten biblischen Texten und ihrer Rezeption in der kirchlichen Tradition entspricht hingegen eine andere Lösung: die oft vergessene Lehre von der Epikie, auf die neurdings Günter Virt und Bischof Franz Kamphaus[15]

zurückgreifen. Die alte Lehre von der Epikie geht davon aus, daß positive Gesetze, aber auch sittliche Gebote – so ausdrücklich Alphons von Ligouri – nie die ganze Vielfalt des Lebens berücksichtigen können und es immer Ausnahmefälle gibt, in denen es unbeschadet der Gültigkeit eines Gesetzes erlaubt ist, gegen den Wortlaut einer Vorschrift zu handeln. Liegt eine solche Auffassung nicht den vielen zum Teil sogar rechtlich fixierten Ausnahmen in der Bibel und der kirchlichen Tradition zugrunde? Ermutigen die oben dargelegten Befunde darum nicht dazu, betroffene Ehepaare auf diese Lehre aufmerksam zu machen, damit sie in Einzelfällen und nach ernster Gewissensprüfung entsprechend handeln? Diese Sonderlösung – Epikie kann niemals eine allgemeine Handlungsanweisung sein – ist heute vor allem auch deshalb zu bedenken, da sich die Situation der Eheleute gegenüber früher sehr verändert hat, wie die südwestdeutschen Bischöfe gut ausführen[16]: die höheren Anforderungen an eine personal gelebte Ehe, die nicht mehr wie früher in die Großfamilie eingebunden ist; das Wissen um soziologische und psychologische Faktoren, die das Ja bei der Eheschließung nicht selten beeinträchtigen; das gesellschaftliche Umfeld, das heute stärker als früher eine eheliche Bindung gefährdet und oft zu ihrem Zerbrechen führt.

Diese und andere Faktoren gestatten es in Ausnahmefällen und nach sorgfältiger Prüfung, wie dies auch von den südwestdeutschen Bischöfen verlangt wird, die Tugend der Epikie zu üben und die Entscheidung der Partner für eine Zweitehe zu respektieren. Ihr Empfang der Eucharistie, wenn er nicht aus konventionellen Motiven, sondern aus echtem religiösem Verlangen geschieht, kann dann nicht in Widerspruch zum Zeichencharakter der Ehe als Symbol der innigen Liebe zwischen Christus und Kirche gesehen werden. (Ein solcher Widerspruch liegt ja auch nicht vor, wenn die getrennten Partner im Einverständnis mit Rom aufgrund des Privilegium Paulinum eine Zweitehe eingehen.) Diese Liebe symbolisieren sie vielmehr durch das ihnen (dank der Vergebung ihrer Schuld) ermöglichte neue Leben in Christus und ihr neues Bemühen um eine personale Liebes- und Lebensgemeinschaft. Jesus hat, was viele Fromme als anstößig empfanden, Mahl gehalten mit Sündern, die zur Umkehr bereit waren (vgl. Lk 15,2 sowie 15,23). Darf die Kirche da anders handeln?[17]

4. Abschließend sei noch angemerkt: Das Schreiben der päpstlichen Glaubenskongregation spiegelt in dreifacher Hinsicht die Mentalität einer Minderheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wider: 1. Es entspricht nicht der Forderung der Konstitution „Über die göttliche Offenbarung" (Art. 14–18), bei der kirchlichen Verkündigung von der biblischen Botschaft auszugehen und die Ergebnisse der Bibelwissenschaft zu beachten[18]. 2. In antiökumenischer Weise übergeht es entgegen den Aussagen des Ökumenismusdekrets die Bemühungen der anderen Kirchen, besonders der Ostkirchen[19], zumal noch die Bischofssynode 1980 in diesem Punkt „eine Berücksichtigung auch der Praxis der Ostkirchen"[20] gewünscht hat. 3. Es vernachlässigt das in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der

Welt von heute" (48) ausgesprochene neue Verständnis der Ehe als „Bund" [21]. Die heftige Auseinandersetzung über das Schreiben der päpstlichen Glaubenskongregation ist daher ein Symptom dafür, daß maßgebliche Kreise in unserer Kirche sich wichtige Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils noch nicht zu eigen machen und es vermutlich viel Zeit und Geduld braucht, bis alle den von Johannes XXIII. erhofften „Sprung nach vorn" wagen.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. n. d. dt. Übers.: Libreria Ed. Vat. 1994 = Kathpress 238 (15. 10. 1994) 11–13.

[2] Aus d. Fülle d. Fachlit. sei bes. verwiesen auf d. neueren Kmtr. zu Mk v. R. Pesch (HThK II 2, 1977); J. Gnilka (EKK II 2, 1979); J. Ernst (RNT 1981) u. zu Mt v. U. Luz (EKK I 1, 1985); A. Sand (RNT 1986); J. Gnilka (HThK I 1, 1986); ferner K. Niederwimmer, Askese u. Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung u. Eheverzicht in d. Anfängen d. chr. Glaubens (Göttingen 1975); H. Schürmann, Ntl. Marginalien z. Frage d. Institutionalität, Unauflöslichkeit u. Sakramentalität d. Ehe, in: Kirche u. Bibel (FS E. Schlick, Paderborn 1979) 409–430; N. Baumert, Ehe u. Ehelosigkeit im Herrn. Eine Neuinterpretation v. 1 Kor 7 (Würzburg [2]1986); W. Kirchschläger, Ehe u. Ehescheidung im NT (Wien 1987); W. Beilner, Ehescheidung im NT, in: ThPQ 142 (1994) 338–342.

[3] Eigene Übers. d. griech. Textes in Anlehnung an gängige neuere Übers.

[4] B. Kötting, Digamus, in: RAC II (1957) 1016–1024; P. Stockmeier, Scheidung u. Wiederverheiratung in d. alten Kirche, in: ThQ 151 (1971) 39–51; H. Crouzel, L'Eglise primitive face au divorce (Paris 1971); B. Primetshofer, Scheidung u. Kirchenrecht, in: ThPQ 142 (1994) 343–350; E: Chr. Suttner, Zur Praxis d. Kirchen d. Ostens, ebd. 360–367. [5] HerKor 47 (1993) 460–467.

[6] So Wbf. Chr. Schönborn: Kathpress Info-Dienst 245 (23. 10. 1994) 5. [7] Ders. ebd.

[8] Daß dies in röm. Kreisen leider nicht selbstverständlich ist, belegt die Äußerung v. Kard. Stickler, der zum Hinweis mehrerer Bf. auf d. ostkirchl. Praxis apodiktisch erklärt: „Nur die kath. Kirche hat die richtige Lehre" (Profil 28. 11. 1994, 25). [9] „Ce fut une décision précipitée et malheureuse" (OR 1. 11. 1992).

[10] A.5, 461f. [11] Kathpress 222 (26./27. 9. 1994) 11.

[12] So Bf. K. Krenn: Interview mit d. Zs. „Il Regno": „Die Wiederverheirateten sind im Zustand öffentl. Sünde und wir geben diesen Leuten die Eucharistie?" (Kathpress Info-Dienst 27. 2. 1994, 3).

[13] Was d. südwestdt. Bf. zu bedenken geben, hat 1971 der damalige Prof. f. Dogm. in Regensburg, J. Ratzinger, auf einer Tagung d. Kath. Ak. in Bayern offen ausgesprochen (Zur Frage der Unauflöslichkeit d. Ehe, in: Ehe u. Ehescheidung, hg. v. F. Henrich, V. Eid, München 1972, 52–55). 1980 hat er als EBf. v. München u. Freising in einem Brief „an d. Priester, Diakone u. an alle im past. Dienst Stehenden" (8. 12. 1980) in einer „authent. Information über d. BfSyn" u. a. geschrieben (13): „Sie (d. Syn.) benennt als eine eigene Kategorie diejenigen, die zu der begründeten Gewissensüberzeugung von der Nichtigkeit ihrer ersten Ehe gekommen sind, auch wenn der gerichtl. Nachweis dafür nicht möglich ist: in solchem Fall kann – unter Vermeidung von Ärgernis – in Entsprechung zu dem begründeten Gewissensurteil die Kommunionzulassung gewährt werden." (Diese Aussage d. BfSyn. wurde in „Familiaris Consortio" 84 leider ausgelassen.)

[14] M. Kaiser, Warum dürfen wiederverheiratete Geschiedene (nicht) zu d. Sakramenten zugelassen werden?, in dieser Zs. 211 (1993) 741–751.

[15] F. Kamphaus, Wenn Ehen scheitern, in: KNA 18. 10. 1994; G. Virt, Epikie u. verantwortl. Umgang mit Normen (Mainz 1983); ders. Epikie in d. Geschiedenenpastoral, in: ThPQ 142 (1994) 343–350. [16] A. 5, 463.

[17] Widerspricht es nicht dem hohen Wert d. Eucharistie, wenn ihre Verweigerung, wie es in dem Schr. vorausgesetzt wird, sozusagen als pädagogische Abschreckung dient, weil eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener „bei den Gläubigen hinsichtl. der Lehre der Kirche von der Unauslöslichkeit der Ehe Irrtum u. Verwirrung bewirke" (5, unter Hinw. auf „Fam. Cons." 84)?

[18] Vgl. vom Verf.: Umkämpftes Ja zur Bibelwiss. Überlegungen zu einem Grundanliegen d. Konzilskonst. über d. Offenbarung, in dieser Zs. 211 (1993) 75–94; Die Interpretation d. Bibel in d. Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument d. Päpstl. Bibelkomm., ebd. 212 (1994) 151–166.

[19] E. Chr. Suttner, Das Ökumenismusdekret d. Konzils. Bloß eine verheißungsvolle Utopie?, ebd. 211 (1993) 303–317. [20] Ratzinger, Brief (A. 13) 13f. [21] Kaiser (A. 14).

Roman Bleistein SJ

Alfred Delp und die soziale Frage

Reflexionen zur Aktualität des „Kreisauer Kreises"

Erst neuere Forschungen erlauben es, den unterschiedlichen Einflüssen auf die „Grundsatzerklärungen" des Kreisauer Kreises präziser nachzugehen. Ahnte man bislang, daß Alfred Delp auf diese Erklärungen einen nachhaltigen Einfluß genommen hatte, so weiß man, seitdem im Jahr 1971 das „Dossier Kreisauer Kreis"[1] im Keller des Berchmanskollegs in Pullach bei München gefunden und 1987 erstmals publiziert wurde, was Alfred Delp in die „Neuordnung im Widerstand" an Ideen einbringen wollte. Auch im vierten Band seiner Gesammelten Schriften[2], die 1984 in erster Auflage erschienen, waren Skizzen und Entwürfe Delps für diese Zuarbeit veröffentlicht worden. Endlich versuchte die Biographie Alfred Delps (1989)[3], der Herkunft seiner sozialen Ideen nachzugehen, auch die biographischen Wurzeln seines sozialen Engagements zu bilanzieren und erstmals sein am 28. Juli 1944 verlorengegangenes Manuskript „Die Dritte Idee" zu rekonstruieren.

Den folgenden eher systematischen Ausführen seien einige historische Notizen vorausgeschickt. Im Frühjahr 1942[4] führte P. Provinzial Augustinus Rösch (1893–1961) seinen jungen Mitbruder Alfred Delp (geb. 1907) in die Widerstandsgruppe gegen den Nationalsozialismus, den „Kreisauer Kreis", ein, nachdem Helmuth James von Moltke, der Gründer des Kreises, einen Mann erbeten hatte, der sich im Hinblick auf die Arbeiterschaft in sozialen Fragen auskannte. Daraufhin nahm Delp an der 2. und 3. Tagung in Kreisau (Herbst 1942 und Frühjahr 1943) teil und bestimmte auch jene Gespräche[5] mit, die im August 1942 in München zwischen Moltke und Peter Graf Yorck von Wartenburg auf der einen Seite und Rösch, P. Lothar König und Delp auf der anderen Seite geführt wurden. In diesen Gesprächen ging es um die aktuellen Erwartungen an die Kirche, Erwartungen in der Zeit der Unterdrückung, der Verfolgung und des Unrechts. Delp war demnach ein permanenter Gesprächspartner, auch bei den Treffen der Kreisauer in Berlin, wie die Briefe Moltkes an seine Frau Freya beweisen[6].

Angesichts des zentralen Ansatzes der Kreisauer Grundsatzerklärungen – Selbstverwaltung, personale Verantwortung, kleine überschaubare Gemeinschaften – stand das soziale Problem unmittelbar im Vordergrund. Zusätzlich und bedrängend stellte sich die soziale Frage im Blick auf die Neuordnung der Gesellschaft, die auf den beiden Säulen Arbeiterschaft und Kirchen aufruhen sollte.

In dieser Situation vermittelte Delp den Mitgliedern des Kreisauer Kreises die Grundaussagen der päpstlichen Soziallehre, wie sie 1931 von Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno“[7] vorgelegt worden waren. Der Grundentwurf der Sozialenzyklika stammte im wesentlichen von P. Oswald von Nell-Breuning[8]. Diese Aussagen Delps erweckten in der Widerstandsgruppe allgemeine Verwunderung. Selbst wenn sich die katholische Soziallehre aufgrund der Zeichen der Zeit bis heute fortentwickelt hat, ist es sinnvoll, sich den damaligen Anregungen Delps zuzuwenden. Diese Rückschau empfiehlt sich um so mehr, da inzwischen vier Studien in unterschiedlicher Optik zum Thema vorliegen: Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe, herausgegeben von Wilhelm E. Winterhager (Mainz 1985); Albrecht von Moltke, Die wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Vorstellungen des Kreisauer Kreises innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung (Köln 1989); Michael Pope, P. Alfred Delp SJ im Kreisauer Kreis. Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands (Mainz 1994); Petro Müller, Sozialethik für ein neues Deutschland. Alfred Delps „Dritte Idee“ – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft (Münster 1994). Die folgenden Ausführungen zur „Dritten Idee“ verdanken sich im wesentlichen diesen hervorragenden Arbeiten, vor allem der Veröffentlichung von Michael Pope.

Die Dritte Idee des personalen Sozialismus

Wie auch Michael Pope nachweist, hat Delp sich im Vorfeld der konkreten sozialen Problematik seine Gedanken über die Wiederherstellung des Rechts, über die Erneuerung der Staatsordnung, der Familie und der allgemeinen Sozialordnung gemacht. Gebündelt kommen diese Überlegungen in seiner „Dritten Idee“ zum Tragen, ein Entwurf, der vor Delps Verhaftung durch die Gestapo am 28. Juli 1944 vorlag und dann verlorenging. Aussagen über diesen Text sind also nur aufgrund von Rekonstruktionen möglich.

Festzuhalten ist: Einer christlichen Soziallehre geht es nicht primär um detaillierte Lösungsvorschläge für aktuelle soziale Probleme. Sie versteht sich als normative Gesellschaftswissenschaft, die Maßstäbe und Grundsätze für das richtige Verhalten der Menschen im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich vorträgt. Nur eine solche wissenschaftstheoretische Grundeinsicht kann zu angemessenen Erwartungen an die Ausführungen Delps führen.

Daß Delp in seinem Entwurf von einem „personalen Sozialismus“ spricht, mag seinen Grund darin haben, daß die Enzyklika Quadragesimo anno einen christlichen Sozialismus ausdrücklich als in sich widersprüchlich ausschloß (QA 118). Nach der Lehre Pius' XI. ist ein Konsens zwischen Sozialismus, wie er in der Enzyklika definiert wird, und Christentum nicht möglich, weil die unterschiedli-

chen Anthropologien in beiden unverträglich und unvereinbar sind. Diese Unterschiede beruhen vor allem in der sozialen Natur und in der metaphysischen Orientierung des Menschen, von der damaligen antichristlichen und antikirchlichen Einstellung der Sozialisten gar nicht zu reden.

Die Formel „personaler Sozialismus" wurde von Delp wohl aus zwei Gründen gewählt: einmal um einem römischen Verdikt zu entkommen, zum anderen aber um darin eine Verständigungsformel für das Gespräch mit den sozialistischen Arbeiterführern zu besitzen. Mit den darin enthaltenen Begriffen „Person" und „Gemeinschaft" versuchte Delp einen neuen Weg zwischen Kapitalismus und Marxismus zu finden. Den Anstoß und einen ersten Schritt auf den personalen Sozialismus zu bietet die konkrete Situation, eine revolutionäre Situation, die einer kulturphilosophischen Betrachtungsweise entsprechend eher mit pessimistischen Begriffen wie „Vermassung der Gesellschaft" und „Nivellierung und Entwurzelung des Menschen" beschrieben werden kann. Doch in ihrem Wesen läßt sich diese soziale Krise nur angemessen wahrnehmen, wenn man sie als geistige Krise erkennt. Sie stellt einen umgekippten Individualismus dar, der sich zusätzlich mit Materialismus und Säkularisierung auflädt. Bei diesem Gedanken kommt Delps frühere Kritik an Martin Heidegger wieder zum Tragen, dem er in der Auseinandersetzung mit „Sein und Zeit I" (1927) in seinem Buch „Tragische Existenz" (1935) einen Verlust der Mitte vorgeworfen hatte. Damit wird der philosophische Hintergrund seiner Überlegungen sichtbar.

In einem Doppelschritt kann man dann verfolgen, wie Delp sich mit den Gesellschaftstheorien eines individualistisch orientierten Kapitalismus und eines kollektivistisch ausgerichteten Marxismus auseinandersetzt. Beide Gesellschaftssysteme sind nach Delps Einschätzung gescheitert; denn die individualistische Gesellschaftslehre gibt mit dem Begriff der Freiheit dem einzelnen einen solchen Vorrang, daß die soziale Bindung an die Gemeinschaft aus dem Blick gerät. Ernst Keßler, ein Freund Delps, der Delps Gedanken nach dem Krieg authentisch wiedergab, erkennt eine „zügellose Konkurrenzfreiheit", die zu einer „Vermachtung der Wirtschaft" führt, bei der „übermächtige Kapital- und Machtzusammenballung den Weg zu Massenindustrien, Monopolen, Massenfabrikation, Verstädterung, Massenproletariat und Massenelend bahnt"[9]. Statt zur Freiheit aller führt die historische Entwicklung des Kapitalismus zu einer dichotomen Gesellschaft. Es gibt die Reichen und die Habenichtse. Gerade zur Überwindung des Klassenkampfs kann dieser Kapitalismus nichts beitragen. Im Gegenteil: Er verschärft das, was er zu überwinden im Sinn hatte.

Gescheitert ist allerdings auch der kollektivistische Marxismus. Der einzelne wird darin kollektivistischen, totalitären Zwecken untergeordnet. Ideengeschichtlich bleibt dabei der Marxismus seinem Antiideal, von dem er sich abstößt, verhaftet: Er wird zum Gegenbild des Kapitalismus. Für Delp handelte es sich hier um die materialistische Problematik des letzten Jahrhunderts: Dem Men-

schen fehlt das Organ für „die obere Welt"; den Menschen verschlagen die Dinge, die sie haben wollen, den Atem und verderben jedes andere Interesse[10]. Das Ergebnis dieser kritischen, eher kulturphilosophischen Auseinandersetzung kommt dann in der Option für eine neue Synthese zwischen Freiheit und Bindung zum Vorschein: im personalen Sozialismus.

Der personale Sozialismus, der sich als situationsgerechter Ausweg aus der Notlage anbietet, kann nun aber nicht in einem Gemisch von Individualismus und Kollektivismus bestehen. Ernst Keßler sagt, die Gedanken Delps aufgreifend:

„Die wahre Mitte, die die beiden Extreme, hier Verabsolutierung der Individuallage des Menschen und dort Verabsolutierung seiner Soziallage, wirklich überwindet und ausgleicht, liegt auf einer höheren Ebene, wo einzelner und Gesellschaft in ihren wesensmäßigen Eigenrechten und in ihrer wesensmäßigen Einordnung aufeinander erkannt und anerkannt werden. Dieses Ordnungsprinzip, dem Wirtschaft und Gesellschaft unterstellt sind, entstammt den sittlichen Ideen und Kräften." [11]

Damit wird im Sinn der katholischen Soziallehre der Mensch als Person in seiner Eigenart und in seiner individuellen Einmaligkeit herausgehoben. Der Mensch kann weder Funktion noch sachliches Instrument anderer Zwecke werden. Gerade – und das ist die andere Optik – dieser personale Mensch ist von seinem Wesen her sozial. Delp spricht dabei vom „Gesetz der Partnerschaft". Durch diese soziale Dimension wird der Mensch immer in die Gesellschaft eingebunden. Er ist nicht nur in Kommunikation auf das Du hingeordnet; er strebt auch auf kleine Gemeinschaften hin. Er lebt am Gemeinwohl orientiert in der umfassendsten Gemeinschaft: in einer sozial und politisch geordneten Gesellschaft.

Damit nun diese Gesellschaft nicht wiederum zum Selbstzweck wird, dem das Wohl der Person rücksichtlos geopfert werden darf, gilt die Maxime:

„Das beherrschende Baugesetz der Gesellschaft ist der Dienst an allen Gliedern. Wie der einzelne an die Gemeinschaft gebunden ist, so ist umgekehrt auch die Gemeinschaft ihrem Wesen nach an den einzelnen gebunden." [12]

Damit wird zugleich ein absolutes Selbstbehauptungsrecht des Staates gegenüber den Rechten und den legitimen Interessen des Individuums bestritten. Aus diesen Darlegungen ergibt sich die Definition des personalen Sozialismus:

„Sozialistischer und personaler Aspekt gehören also untrennbar zusammen. Eine Wirtschafts- und Gesellschaftsverfassung, die die Rechte der Gemeinschaft wie des einzelnen wahren will, die beides zu garantieren sucht, soziale Sicherheit für alle und Freiheit des einzelnen, muß also zugleich sozialistisch und personal sein. Wir heißen sie deshalb: Personaler Sozialismus." [13]

Schließlich muß noch unterstrichen werden, daß nach Delps Vorstellung die Dritte Idee als deutsche Antwort auf die soziale Herausforderung des Jahrhunderts zu werten ist; denn Deutschland ist „Land zwischen Ost und West". Er schreibt deshalb Deutschland eine wichtige Rolle in Europa zu. Er sagt: „Eins ist sicher: Ein Europa ohne Deutschland und zwar ohne mitführendes Deutschland

gibt es nicht."[14] Inwieweit Delp bei einem solchen teilweise emphatischen Bekenntnis zum Deutschen Reich nur schwärmerischen Ideen aus seiner Zeit im katholischen Jugendbund „Neudeutschland" erlag oder ob er damit in den Sog der in den dreißiger Jahren auch in kirchlichen Kreisen virulenten „Reichsidee" geriet, läßt sich nicht mehr klären. Dennoch gilt, daß diesem Land „zwischen Ost und West" als ureigene Aufgabe – wie er 1935 schrieb – die Vermittlung zwischen Sozialismus und Amerikanismus zufällt. Krieg und Bombenterror konnten diese Aufgabe nicht zerstören. Im Gegenteil: Delp hält in seinem Brief aus dem Gefängnis Berlin-Tegel in der Neujahrsnacht 1944/1945 daran fest:

„Vom Osten her stürmt die rechte Revolution gegen Deutschland, vom Westen her droht Restauration und Reaktion. Dazwischen steht Deutschland ohne eine eigentliche echte Haltung. Es muß gelingen, den dritten Gedanken zu formulieren, der die Revolution und Reaktion überwindet, den dritten Gedanken, der ein Neues ist, eine Synthese, die wie ein Ruf an alle ist, der von allen deutschen Menschen gehört und befolgt werden kann. Aus diesem dritten Gedanken muß sich die künftige und gültige Lebensform gestalten."[15]

Mit dieser Sicht der weltpolitischen Aufgabe Deutschlands überschreitet der Entwurf der Dritten Idee eine Fixierung auf Deutschland. Er wird zur Lösung der weltweit bedrängenden sozialen Frage, die die eigentliche Frage an dieses Jahrhundert ist, wie Delp zu betonen nicht müde wird.

Die Forderungen des personalen Sozialismus

Obgleich die Dritte Idee auf hohem sozialphilosophischem Niveau angesiedelt ist, lassen sich von dieser „neuen Synthese" doch einige konkrete Forderungen an die Gesellschaft ableiten. Diese Forderungen sollen wiederum nach der Überlieferung von Ernst Keßler zumindest angedeutet werden. Charakteristisch für alle Forderungen ist, daß sie die „soziale Gerechtigkeit" umsetzen wollen, die das Grundprinzip der neuen Gesellschaft ausmacht. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß die Gerechtigkeit immer der Liebe vorausgeht, nicht umgekehrt.

1. *Revision der Eigentumsverteilung.* Selbstverständlich war – gerade für eine sehr ungewisse Nachkriegszeit – zu bedenken, daß das Existenzminimum des Menschen sichergestellt ist; denn ohne dieses wäre ein menschenwürdiges Leben nicht möglich. Damit hängt unmittelbar zusammen einerseits der Schutz des Privateigentums, andererseits auch die Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Diese besagt, daß das Eigentum zwar dem einzelnen gehört, daß seine Verwendung aber vor der Gemeinschaft zu verantworten ist. Auch in dieser Frage schlägt der theoretische Ansatz der personal-sozialen Natur des Menschen durch, greifbar im Unterschied zwischen Eigentumsrecht und Eigentumsgebrauch. Obgleich Delp hier wiederum nur die Grundaussagen der päpstlichen Enzyklika übernimmt,

ordnet er sie unter den gängigeren Begriff eines personalen Sozialismus ein und akzentuiert damit den sozialen Aspekt, indem er gerade die Sozialpflichtigkeit des Eigentums unterstreicht. Im übrigen eine Position, die dann im Todesurteil über Alfred Delp von Freisler eigens in Berufung auf Quadragesimo anno zitiert wird.

2. *Der Friede zwischen Kapital und Arbeit.* Zur Erneuerung der Sozialordnung reicht eine Revision der Eigentumsverteilung nicht aus. Die Aufspaltung zwischen Betrieb und Besitz muß überwunden und eine „weitgehende Wiedervereinigung von Arbeit und Kapital in einer Hand erreicht werden". Dieses Ziel dient der Stärkung der personalen Würde des Arbeiters und der Überwindung der Proletarisierung, die in der Lohnabhängigkeit greifbar wird. Delp betont mit Quadragesimo anno, daß weder die Arbeit noch das Kapital die Alleinursächlichkeit am Ertrag des Unternehmens für sich beanspruchen können. Begriffe wie „Mitbestimmung" und „Gewinnbeteiligung" werden hier ins Spiel gebracht[16]. Der Begriff einer „solidarischen Arbeitsgemeinschaft" (auch als Gegenbegriff zu zentralistischen Gewerkschaften) taucht auf, ohne allerdings konkretere Gestalt anzunehmen. Endlich kommt die Problematik der Sozialisierung von Grundstoffindustrien zur Sprache, allerdings nicht mit der Absicht, daß sich dann am Ende ein Staatskapitalismus bilden kann, sondern daß diese Schlüsselindustrien in den Händen der Arbeiter selbst bleiben. Also:

„Eine Sozialisierung von unten noch oben: Nicht der Staat wird in der Regel zum Träger des Gemeineigentums, sondern die Menschen selbst, die in dem zu sozialisierenden Betrieb tätig sind, werden genossenschaftliche Eigentümer ihres Werkes."[17]

Darin setzt sich eine Stoßrichtung gegen die Verbürokratisierung und Verpolitisierung der Wirtschaft durch. Sie entsprach voll dem Denken Delps, der immer wieder gegen Bürokratie, Beamtentum und Verbürgerlichung – auch in der Kirche – Stellung bezog.

3. *Organische Ausgleichswirtschaft.* Da die Gesellschaft als ein „Gesamtorganismus, ein Gliederbau" verstanden wird, in dem jedes Glied zum Wohl des Ganzen beiträgt, muß auch der Staat das Modell einer Wirtschaft entwerfen, die einer solchen Gesellschaftsidee gerecht wird[18]. Dieses Thema machte – wie Winterhager[19] herausarbeitet – einen großen Konfliktpunkt im Kreisauer Kreis aus. Der Versuch, einen Weg zwischen der Selbstregulierung des Marktes, mit Wettbewerbsfreiheit als regulativem Prinzip, und der Totalintervention des Staates, also in einer eher zentralistischen Planwirtschaft, zu finden, bedient sich einer These von Thomas von Aquin, daß Ordnung nur „die Einheit einer vollgegliederten Vielheit" bedeutet, wobei jedes Glied in seinem Eigenrecht allerdings seinen spezifischen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten hat. Aufgabe des Staates sei dann „nicht die totale Reglementierung, aber auch nicht Laissez-faire, sondern das Dritte: Planung der Wirtschaft im Großen durch staatliche Rahmenbestimmungen. In diesem Rahmen sollen sich die einzelnen Wirtschaften solidarisch einord-

nen, und zwar durch weitgehende Selbstverwaltung."[20] Auch hier sind zwei Grundbegriffe einer katholischen Soziallehre nicht zu übersehen: Solidarität und Subsidiarität. Damit aber werden – im Sinn der Gesamtkonzeption der Kreisauer Grundsatzerklärungen – die Selbstverwaltung und die Eigenverantwortung voll gerechtfertigt.

4. *Vollbeschäftigung und Arbeitsteilung.* Der wirtschaftlichen Stabilität arbeiten sowohl ein „dauernder Höchststand der Beschäftigung" wie die Milderung der den Arbeiter „entpersönlichenden Arbeitsteilung" zu. Die Frage, wie die Vollbeschäftigung zu erreichen sei, bleibt allerdings – zumindest konkret – unbeantwortet. Vermutlich wird sie auch als ein Ergebnis der Sozialreform erwartet. Die Arbeitsteilung ergibt sich für Delp aus der Eigenverantwortlichkeit des Arbeiters und aus der allgemeinen Zielvorstellung Entproletarisierung. Dennoch steht die Berufung auf die These, daß gerade die moderne Wirtschaft von der Entwicklung zu größeren Betriebseinheiten abrücke, auf tönernen Füßen. Diese nostalgische, kulturkritische Optik, die sich am Handwerk ausrichtet und Mittelbetriebe favorisiert, würde einem modernen Wirtschaftsleben, das eher Großkonzerne aufbaute, nicht gerecht werden. Demnach ist nicht zu übersehen, daß die pessimistische Kulturkritik Delp bei seinen Vorschlägen einen verhängnisvollen Streich spielte.

5. *Erneuerung der sozialen Gesinnung.* Äußere, politische und wirtschaftliche Reformen werden zur Bewältigung der sozialen Nöte nicht ausreichen. Eine echte soziale Reform ist mehr.

„Unsere Bedingungen können ... nur umgestaltet werden, wenn gleichzeitig mit der Änderung der Einrichtung, also einer Verfassungsänderung, die geforderte Gesinnungsumkehr, eine erneuerte und verwandelte Art zu erkennen und zu wollen vorhanden ist und mitwirkt. Um aber eine solche für notwendig erkannte Gesinnungsänderung zu erreichen, bedarf es zur gleichen Zeit einer gründlichen Umgestaltung unserer Lebensbedingungen."[21]

Mit dieser Zielvorstellung hängen unmittelbar zwei wichtige Aussagen Delps zusammen. Die eine über die Lebenserneuerung:

„Auch auf wirtschaftlichem Gebiet ist das Heil nicht von noch so gut organisierten Institutionen zu erwarten, sondern von der Lebenserneuerung im christlichen Sinn."

Die zweite meint die Eingebundenheit des Menschen in soziale Bedingungen, gerade im Sinn eines Existenzminimums:

„Solange der Mensch menschenunwürdig und unmenschlich leben muß, solange wird der Durchschnitt den Verhältnissen erliegen und weder beten noch denken."[22]

Dabei umgreift dieses Existenzminimum nicht nur materielle Güter, sondern ebenso den gesicherten Raum, die gesicherte Ordnung und Nahrung, ein Minimum an Wahrhaftigkeit, Personalität, Solidarität und allgemeiner Hingabe an die Transzendenz[23].

Diese Argumentation steht im letzten auf dem Boden des theonomen Humanismus; er ist für Delp wesentlicher Bestandteil seines personalen Sozialismus.

Da er schon bei Heidegger das Fehlen der „Mitte" einklagte, als Grundübel der Gegenwart einen Subjektivismus diagnostizierte, der auf jede Transzendenz verzichten will, und die eigentliche Not des modernen Menschen in seiner „Gottunfähigkeit" erkannte, mußte er in seinen Überlegungen zur „Erziehung des Menschen zu Gott"[24] gerade jenes Existenzminimum vorstellen, zu dem unabdingbar auch die Transzendenz zählt. Nebenbei sei bemerkt: Das Argument über den inneren Zusammenhang zwischen äußeren Bedingungen und der Fähigkeit, zu beten und zu denken, führte Delp vor dem Volksgerichtshof zur Aussage, daß eben die Verhältnisse des nationalsozialistischen Staates geändert werden müßten. Eine damals tödliche Forderung.

6. *Verwirklichung einer personalen Demokratie.* Am Ende muß der personale Sozialismus in einer personalen Demokratie eingebettet sein[25]. Diese wird dann einer kollektivistischen Massendemokratie ebenso wie dem totalitären Staat Hitlers oder Stalins diametral entgegengesetzt sein. Für diese Konzeption erweist das christliche Ethos seine Tragkraft: die Religion. Diese Religion sollte auch innerhalb des Kreisauer Gesellschaftsmodells eine der Säulen sein, vertreten durch die beiden Kirchen. Es sind ferner Eliten gefordert, die „das Ganze überschauen" und um die Zusammenhänge und die Verflechtungen eines gesellschaftlichen Lebens wissen. Und es wird endlich wieder einmal die „echte Eigenverantwortlichkeit" des einzelnen eingefordert. Michael Pope, der erstmals den Text von Ernst Keßler im Detail entfaltet hat, faßt diesen Abschnitt treffend zusammen:

„Ebenso wie im Bereich der Wirtschaft heißt also auch für den politischen Bereich die Maxime: Stärkung der personalen Verantwortung durch Dezentralisierung der Macht, wobei der Prozeß der Entflechtung auch im Rahmen der politischen Ordnung vom Leitbild des Subsidiaritätsprinzips geführt sein muß."[26]

Als dieses Kapitel abschließende Einsicht sei noch einmal festgehalten: Delp setzte im wesentlichen die Gedanken der päpstlichen Enzyklika von 1931 in seine Planungen um, allerdings mit faszinierenden Begriffen und mit einigen situationsbedingten Akzentuierungen, und dies alles im Hinblick auf die einmalige Situation einer „Neuordnung im Widerstand". Dieser Kairos schärfte gewiß den Blick für das Notwendige. Ob er in gleicher Weise auch das Mögliche in seinen Bedingungen und Konsequenzen wahrnahm, wird eine ungelöste Frage bleiben, da die Erprobung dieses Modells nicht stattfand.

Die Kreisauer Reformpläne als bleibende Herausforderung

In den Grundsatzerklärungen der Kreisauer bis ins einzelne gehend den Einfluß Delps aufzuweisen, ist schwer möglich. Einmal waren die Texte Gemeinschaftsarbeiten, die sich aus einem langen dialogischen Prozeß ergaben. Zum zweiten sind die Textentwürfe mit ihren handschriftlichen Eintragungen und in ihren Ent-

wicklungsstufen absichtlich vernichtet worden – nur von den Augustgesprächen liegen sie teilweise vor –, so daß man individuelle Eintragungen und Einflüsse nicht mehr herauslesen kann. Endlich mögen vernünftige Gründe der Geheimhaltung gezwungen haben, die Beiträge einzelner eher zu verwischen, als sie groß herauszustellen. Die Grundsatzerklärungen stellen ohne Zweifel kompromißfreudige Erarbeitungen und Entscheidungen der ganzen Widerstandsgruppe um Moltke und Yorck dar – und so sollten sie auch heute noch gelesen werden, selbst wenn man etwa die Nennung des Familienlohns[27] oder die Betonung des Naturrechts[28] auf das Konto Delps verbuchen darf.

Deshalb sollen im folgenden nur jene Grundthesen der Kreisauer besser herausgearbeitet werden, die zugleich Herausforderungen für heute sein können. Das Ethos provoziert vor allem, weniger das Detail eines Plans.

1. *Analyse der Gegenwart.* Die Kreisauer haben nicht, fixiert auf das Nächstliegende, möglichst effiziente Programme entworfen, sondern haben ihre bedrükkende Gegenwart, zumal in ihrer geistesgeschichtlichen Herkunft, erst analysiert. Deshalb besaßen sie ein reflektiertes Vorverständnis ihres konspirativen Tuns. Vermassung, religiöse Bindungslosigkeit und Verlust der Mitte haben sie damals als Charakteristiken ihrer Unheilszeit wahrgenommen. Infolgedessen geben sie an den heutigen Menschen die Fragen weiter: Was sind die Charakteristiken der heutigen, postmodernen Gesellschaft, einer „Risikogesellschaft" (Ulrich Beck), deren zentraler Begriff Individualisierung heißt? Ist es wirklich jene „riskante Freiheit", die sich von allen transzendenten Bindungen gelöst hat, um sich erneut von Trivialitäten binden zu lassen? Von jenem Konsumismus, für den es nur noch Sachen und Zwecke gibt?

2. *Rechristianisierung.* Bei allen sozialen Nöten und reformerischen Absichten, die den Kreisauer Kreis bewegten, stand bei ihm, wenn auch in den einzelnen Mitgliedern unterschiedlich ausgeprägt, die Überzeugung im Vordergrund, daß der Terror und die Tyrannei nur möglich wurden, weil letzte christliche Sinngebungen und Maßstäbe schon seit dem Ende des Mittelalters verlorengegangen waren. Ihre Devise hieß deshalb: Umkehr zu einem christlichen Welt- und Menschenbild. Daß man dabei nicht exklusiv, also nach Taufschein und Gesangbuch vorgehen wollte, beweisen die Gespräche im August 1942 über das „ius nativum", über das die Konfessionen übergreifende Naturrecht und über die Ermutigung an die Kirchen, sie müßten sich für diese Rechte aller einsetzen, komme dann an staatlichen Repressalien, was da wolle. Sie müßten auch alle jene Gruppen zusammenführen und im oppositionellen Engagement zusammenhalten, die auf dem Boden des Naturrechts, also der Menschenrechte, stünden. Dies war offensichtlich keine integralistische Position, wie sie zuweilen dem Naturrechtsdenken unterstellt wird. Die Frage an die heutige Zeit lautet: Läßt sich in unserer Gesellschaft noch ein Konsens finden? Wie kann es heute gelingen, jene umfassende Ökumene all derer, die guten Willens sind, zusammenzuführen? Wie sind

die letzten Sinnvorgaben, Maßstäbe, Grundrechte, die unbestritten und unbestreitbar sind, zu definieren und in ihren Konsequenzen durchzusetzen?

3. *Der Dritte Weg.* Die Idee des Dritten Wegs wurde gerade nach der Wende von sozial wachen Menschen in der ehemaligen DDR aufgegriffen und bedacht. Man versuchte, in den Schriften Delps für die neue Situation Anregungen zu finden. Diese Idee wird gewiß auch Politiker und Intellektuelle in den ehemaligen Staaten des Ostblocks faszinieren, wenn sie den totalitär eindeutigen Kommunismus hinter sich gebracht haben und die zweideutigen Segnungen des Kapitalismus nicht wünschen können. Die Grundfrage heißt: Gibt es in der Tat ein Drittes, jenseits von Individualität und Kollektiv, das kein Kompromiß aus beidem ist, sondern ein Höheres und anderes, nämlich die Person?

Vielleicht läßt sich vom Begriff der Person her, der immerhin einst das europäische Recht begründete, ein Weg entwerfen, der aus der Geschichte des Kollektivismus wie des Kapitalismus gelernt hat, ein Weg, der auch das offensichtlich Positive in beiden Systemen zu entdecken lehrt. Eine solche Sicht würde nicht zuletzt deshalb angeraten sein, weil es auch darum geht, die Selbstachtung jener zu retten, die sich vorwerfen müssen, mit ihren Vorhaben gescheitert zu sein. Die Frage an die heutige Gesellschaft: Gelingt es, einen neuen Weg zu finden, der auf der Basis einer freiheitlichen Demokratie die Solidarität als Grundnorm friedlichen Zusammenlebens wieder mehr schätzt und in Alltäglichkeit einübt?

4. *Das Problem der Freiheit.* Der Kreisauer Kreis ging von der unabdingbaren Freiheit und von den Freiheitsrechten des Menschen aus. Diese waren der Gegenentwurf zu Unterdrückung, Rechtlosigkeit und Terror. Selbst wenn Delp bei seinem Entwurf am Ende dann in einer antimodernen Attitüde eher nur eine objektive Freiheit und weniger auch die subjektive Freiheit zuzugestehen bereit war, die Freiheit angesichts der Unfreiheit zu fordern, war eine Binsenwahrheit. Gerade die damalige Debatte um eine Freiheit, die „als Vorleistung an den einzelnen anzusehen sei, die ihn verpflichtet, sich um die Gegenleistung zu bemühen“ [29], wird auch der heutigen Gesellschaft auferlegt. Dann kommt auf sie das Problem zu: Was ist Freiheit für den heutigen Menschen im Zeitalter der Individualisierung? Inzwischen reden wir von der „Modernitätsfalle“, in der sich gerade eine unverantwortete, verantwortungslose Freiheit selbst wieder vernichtet. Was bedeutet demnach für den heutigen Menschen Freiheit – im Gegensatz zu Willkür und Beliebigkeit? Was ist sie allen wert?

5. *Selbstverwaltung und Subsidiarität.* Die Kreisauer entwarfen ihre Pläne im Kontrast zur seelischen Enteignung des Bürgers, wie sie sich in der Zentralisierung und im totalen Staatsdenken vollzog. Selbstverwaltung und Eigenverantwortung auf der einen Seite, das Subsidiaritätsprinzip auf der anderen Seite: Beide zusammen sollten eine neue Gemeinschaft ermöglichen, in der Eigennutz und Gemeinwohl in eine Balance fänden, die dann auch Gerechtigkeit und Frieden, Glück und Geborgenheit ermöglichten. Die aktuelle Frage lautet: Zwar reden wir

von Bürgernähe, Selbstverwaltung, Basisdemokratie. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob die Bürger auch die Mühe demokratischen Handelns, in Toleranz und Zeitaufwand, auf sich zu nehmen bereit sind, oder ob sie sich lieber die entscheidenden Lösungen „von oben" vorsetzen, in alltäglicher Öffentlichkeit indoktrinieren, durch Medien suggerieren lassen. Gerade eine wehrhafte, starke Demokratie wird die Anstrengungen der rationalen Unterscheidung wie des zeitaufwendigen Einsatzes auferlegen.

Am Ende läßt sich aus den Entwürfen der Kreisauer diese Summe ziehen: Die konkreten Lösungen mögen von gestern sein und bei vielen nur nostalgische Erinnerungen beschwören. Ihr Ethos, das die Kreisauer in Konfrontation vor dem „Hin-Richter" Roland Freisler bezeugten, fordert noch heute heraus. Auch die Dritte Idee Alfred Delps mag kein sozialethisches Meisterstück sein. Dennoch kann Delps unbequeme Idee auch heute zur „Leidenschaft für die soziale Gerechtigkeit" ermutigen, damit Christen sich nicht mit den Verhältnissen, wie sie einmal sind, abfinden, sondern miteinander mutig Neues wagen.

ANMERKUNGEN

[1] Dossier: Kreisauer Kreis, hg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1987).
[2] A. Delp, Ges. Schr. IV, hg. v. R. Bleistein (Frankfurt [2]1985) 365–408.
[3] R. Bleistein, Alfred Delp. Gesch. eines Zeugen (Frankfurt 1989) 241ff.; ders. Begegnung mit Alfred Delp (Frankfurt 1994) 72ff.
[4] A. Rösch, Kampf gegen den Nationalsozialismus, hg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1985) 262ff.
[5] R. Bleistein, Kirche u. Politik im Dritten Reich. Reflexionen in neuaufgefundenen Dokumenten d. Kreisauer Kreises, in dieser Zs. 205 (1987) 147–158.
[6] H. J. v. Moltke, Briefe an Freya 1939–1945 (München [2]1990) 397–399 u. ö.
[7] O. v. Nell-Breuning, Die Sozialenz. (Köln 1932).
[8] O. v. Nell-Breuning, Ocotogesimo anno, in dieser Zs. 187 (1971) 289–292; J. Schasching, Zeitgerecht-zeitbedingt. Nell-Breuning u. d. Sozialenz. Quadragesimo anno nach d. Vat. Geheimarchiv (Bornheim 1994).
[9] Delp IV 393, 398; E. Keßler, Jenseits v. Kapitalismus u. Marxismus, in: Bleistein, Delp 470.
[10] Delp IV 210. [11] Keßler 474. [12] Ebd. 474. [13] Ebd. 476.
[14] Delp IV 80. [15] Bleistein, Delp 214. [16] A. v. Moltke 156. [17] Keßler 488.
[18] Müller 92. [19] Winterhager 106. [20] Keßler 490. [21] Ebd. 498.
[22] Delp IV 231, 313; Bleistein, Delp 378.
[23] Delp IV 310–311. [24] Ebd. 312ff.; Müller 42, 63.
[25] Vermutl. handelt es sich in dieser Anregung um einen Gedanken Keßlers.
[26] Pope 157. [27] A. v. Moltke 155. [28] Winterhager 106.
[29] H. Mommsen, Gesellschaftsbild u. Verfassungspläne d. dt. Widerstands, in: ders. Der Nationalsozialismus u. d. dt. Ges. (Reinbek 1991) 247; ders., Der Kreisauer Kreis u. d. zukünftige Neuordnung Dtls. u. Europas, in: VZG 42 (1994) 361–377.

Bernhard Sutor

Vom Recht auf Verteidigung zum Recht auf Intervention?

Neue Fragen zur Friedensethik

Das Ende des Ost-West-Konflikts hat den großen Krieg unwahrscheinlicher, aber die Staatenwelt keineswegs sicherer gemacht. Bürgerkriege, Völkermord und Hungerkatastrophen haben die Vereinten Nationen zunehmend zu neuen Formen der Intervention veranlaßt, aber damit auch die Frage nach Recht und politischem Sinn solcher Eingriffe aufgeworfen. Unsere deutsche Diskussion über die künftige Rolle der Bundeswehr im Rahmen der UN ist Teil dieser Problematik.

Damit richten sich neue Fragen auch an die kirchliche Friedensethik. Das Zweite Vatikanum hat dem einzelnen Staat unter bestimmten Bedingungen das Recht auf Verteidigung zugesprochen, solange dieses noch nicht von einer wirksamen Weltautorität wahrgenommen werde. Was aber ist mit Verteidigung gemeint? Dürfen oder müssen Staaten bzw. die Staatengemeinschaft nicht nur Aggression verhindern, sondern auch in Bürgerkriegen und gegen schwere Menschenrechtsverletzungen intervenieren? Begriff und Formen der internationalen Friedenssicherung stehen neu zur Diskussion.

Der völkerrechtliche und international-politische Kontext

Das geltende Völkerrecht läßt einen Übergangszustand erkennen zwischen der alten Welt souveräner Staaten mit ihrem Recht zur Führung eines Krieges und einer künftigen Staatengemeinschaft, die als kollektives Sicherheitssystem jedes einzelne seiner Mitglieder von einer Aggression abschreckt und so die Sicherheit aller gewährleistet. Es kann aber nicht ausschließen, daß es zum Rückfall kommt in die Anarchie souveräner Staaten und Staatenbünde, die ihre Interessen auch mit Einsatz von Gewalt wahrnehmen. Dies ist eine erschreckende Perspektive angesichts zunehmender Interdependenz aller Staaten unter dem Druck weltweiter Probleme.

Das Völkerrecht kennt zwar noch den souveränen Staat und das Prinzip der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten (Art. 2.7 der UN-Charta). Aber alle Staaten sind zunehmend auch rechtlich verflochten, und vor allem gilt nicht mehr das Jus ad bellum des Staates, sondern nur noch das Recht individueller und kollektiver Verteidigung. Schon die Völkerbundssatzung erklärte den Krieg zwi-

schen einzelnen Staaten zu einer Angelegenheit der Staatengemeinschaft (Art. 11 Abs. 1). Die Charta der Vereinten Nationen formulierte, darüber hinausgehend, ein generelles Gewaltverbot für zwischenstaatliche Konfliktfälle (Art. 2.3 und 2.4), zugleich jedoch bestätigte sie das „naturgegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung, bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat" (Art. 51). Danach ist das Recht auf Selbstverteidigung dem Recht der Staatengemeinschaft auf gemeinsame Friedenssicherung ein- und untergeordnet.

Faktisch sind jedoch Völkerrecht und Vereinte Nationen so stark wie die Fähigkeit und der Wille der Staaten, ihre Normen nicht nur zu respektieren, sondern sie gegenüber normverletzenden Staaten durchzusetzen. Die Staaten sind unterschiedlich stark im „Konzert der Mächte". Ein kollektives Sicherheitssystem kann blockiert werden durch den Gegensatz der Stärksten in ihm; das war die Situation der Vereinten Nationen in der Zeit des kalten Krieges. Es kann aber auch gelähmt werden durch die Divergenz der Interessen einer Vielzahl kleinerer und mittlerer Mächte oder durch die Abhängigkeit von der Interessendefinition einer Vormacht. Die Handlungsmöglichkeiten der Vereinten Nationen bewegen sich derzeit offenbar in dem engen Spielraum zwischen diesen beiden Grenzen.

In der Konstellation des kalten Krieges haben die Vereinten Nationen ein Instrument entwickelt, das in der Charta gar nicht vorgesehen war, das der Blauhelm-Soldaten. Sie werden mit Einverständnis der Konfliktparteien eingesetzt, bekämpfen keinen Angreifer, sondern überwachen einen Waffenstillstand, beobachten die Konfliktentwicklung, vermitteln Kontakte und Gespräche, helfen humanitär. Ihr Recht zum Waffengebrauch beschränkt sich auf Selbstverteidigung. Seit dem zweiten Golfkrieg gibt es aber nun eine neue Form von Eingriffen der Vereinten Nationen, unter Einsatz teils von Blauhelmen, teils aber auch von Machtmitteln, die einzelne Mitglieder unter eigenem Kommando zur Verfügung stellen: die sogenannte humanitäre Intervention. Die UN-Charta kennt diesen Begriff nicht. Der Sicherheitsrat hat die neuen Eingriffe legitimiert in einer über bisherige Gewohnheiten hinausgehenden weiten Interpretation seiner Kompetenzen nach Kapitel VII.

Im Irak errichtete der Sicherheitsrat im Anschluß an die Waffenstillstandsauflagen im Frühjahr 1991 Sicherheitszonen für die Kurden im Norden und für die Schiiten im Süden und legitimierte deren militärischen Schutz aus der Luft. Zwar handelte es sich hier um ein „Anschlußproblem" eines bereits internationalisierten Konflikts, und der Sicherheitsrat konnte in der Verfolgung der beiden großen Minderheiten durch den irakischen Diktator auch eine Bedrohung von Nachbarstaaten sehen. Dennoch stellten die Maßnahmen einen Eingriff in innere Angelegenheiten des Irak dar, und zwar zum Schutz der Rechte von Minderheiten.

Anders lag der Fall Somalia (neben den man auch Liberia und Kambodscha stellen könnte). Hier existierte faktisch keine Regierung mehr, die die Staatsge-

walt über das gesamte Land hätte ausüben können. Ein Bürgerkriegzustand drohte zum Hungertod von Hunderttausenden von Menschen zu führen. Die Resolutionen des Sicherheitsrats von Juli, August und Dezember 1992, von denen die letzte auch den Einsatz von Militär unter amerikanischem Oberbefehl ermöglichte, enthalten zwar alle auch die Wendung, die Situation in Somalia stelle eine Bedrohung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit dar. Aber viel eindrücklicher und breiter ist die Rede von der Verschlechterung der humanitären Situation, von der „menschlichen Tragödie", die sich in Somalia abspiele, von der Notwendigkeit, zu helfen und die Auslieferung der Hilfsgüter zu sichern[1]. Auch für die Muslime in Bosnien hat der Sicherheitsrat Sicherheitszonen bestimmt, die auf Anforderung durch die UN-Vertreter vor Ort auch militärisch geschützt werden dürfen. Schließlich stellt auch das Eingreifen der Vereinten Nationen (und zuvor der Franzosen mit Billigung der UN) in der Katastrophe von Ruanda etwas anderes dar als eine herkömmliche Blauhelmaktion.

Vorsichtig tastend betreten die Vereinten Nationen mit diesen Aktionen Neuland. Es ist ein prinzipieller Unterschied, ob sie gegen die Aggression eines Staates, der einen Nachbarn überfällt, Front machen, ob sie auf Bitten verfeindeter Konfliktparteien Blauhelme entsenden oder ob sie angesichts von Massenverfolgung, Fluchtbewegungen und drohendem Hungertod vieler Menschen von sich aus in einem Land intervenieren. Gewiß kann man im weiteren Sinn in solchen Katastrophen und Menschenrechtsverletzungen auch eine Gefährdung des internationalen Friedens sehen. Es wäre jedoch in jedem Einzelfall zu untersuchen, ob und wieweit ernsthaft eine solche Bedrohung vorlag. Die offener zutage liegenden Gründe für das Eingreifen, wie sie in den Resolutionen denn auch ausdrücklich genannt werden, waren gewaltsame Verfolgung großer Minderheiten (Kurden, Schiiten), Hungerkatastrophen, Bürgerkrieg (Somalia) und Völkermord (Ruanda).

Die politisch-völkerrechtliche Diskussion hält sich deshalb nicht mehr bei der formalen Frage nach der Legitimation solcher Interventionen nach Kapitel VII der UN-Charta auf. Diskutiert werden vielmehr die Fragen nach legitimen Gründen und Umständen humanitärer Interventionen, nach ihren Trägern und Kräften, nach ihrer rechtlich-organisatorischen Struktur und Kontrolle, nach ihren Erfolgsaussichten und ihrer Verantwortbarkeit[2].

Die einen warnen vor der friedensgefährdenden Verletzung des Prinzips der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten, vor dem Mißbrauch eines Interventionsrechts durch Sonderinteressen einzelner Staaten und vor nicht beherrschbaren Folgen solcher Eingriffe. Andere weisen hin auf den moralischen Skandal grausamer Bürgerkriege und völkerrechtswidriger Menschenrechtsverletzungen angesichts der besonderen Verpflichtung der Vereinten Nationen auf Schutz und Förderung der Menschenrechte. Die Diskussion läuft angesichts des Selbstverständnisses der Vereinten Nationen auf die Frage hinaus, ob die Staatengemein-

schaft über den Fall der militärischen Aggression hinaus bewaffnet intervenieren soll bei offenkundig schwerwiegenden Notlagen und Gefahren für ganze Völker oder Volksgruppen. Dieter Senghaas hält es für möglich, daß sich die Völkergemeinschaft etwa auf folgende Anlässe für legitime Interventionen verständigen könnte, wobei er dem Vorbeugen von Konflikten selbstverständlich die Priorität einräumt vor dem militärischen Intervenieren: militärische Aggression (rechtlich nicht strittig), Genozidpolitik und Massenvertreibungen, Notlagen für Menschen in Kriegen und Bürgerkriegen, angedrohte ökologische Krisen, Aufbau eines Potentials an Massenvernichtungswaffen[3].

Wir erörtern im folgenden die Frage im Licht der kirchlichen Friedensethik und wollen die These begründen, daß die Staatengemeinschaft in bestimmten schwerwiegenden Fällen das Recht, unter Umständen auch die Pflicht zur Intervention hat; daß aber nach den Kriterien der Bellum-justum-Lehre dieses Recht nur mit äußerster Restriktion und mit einem Höchstmaß an Verantwortungsbereitschaft für die Folgen wahrgenommen werden darf. Seine Wahrnehmung ist nur zu rechtfertigen als Schritt auf dem Weg zu einer wirksamen Friedensordnung und nur als Ultima ratio im Rahmen einer umfassenderen und glaubhaften Politik der Konfliktbekämpfung und der Friedensförderung. Ohne diesen politisch positiven Kontext ist ein ethisches Ja zur Intervention nicht zu rechtfertigen.

Friedensethische Erörterung

Bezugsrahmen unserer Erörterung ist die Rücknahme und Einfügung der alten Bellum-justum-Lehre in eine umfassendere Friedensethik für unsere Zeit, wie sie, beginnend mit Pius XII., in kirchenamtlichen Verlautbarungen erfolgte. So trug Johannes XXIII. in Pacem in terris gar nicht mehr die Bellum-justum-Lehre vor, sondern entwickelte positiv, ausgehend von einer auf die Menschenrechte gegründeten politischen Ordnung der Staaten, die Vision einer Weltfriedensordnung aller Völker. Das Zweite Vatikanum nahm in Gaudium et spes diese Zielvorstellung auf und verknüpfte sie mit heilstheologischen Aspekten aus der alt- und neutestamentlichen Offenbarung (77/78), wiederholte die Verurteilung des totalen Kriegs durch Pius XII. (80), begründete die Dringlichkeit von Abrüstungsbemühungen (81) und formulierte als Ziel internationaler Politik die Schaffung einer wirksamen Weltautorität, die Sicherheit, Gerechtigkeit und Respekt vor dem Recht garantieren könne (82). Eingefügt in diese Gesamtperspektive findet sich die Aussage über das Verteidigungsrecht des Staates und über das erforderliche Selbstverständnis des Soldaten: er solle sich im Dienst seines Vaterlands als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker betrachen (79).

Auf dieser Linie bewegten sich die weiteren kirchenamtlichen Aussagen bis

zum Ende des Ost-West-Konflikts. Deren Einzelheiten interessieren für unsere Frage weniger. Wohl aber scheint uns der in diesem Zusammenhang mit zunehmender Dringlichkeit ausgesprochene Gedanke der den Völkern verbliebenen Frist, die es zu nutzen gelte, auch für die gegenwärtige Problematik von besonderem Gewicht. Kommt doch darin der früher so nicht gesehene geschichtliche Charakter der kirchlichen Friedensethik zum Ausdruck. Sie verkündet keine gleichbleibende und keine wiederherzustellende Ordnung wie das frühere statische Naturrechtsdenken. Sie wendet vielmehr Grundeinsichten und Prinzipien auf die gegebene Situation an und will so einen möglichen Weg erhellen zu einer erst zu findenden friedlichen Ordnung. Das ist eine ganz neue Aufgabe. Bekanntlich haben Papst und Bischofskonferenzen in den 80er Jahren die atomare Abschreckung als Mittel der Kriegsverhütung nur „noch" in dieser Zielperspektive für moralisch annehmbar gehalten[4].

Als Schritte auf dem Weg zu einer künftigen internationalen Friedensordnung werden in den Dokumenten immer wieder genannt: eine neue Ausrichtung der Diplomatie, Abrüstung, Schutz der Menschenrechte und Mehrung sozialer Gerechtigkeit/Entwicklungsförderung. Diese Bemühungen werden zusammengefaßt unter dem Begriff der Friedensförderung, welche den unabdingbaren Rahmen bildet für Friedenssicherung durch militärische Mittel. Nur innerhalb dieses Rahmens konnten und können deshalb die Kriterien der Bellum-justum-Lehre angewendet werden, aber so angewendet sind sie weiterhin hilfreich für die ethische Urteilsbildung. In diesem Sinn werden sie im folgenden auf die Frage der humanitären Intervention bezogen.

1. Legitime Autorität

Seit Thomas von Aquin gilt als ein erstes Kriterium legitimer Anwendung militärischer Gewalt, daß sie durch eine legitime Autorität erfolgt. Das Kriterium richtete sich im Mittelalter gegen das Fehderecht der Feudalherren und trug zur Herausbildung eines staatlichen Gewaltmonopols bei, welches in vorneuzeitlicher Form seinen Ausdruck im Königsfrieden und im Allgemeinen Landfrieden fand. Darin liegt, bei aller Differenz der Zeiten und der Machtstrukturen, eine Analogie zu unserer Problematik. Das Völkerrecht unseres Jahrhunderts erklärt, wie oben gezeigt, Krieg zu einer Angelegenheit aller Staaten, nicht nur der Konfliktparteien. Deshalb wird seine Verhinderung und Bekämpfung zur Aufgabe eines kollektiven Sicherheitssystems. Für die Zurückweisung einer Aggression ist dieser Gedanke im Rahmen der Vereinten Nationen anerkannt. Er muß konsequenterweise auch für die Intervention aus humanitären Gründen gelten.

Deshalb muß ein Interventionsrecht des Einzelstaats gegen einen anderen, seien die vorgebrachten Gründe noch so schwerwiegend, verneint werden. Ein

solches Recht lädt immer zur politischen Instrumentalisierung für einzelstaatliche Interessen ein, eine entsprechende Praxis wäre Rückfall in die Staatenanarchie früherer Zeiten. Die Staaten sind als Völkerrechtssubjekte gleich. Diese Rechtsgleichheit ist unvereinbar mit einem einzelstaatlichen Interventionsrecht. Ein solches kann prinzipiell nur begründet werden als ein Recht aller Staaten über jeden einzelnen, in Analogie zur Staatsgewalt einer Gesellschaft rechtsgleicher Bürger. In der Sprache der katholischen Soziallehre handelt es sich um eine Aufgabe des Weltgemeinwohls, welche von einer entsprechenden Autorität wahrgenommen werden muß.

Die Aufgabe gleicht freilich fast der Quadratur des Kreises. Eine Weltautorität müßte mächtig genug sein, auch dem mächtigsten Einzelstaat entgegentreten zu können, und sie müßte zugleich daran gehindert sein, eine Weltdiktatur zu errichten. Deshalb kann man sich, von den gegenwärtigen realpolitischen Chancen einer solchen Ordnung einmal ganz abgesehen, die Wahrnehmung einer Weltautorität nur international vorstellen; ihre supranationalen Einrichtungen werden auf Vertrag beruhen müssen und dürfen deshalb nicht die Kompetenz-Kompetenz haben. Die gemeinsamen Aufgaben der Staaten müssen also in einem kooperativen System wechselseitiger Kontrolle wahrgenommen werden. Die Kooperation muß jedoch durch gemeinsame Einrichtungen verläßlicher gemacht und auf Dauer gestellt werden.

Der Grundgedanke dieses Konzepts ist alt. Francisco de Vitoria, einer der geistigen Väter des neuzeitlichen Völkerrechts, sprach dem Einzelstaat keineswegs absolute Souveränität zu. Vielmehr ging er, gerade auch in der Legitimierung zwischenstaatlicher bewaffneter Gewalt, von einer Rechtsgemeinschaft aller Staaten aus[5]. Sie gilt es heute zu stärken und zu einer Konföderation der Staaten zu entwickeln, die sich verpflichten, nicht nur Aggression zu bekämpfen, sondern auch schwere Verletzungen von Menschenrechten, Völkermord und Massenvertreibungen.

Der föderative Gedanke entspricht dem Prinzip der Subsidiarität. Dieses Prinzip legt ebenso wie realpolitische Erwägungen den Gedanken nahe, die Weltautorität auf Zwischenstufen zu errichten, also als Föderation von Föderationen. Friedenssicherung und Wahrnehmung eines Interventionsrechts im Rahmen der vertraglich umfassenden Staatengemeinschaft können so auch Aufgabe regionaler Staatenbünde und Sicherheitssysteme sein. Ansätze dazu gibt es sowohl in der UN-Charta (Art. 52/53) als auch in der Praxis. Die Formulierungen in der Charta sind so gehalten, daß die entsprechenden Maßnahmen als Maßnahmen der Staatengemeinschaft erkennbar sein müssen. Die Praxis zeigt allerdings, wie leicht das Einzelinteresse von Staaten oder Staatengruppen die Oberhand gewinnen kann über das Allgemeininteresse.

2. Die rechte Absicht

Ein zweites Kriterium für den gerechtfertigten Krieg ist die rechte Absicht der kriegführenden Autorität. Sie soll auf die Sicherung oder Wiederherstellung von Recht und Frieden zielen, nicht etwa auf eigensüchtige politische Ziele. Das war gewiß idealistisch gedacht, und die jahrhundertelange kriegerische Praxis sprach dem Hohn. Aber für die Lösung der gegenwärtigen internationalen Probleme wird dieses Kriterium unentbehrlich, und es muß wirksamer werden als die alte Machtpolitik. Nur darf man seine Beachtung nicht vom bloßen guten Willen der politischen Akteure erwarten. Vielmehr muß das Beziehungsgeflecht der Staaten sie institutionell und strukturell möglich machen und nahelegen; erzwingen wäre hier freilich schon wiederum zuviel gesagt.

Nun gibt es das Spannungsverhältnis zwischen Interessen und Gemeinwohl generell, auch innerstaatlich. Das Gemeinwohlverständnis der katholischen Soziallehre stellt die Sonderinteressen keineswegs unter prinzipiellen Verdacht. Die Gemeinwohlordnung soll vielmehr die geregelte Wahrnehmung der vielen Interessen in freier Interaktion ermöglichen. Eine gute Ordnung zeichnet sich dadurch aus, daß sie Interessenwahrnehmung und Gemeinwohlerfordernisse soweit wie möglich in Übereinstimmung bringt. Dieser Gedanke muß auch auf die internationale Friedensordnung angewandt werden.

Eine Weltautorität wird, wie gezeigt, immer nur aus Kooperation und Vereinbarung einer Vielheit von Staaten zu gewinnen sein. Deshalb hängen gemeinsame, internationale Friedenssicherung und die Bekämpfung von Konfliktursachen davon ab, ob und wieweit das dazu Notwendige zugleich mit den Interessen der Staaten vereinbar ist, ohne die es eine wirksame Staatengemeinschaft nicht gibt. So richtig es im Prinzip ist, die Gleichheit aller Staaten als Völkerrechtssubjekte zu betonen, so illusionär wäre es, in den internationalen Institutionen dem unterschiedlichen Gewicht der Staaten und dem Machtgefälle zwischen ihnen nicht Rechnung tragen zu wollen. Man kann gegen das Vetorecht der ständigen Mitglieder des Sicherheitsrats polemisieren, aber ohne die führenden Siegermächte des Zweiten Weltkriegs wären die Vereinten Nationen nicht zu gründen gewesen. Kein Staat wird ohne eine gewisse Rückversicherung bereit sein, die Verfügung über Teile seiner ökonomischen, finanziellen oder militärischen Mittel einem Mehrheitsbeschluß anderer Staaten zu überlassen. Deshalb muß die Gemeinsamkeit von Interessen in mühsamen Meinungsbildungs- und Verhandlungsprozessen immer wieder gesucht werden. Für diese Prozesse brauchen wir Institutionen, die als Foren internationaler öffentlicher Meinung und als Kooperationsorgane ein gewisses Eigengewicht gewinnen und die Absichten der Akteure gegenseitig transparenter machen.

Diese Prozesse müssen wenigstens dazu führen, daß das einzelstaatliche Interesse als wohlverstandenes sich in die Zielperspektive der international zu stärken-

den Friedensordnung einfügt. Das erfordert die Bereitschaft der Staaten, zumal der mächtigeren, nachhaltig an der präventiven Bekämpfung von Konfliktursachen mitzuwirken. Eine gegebenenfalls zu rechtfertigende Intervention muß ebenfalls dieser Absicht folgen; das heißt aber, sie muß über die äußerliche Befriedung hinaus geeignet sein, Wege zur nachhaltigen Bekämpfung der Notstände zu eröffnen, die zum Konflikt geführt haben. Die rechte Absicht der alten Bellum-justum-Lehre gewinnt heute einen positiven Sinn nur, wenn man sie im Kontext eines Konzepts von Friedensförderung interpretiert. Konnte man unter vorneuzeitlichen Bedingungen in statischen Kategorien einer wiederherzustellenden verletzten Ordnung denken, so müssen wir heute Friedenssicherung als ein Moment begreifen im dynamischen Prozeß der Suche und Entwicklung von Frieden, dessen strukturelle Bedingungen und Ordnungselemente erst geschaffen werden müssen. Von daher verbietet sich jede Intervention, die lediglich einen inneren Konflikt gewaltsam beilegen und dann das Land seinem Schicksal überlassen wollte.

3. Gerechter und schwerwiegender Grund

Die „justa et gravis causa", der gerechte und schwerwiegende Grund, war von Anfang an das zentrale „objektive" Kriterium zur Rechtfertigung eines Krieges. Es mußte schweres, andauerndes Unrecht vorliegen oder drohen, das anders nicht mehr abzuwehren war. Es ist unstrittig, daß sich auch eine Intervention nur unter dieser Bedingung rechtfertigen läßt. Aber läßt sie sich rechtfertigen? Welche schweren Gründe könnten das sein?

Rechtlich legitimiert ist nach der UN-Charta das Recht der Staatengemeinschaft, einer offenkundigen Aggression entgegenzutreten. Das ist die Ratio der Gründung der UN gewesen und ist sie im Kern bis heute. Um des internationalen Friedens willen muß der Verbund der Staaten den Aggressor in die Schranken weisen können. Freilich ist das eindeutige Prinzip eine Sache, die komplexe politische Realität eine andere. Erst in mühsamen Verhandlungen ist es den UN-Organen gelungen, Aggression zu definieren, und diese Definition ist so kompliziert, daß Auslegungs- und Anwendungsschwierigkeiten unvermeidlich sind. Auch aus der Kriegsursachenforschung wissen wir, wie schwer es ist, die Ursachen- und erst recht die Schuldfrage zufriedenstellend zu beantworten. Selbst wo eindeutig Aggression vorliegt, bedeutet das keineswegs, die anderen hätten nicht auch Fehler gemacht und möglicherweise Schuld, etwa durch Versäumnisse, auf sich geladen. Wo es zum Krieg kommt, hat Politik immer schon versagt. Da alle Politik Kunst der Interaktion angesichts von Interessen- und Wertkonflikten ist, sind Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit immer nur komparativ zu fassen. Das muß auch bei der Frage nach einem Recht auf Intervention beachtet werden und

weist nachdrücklich auf den Vorrang präventiver Bekämpfung von Konfliktursachen hin.

Eben deshalb aber wäre eine internationale Friedensordnung, die nur Aggression verhindern wollte, auf nur einen Pfeiler gegründet. Sie braucht notwendig den zweiten Pfeiler der gemeinsamen Bekämpfung von Konfliktursachen. Sie braucht Wege und Instrumente der Friedensförderung. Die zentralen Problemfelder der Friedensförderung sind die Menschenrechte und die Entwicklung; als drittes tritt mehr und mehr die Umweltproblematik hinzu. Wenn man der Staatengemeinschaft auf diesen Gebieten eine gemeinsame Aufgabe und Verantwortung zuschreibt, dann kann man ihr das Recht nicht prinzipiell absprechen, diesbezüglich im Einzelstaat zu intervenieren, wenn Unrecht oder Gefahren katastrophales Ausmaß annehmen könnten.

Die politsch-rechtliche Begründung eines Interventionsrechts ergibt sich also aus dem unlösbaren Zusammenhang von Friedensförderung und Friedenssicherung. Kriegsverhinderung ist ohne Kriegsursachenbekämpfung nicht nachhaltig möglich. In sozialethischer Sprache läßt sich dieser Tatbestand in der oben schon eingeführten Kategorie des Weltgemeinwohls fassen. Es gibt Aufgaben der Staaten, die um des Wohlergehens aller Völker willen von ihnen gemeinsam wahrgenommen werden müssen. Die katholische Soziallehre kann zur tieferen Begründung darüber hinaus das Prinzip der Solidarität ins Feld führen. Die im gemeinsamen Menschsein gründende Pflicht zu gegenseitiger Hilfe hat zwar sehr unterschiedliche Dichte und Ausdrucksformen; die partikularen Rechtsgemeinschaften grenzen auch Räume unterschiedlicher Verantwortung ab. Dennoch dürfen wir prinzipiell niemanden und keine Menschengruppe aus unserer Solidarität ausschließen. In dieser Hnsicht geht die katholische Soziallehre deutlich über das liberale Prinzip des wohlverstandenen Eigeninteresses hinaus. Die in unserem Rechtssystem gültige Denkfigur der unterlassenen Hilfeleistung muß im Licht der umfassenden Solidarität auch international bedacht werden.

Diese prinzipiellen Aussagen sind allerdings nur schwer so zu konkretisieren, daß sie in bestimmten Situationen angemessen handlungsorientierend wirken können. Menschenrechte gelten als Grundrechte im Verfassungsstaat zwischen dem Bürger und der öffentlichen Gewalt. Völkerrechtssubjekte sind aber nicht die Personen, sondern die Staaten. Menschenrechte völkerrechtlich wirksam zu machen, ist ein schwieriges Unterfangen, bei dem die Vereinten Nationen noch ganz am Anfang stehen. Auch hier wird es Fortschritte nur mit Hilfe kooperativer Institutionen geben. Vorsicht ist zudem geboten angesichts der Verschiedenheit der Kulturen und Menschenrechtsinterpretationen in der gegenwärtigen Welt. Es gibt, berechtigt oder nicht, die Furcht vor einem „Kulturimperialismus" westlicher Staaten, der sich auf Menschenrechte berufen könnte. Andererseits haben sich die Staaten mit der UN-Charta auf die Achtung und Förderung der Menschenrechte verpflichtet, die meisten von ihnen haben die Menschenrechtser-

klärung von 1948 unterschrieben, ein großer Teil auch die beiden Menschenrechtspakte von 1966. Sie sind geltendes Völkerrecht. Von daher sind die Vereinten Nationen verpflichtet, Mittel und Wege zu suchen, den Menschenrechten schrittweise auch durch internationale Vorkehrungen Geltung zu verschaffen.

Dabei muß die direkte Intervention selbstverständlich die Ausnahme und das äußerste Mittel bleiben. Die Causa muß eben nicht nur justa, sondern auch gravis sein. Aber zweifellos sind schwerwiegende Gründe der Völkermord und die massenhafte Vertreibung von Menschen. Zur völkerrechtlichen Begründung läßt sich zudem darauf hinweisen, daß der Völkermord (Genozid) in einer Konvention von 1948 definiert und verurteilt ist[6]. Wir kennen leider auch in unseren Tagen schauerliche Vorgänge dieser Art von einem Ausmaß, welches die Frage nach einem Interventionsrecht der Staatengemeinschaft fast verstummen läßt und nur noch von Pflicht zu reden geneigt macht, verbunden mit der Klage, daß das einzelstaatliche Interesse die Vereinten Nationen daran hindert, diese Pflicht wahrzunehmen.

4. Verhältnismäßigkeit der Mittel und Schonung der Zivilbevölkerung

Diese beiden Kriterien beziehen sich auf den Modus der Kriegführung und ergeben sich aus dem Gebot des rechten Ziels, nämlich dem größeren Übel zu wehren. Die Übel eines Krieges dürfen nicht schwerer wiegen als jene Übel, die durch ihn beseitigt oder verhindert werden sollen. Es ist daher Pflicht der Verantwortlichen, vor dem Einsatz militärischer Macht die menschlichen und materiellen „Kosten" abzuschätzen und während des Einsatzes das Gebot der Verhältnismäßigkeit zu beachten. Als spezielle Forderung ergibt sich daraus die in das Kriegsvölkerrecht eingegangene Norm, zwischen Militär und Zivilbevölkerung, zwischen militärischen und zivilen Objekten zu unterscheiden. Die in einem Krieg unvermeidbaren Leiden der Zivilbevölkerung sollen so gering wie möglich bleiben, keinesfalls dürfen sie unmittelbar gewollt sein und zum Mittel der Kriegführung werden.

Die Entwicklung der Waffentechnik, vor allem aber die Perversion des politisch kalkulierten Krieges zum ideologisch begründeten totalen Vernichtungskampf haben in erschreckendem Ausmaß zur Mißachtung dieser Normen geführt. Eine humanitär begründete militärische Intervention der Staatengemeinschaft bleibt jedoch ethisch nur erträglich, wenn sie sich in den Grenzen der genannten Normen hält. Das ist leicht gesagt, aber schwer zu realisieren.

Jeder Krieg setzt Kräfte frei, die eine Eigendynamik entwickeln und nur schwer unter Kontrolle gehalten werden können. Dazu gehört nicht nur die Neigung von Truppen zu Übergriffen aller Art gegen die Bevölkerung, sondern auch die aus militärischen Gesetzmäßigkeiten verständliche Neigung der Verantwortli-

chen zum Übermaß an Mitteleinsatz. Der Polizist weiß, daß auch das Leben eines verfolgten Verbrechers zu schonen ist, er also nur im äußersten Fall getötet werden darf. Zu den Gesetzmäßigkeiten der Kriegführung gehört dagegen die Absicht, den Gegner zu vernichten, solange er bewaffnet ist. Deshalb wird jede militärische Führung, allein schon, um die eigenen Verluste möglichst gering zu halten, ihre Möglichkeiten an Zerstörungskraft gegen den Gegner optimal einsetzen wollen. Häufig werden dabei die zivilen Opfer und Schäden bedenken- und verantwortungslos in Kauf genommen. Eine „humanitäre" Aktion wird durch solche Handlungsweisen aber ad absurdum geführt.

Hinzu kommt ein zweites Problem. An Bürgerkrieg, Guerilla und Terrorismus wird erkennbar, daß es Formen innerstaatlichen Unfriedens gibt, die weder mit den herkömmlichen militärischen Mitteln der Kriegführung noch mit moderner Waffentechnik zu beseitigen sind. Wo kein funktionierendes staatliches Macht- und Verwaltungszentrum besteht, kann es auch nicht gezielt bekämpft und zur Ordnung gezwungen werden. In solchen Fällen hat eine militärische Intervention nur Sinn als die gleichsam polizeiliche Seite einer umfassenderen, längerfristig angelegten politischen Intervention, die in treuhänderischer Übernahme der Politik und Verwaltung des Landes mit dem Ziel allmählicher Befriedung bestünde. Man kann mit guten Gründen bezweifeln, ob solche Eingriffe angesichts der Vielzahl möglicher Fälle in der gegenwärtigen Welt und angesichts der unabsehbaren Beanspruchung von Mitteln wirksam möglich sind. Kambodscha, Ruanda und Haiti sind gegenwärtige „Versuchsfälle" mit ungewissem Ausgang; in Somalia ist der Versuch gescheitert. Jedenfalls sind solche Eingriffe international politisch nur erträglich unter der Letztverantwortung der Vereinten Nationen und in multinationaler Form, und das Risiko unannehmbarer Eskalation des Waffeneinsatzes muß vermeidbar sein.

Wenn das nicht möglich ist, dann bleibt nur, das betreffende Land und seine Menschen ihrem Schicksal zu überlassen. Allenfalls kann man zurückgreifen auf die inzwischen schon traditionelle Form des Blauhelmeinsatzes, also auf den Versuch, die gewaltsame Konfliktaustragung unmöglich zu machen durch die Anwesenheit von bewaffneten Beobachtern und Vermittlern. Es gibt Beispiele für das Gelingen dieses Versuchs (Zypern), aber auch für das Scheitern (Ruanda vor der gegenwärtigen Katastrophe). Im ehemaligen Jugoslawien wird der Versuch mit Blauhelmen seit nunmehr drei Jahren bis zur Unerträglichkeit erprobt. Es läßt sich sehr wohl die Meinung begründen, hier hätte eine frühzeitige gemeinsame Intervention der westeuropäischen Staaten unter UN-Verantwortung nicht nur massenhafte Gewalttaten verhindern, sondern auch politische Kompromisse vermitteln können. Freilich kommt man in solchen Fragen nie zu absoluter, sondern immer nur zu moralischer Gewißheit. Ein hohes Risiko bleibt. Eben deshalb kann eine Entscheidung unter Umständen auch lauten, ein Land vorerst seinem bitteren Schicksal zu überlassen.

5. Aussicht auf Erfolg

Wir haben damit das Kriterium der Erfolgsaussicht schon in die Erörterung eingeführt. Anwendung von Gewalt ist nur zu rechtfertigen, wenn die begründete Chance besteht, damit das zu bekämpfende Übel zu beseitigen. Die Beispiele Somalia und Bosnien zeigen, wie schwierig es sein kann, in dieser Frage moralische Gewißheit zu erreichen. Deshalb erfreut sich in der friedensethischen Diskussion das Argument zunehmender Beliebtheit, Krieg sei grundsätzlich nicht geeignet, Probleme zu lösen; er schaffe vielmehr nur neue. Dasselbe gelte auch für humanitär begründete militärische Interventionen. Das Argument verblüfft, weil es von evidenter Richtigkeit ist. Es greift aber zu kurz, wenn es sich nicht mit der Gegenfrage auseinandersetzt, ob der Verzicht auf Gegenwehr nicht noch mehr Übel provoziert. Der Zweite Weltkrieg hat viele Probleme geschaffen; dennoch war es unausweichlich geworden, Hitlers NS-Deutschland entgegenzutreten.

Wir müssen das Kriterium der Aussicht auf Erfolg in dem geschichtlichen Kontext verstehen, in dem es entwickelt wurde. Dann erst können wir erörtern, was es heute und für Interventionen bedeutet. Das Kriterium stammt aus einer Zeit, in der man es mit einer überschaubaren Zahl politischer Akteure zu tun hatte, die sich gegenseitig ein hohes Maß an politischer Rationalität im Interessenkalkül zutrauten. Krieg galt als politisch beherrschbares Mittel der Politik. In diesem Kontext konnte man das Kriterium der Erfolgsaussicht auf den militärischen Erfolg beschränken, weil die Akteure bereit und in der Lage waren, aus dem Ausgang des Krieges die politischen Konsequenzen in Form eines Friedensvertrags zu ziehen. Das Kriterium gehört also in die Zeit der „Kabinettskriege" souverän handelnder Fürsten. In der Zeit der Revolutionskriege und der ideologisch begründeten Vernichtungskriege verlor es seinen Sinn, weil sein politischer Kontext nicht mehr gegeben war. Es hätte in neuer Weise über den militärischen Ausgang hinaus politisch verstanden werden müssen als Frage nach der möglichen politischen Neuordnung.

Auch in der Interventionsproblematik muß das Kriterium der Erfolgsaussicht ausdrücklich politisch verstanden werden; politisch im weiten Sinn, nämlich die ökonomischen und sozial-kulturellen Bedingungen friedlicher Zustände mit umfassend. Die Frage muß lauten, ob und welche Chancen bestehen, durch eine Intervention dem betroffenen Land Möglichkeiten zur inneren Befriedung in diesem umfassenderen Sinn zu eröffnen. Eine Militärjunta stürzen, Terroristen festsetzen, Guerilleros in den Busch verdrängen zu können, genügt nicht. Es reicht nicht aus, einen akuten bewaffneten Konflikt von außen zu ersticken und dann das Land bis zum nächsten Mal seinem Schicksal zu überlassen. Hier liegt die eigentliche Problematik von Interventionen in innere labile Verhältnisse. Es müssen Chancen vorhanden sein der Vermittlung und Konsensstiftung zwischen Bür-

gerkriegsparteien, der Akzeptanz einer besseren Ordnung durch die Bevölkerung, des wirtschaftlich-sozialen Aufbaus und der politischen Stabilisierung.

Aussicht auf Erfolg einer humanitären Intervention heißt also nichts Geringeres als die Forderung an die Intervenierenden, daß sie ein begründetes und chancenreiches politisches Konzept haben für das Land, dem man glaubt durch Intervention helfen zu müssen. Fehlt es daran, dann ist die Intervention keine humanitäre; dann ist sie nicht zu rechtfertigen, weil sie über ihre eigenen „Kosten" hinaus die Übel des Landes eher vergrößern als verringern wird. Diese Überlegungen machen deutlich, wieviel wichtiger als im akuten Fall eine militärische Intervention die präventive Bekämpfung der vielen Konfliktursachen ist. Leider ist die heutige Politik der Staaten und Staatengruppen noch zu wenig international, um diesen Erfordernissen gerecht zu werden. Deshalb entstehen immer wieder Situationen, in denen die militärische Intervention das einzige Mittel zu sein scheint, das noch helfen könnte. Trotz der wachsenden Interdependenz der Staaten fehlt es an kontinuierlicher Beobachtung und an gemeinsamer systematischer Bekämpfung der vielen Übel und Nöte, die zu bewaffneten Konflikten führen.

6. Ultima ratio

Das Kriterium der Ultima ratio, die Forderung, Krieg dürfe nur als äußerstes, als letztes Mittel zur Bekämpfung schwerer Übel in Betracht kommen, bestätigt ex negativo unsere obige Aussage, daß Krieg immer Politikversagen heißt: Versagen in der vorausschauenden Bekämpfung von Konfliktursachen und im klugen diplomatischen Krisenmanagement. Für beide Aufgaben braucht die internationale Politik heute neue Instrumente der Kooperation um so dringender, als die Auflösung der weltpolitischen Bipolarität den konventionellen Krieg wieder nähergerückt hat.

Angesichts zunehmender Wahrscheinlichkeit lokaler und regionaler Kriege muß deshalb die Staatengemeinschaft bereit sein, äußerstenfalles mit Waffengewalt zu intervenieren. Wir nehmen damit nichts zurück von den Aussagen über den Vorrang der Friedensförderung durch präventive Politik und über die Notwendigkeit von Erfolgsaussichten für Intervention. Aber wo die Ultima ratio möglicher gewaltsamer Gegenwehr gegen Aggression, gegen Völkermord, gegen Massenvertreibung ganz fehlt oder nicht glaubhaft ist, wirkt das wie eine Einladung an potentielle Gewalttäter. Dort verfehlen dann leicht auch die Anstrengungen der Friedensförderung durch sozio-kulturelle Entwicklung und durch diplomatische Vermittlung zwischen verfeindeten Machthabern und Gruppen ihr Ziel. Wie das staatliche Gewaltmonopol innergesellschaftlich eine in der Regel latente, aber wirksame Bedingung der Möglichkeit friedlicher Konfliktregelung und Kooperation ist, so bedarf internationale Friedenssicherung der glaubhaften Mög-

lichkeit der Staaten, wenigstens den schlimmsten Verstößen gegen Frieden und Menschenrechte äußerstenfalls auch mit Waffengewalt entgegenzutreten.

Es scheint uns deshalb wenig sinnvoll, präventive Konflikursachenbekämpfung und Bereitschaft zu militärisch gestützter humanitärer Intervention gegeneinander auszuspielen. Sicher muß präventive Politik zeitlich und sachlich den Vorrang haben. Ihre Mittel sind zahlreich, wenn die Hauptakteure ihre Anstrengungen zu internationaler Kooperation entschieden verstärken. Deshalb darf auch die öffentliche Diskussion dieser Fragen nicht auf das Ja oder Nein zu militärischer Intervention bzw. zu unserer Beteiligung daran verengt werden. Sie darf sich aber an dieser Frage auch nicht vorbeidrücken, nur weil sie unbequem ist. Die regionalen Staatenverbindungen und die Vereinten Nationen müssen ihre Mittel gemeinsamen Handelns so weiterentwickeltn, daß sie überhaupt erst fähig werden sowohl zu vorsorglicher Bekämpfung der allenthalben sichtbaren Konfliktursachen als auch zur glaubhaften Darstellung der Ultima ratio bewaffneten Eingreifens.

ANMERKUNGEN

[1] Die Texte in: Europa-Archiv, Folge 9 (1993) D 181 ff.
[2] Kontroverse Beitr. dazu in d. letzten Jg. d. Europa-Archivs.
[3] Vgl. epd-Dritte-Welt-Information 10/11 (1993) 4.
[4] Vgl. d. Zit. im Wort d. DBK „Gerechtigkeit schafft Frieden" (Bonn 1983) 52.
[5] H.-G. Justenhoven, Francisco de Vitoria zu Krieg u. Frieden (Köln 1991) 62 ff.
[6] O. Kimminich, Einf. in d. Völkerrecht (München [4]1990) 491 f.

Josef Fuchs SJ

Gott, die Physik und die Moral

Die ersten Worte der Bibel bergen eine unvorstellbare Fülle von Problemen in sich. „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde", oder, um einen anderen Übersetzungsvorschlag (E. Zenger) zu benutzen: „Als den Anfang erschuf Gott Himmel und Erde." Der Moraltheologe fragt: Was hat das mit Moral zu tun?

Schöpfung

Wer Schöpfung sagt, darf sinnvollerweise nicht einmal fragen, was denn „vorher" gewesen sei; denn vor dem Anfang kann es ja kein „vorher" gegeben haben – weder Zeit noch Raum, weder Materie noch geistige Kraft, weder Bewegung noch Ruhe: nichts. Mit dem Anfang ist allerdings auch alles grundgelegt und erschaffen, was sich in der Kraft dieses Anfangs in unausdenkbarer Selbstentfaltung und in unvorstellbaren Zeiträumen – wohl in vielen Milliarden von Jahren und immer noch weiter – entwickeln sollte. Alles das wird allerdings transzendiert von dem, der von all dem Geschaffenen nichts ist, weder die Zeit noch ihr Geist, der aber all das ins Dasein rief, oder vielleicht besser: ins Dasein ruft, und immer noch ruft.

Warum das? Wozu diese Schöpfung? Diese Frage muß die Moral, die die Schöpfung zu „leben" hat, notwendig stellen. Was soll die Schöpfung, was wollte Gott damit eigentlich in seinem zeitlosen und darum momentlosen Dasein, das doch irgendein „Jetzt" einer „göttlichen Zeit" (?) für einen solchen „Entschluß" auszuschließen scheint, also nur ein „ewiges Jetzt" ohne unterscheidbare Momente verstehen läßt? Aber was wissen wir schon von der Wirklichkeit Gottes? Könnte man nicht auch denken, eine ewige Schöpfung würde der momentlosen ewigen Daseinsweise Gottes mehr entsprechen als eine (nicht ewige) Schöpfung eines Anfangs von Zeit und Raum, von Materie und Geist – ohne ein „vorher", also Schöpfung in einem Nicht-Moment von Ewigkeit[1]? Hatte nicht Aristoteles an die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung gedacht, und manche Interpreten meinen, sogar Thomas von Aquin habe als Philosoph sich anfänglich nicht unbedingt von Aristoteles zum Widerspruch herausfordern lassen[2]. Allerdings belehrte die Bibel ihn eines anderen, wie nun auch die heutige Naturwissenschaft uns eines anderen belehren zu müssen meint.

Die moderne Physik hat sich, ebenso wie die Astronomie, mit großer Hingabe

dem Studium der Wirklichkeit und der Herkunft der Erde und des Universums gewidmet. Weitgehend neigt die heutige Naturwissenschaft der Auffassung zu, daß das Universum samt der Erde und dem Menschen nicht ewig sind, sondern sich – vermutlich – einem vor vielen Milliarden Jahren erfolgten immensen „Urknall" verdanken, einem Urknall allerdings, der zwar nicht in einem bestimmten Irgendwo und Irgendwann erfolgte, aber als solcher doch ein Wo und ein Wann begründete. Dieser Urknall wäre der Beginn der nun schon viele Milliarden von Jahren hindurch sich hinziehenden Evolution und Geschichte des heutigen, uns aber kaum schon bekannten Universums (oder – wie einige Physiker hypothesieren – vielleicht sogar mehrerer Universa), darin eingeschlossen (vor wieviel Milliarden Jahren?) auch das Werden unserer Erde und auf dieser Erde irgendwann auch das Werden des personalen Menschen, jenes Wesens also, das vom Zweiten Vatikanum als „in Leib und Seele einer" [3] verstanden wird.

Der Versuch einer Erklärung der angenommenen Wirklichkeit des Urknalls pflegt im allgemeinen auf rein naturwissenschaftlichem Weg zu geschehen. Dabei wird die Frage, ob der Urknall mit dem „Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde" der Bibel zu identifizieren sei, nur gelegentlich bedacht. Tiefer dringt die andere Frage, woher der eventuelle Urknall selbst stammen könne. Und woher nicht nur die aus ihm hervorgehenden naturhaften Notwendigkeiten in der erfolgenden Selbstentwicklung kommen, sondern auch die – wie man weitgehend annimmt – innerhalb dieser naturhaften Notwendigkeiten immerhin auch möglichen vielfachen nicht naturhaft festgelegten, also eher nicht vorausberechenbaren zufälligen Entwicklungen.

Man kennt zwar das Problem, daß aus nichts nichts wird; man behauptet dennoch, daß der Urknall „nichts kostet", das heißt weder eine Wirklichkeit nach der Art der im Urknall vorhandenen Gegebenheiten noch einen äußeren Planer als „Ursache" voraussetzt – außer sich selbst, also völlig sich selbst als Materie und Geist in Raum und Zeit plant und entfaltet. Es ist klar, daß der Anfang (der Bibel) ebenso wie der Urknall (der Physik) eine „Ursache" ihrer selbst als deren „Wirkung" zulassen kann.

Und doch bedarf all dies einer Erklärung. Die Bibel verweist auf eine erklärende Wirklichkeit, die alle unserer Erfahrung und Wissenschaft unmittelbar zugängliche Wirklichkeit transzendiert: Gott. Nach Teilhard de Chardin ist die Schöpfung ein der Dauer der Welt koextensiver Akt Gottes [4]. Immerhin gibt es einzelne Naturwissenschaftler, die sich dieser Problematik vorsichtig zu stellen versuchen, und dies nicht nur im Sinn der Annahme einer Art von „Glauben", wie er (so wird immerhin vielfach zugestanden) selbstverständlich aller menschlichen Reflexion, der philosophischen sowohl wie der naturwissenschaftlichen, spontan irgendwie zugrunde liegt.

Anthropozentrik

Die Frage nach dem Warum oder Wozu einer göttlichen Schöpfung, wie immer man sie auch verstehen mag, bleibt jedenfalls bestehen. Das gilt nicht nur für die Schöpfung als Anfang, sondern auch für die als eigenständige Evolution weitergehende Schöpfung, die stets – auch heute – von Gottes bleibend gegenwärtigem und wirksamem Wollen getragen ist. Das Erste Vatikanische Konzil (1870) hat diesem Problem eine Antwort zu geben versucht, wenn es auch die der heutigen Wissenschaft zu verdankende Kenntnis der geschöpflichen Wirklichkeit (Zeit, Raum, Materie, Leben usw.) und der Weise ihrer autonomen Evolution noch kaum besaß. Die grundlegende Antwort besagt, daß Gott geschaffen hat, um seine göttliche Vollkommenheit durch die Güter, die er den Geschöpfen mitteilt, kundzutun (DS 3002 f.). Schöpfung ist demnach – so pflegt man zu sagen – Werk seiner Liebe, einer Liebe, die vor allem dem Menschen gilt, da dieser auf unserer Erde *der* Beobachter der göttlichen Schöpfung ist und auf den alle Schöpfungswirklichkeit als Mitte und Ziel ausgerichtet erscheint. Dieses anthropozentrische Verständnis der geschaffenen Wirklichkeit ist Gemeingut des christlichen Schöpfungsverständnisses. So ausdrücklich das Zweite Vatikanische Konzil: „Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist."[5] Diese Konzilsaussage bezieht sich allerdings ausschließlich auf die Anthropozentrik unserer Erde. Heutige Wissenschaftler denken aber eher an eine Anthropozentrik des gesamten Universums[6].

Vor einigen Jahren las ich in Washington, D.C. den eben erschienenen ersten Band von „Theology and Christian Ethics" des bekannten amerikanischen protestantischen Ethikers James M. Gustafson[7]. Bei der Lektüre stellte ich, zunächst etwas verwundert, fest, daß Gustafson – immerhin ein christlicher Theologe – offenbar hinsichtlich dieser Anthropozentrik angesichts des immensen Universums Schwierigkeiten hatte. Das ist irgendwie verständlich. Man darf und muß ja fragen dürfen, wem und in welchem Sinn die im Ersten Vatikanum ausgesagte liebevolle Offenbarung der in den Geschöpfen sich manifestierenden Vollkommenheit Gottes in den Milliarden Jahren vor der Existenz der Erde und somit auch des Menschen verstanden werden kann. Ein Problem bleibt aber auch, wie diese Anthropozentrik zu verstehen ist, wenn einmal das Ende des endlichen Menschen oder gar auch der endlichen Erde in einem möglicherweise noch nicht zu seinem Ende gekommenen endlichen Universum sich ereignen sollte. Denn die endliche Zeit kann dann ja ebenso weitergehen, wie sie in den Milliarden von Jahren vor dem Werden der Erde und des Menschen war und damals die Entwicklung vorantrieb. Die Idee, daß Gott selbst der einzige Beobachter sein könne, wird zwar im zitierten Buch von P. Davies aufgegriffen, aber doch nicht sehr ernst genommen. Vom Ersten Vatikanum ist sie implizit verworfen, insofern

die Idee einer Schöpfung zwecks Mehrung der eigenen Glückseligkeit des Schöpfers ausdrücklich ausgeschlossen wird.

Und die Moral

Die vorausgehenden Überlegungen über Gott und Physik in Hinsicht auf Schöpfung und geschöpfliche Anthropozentrik sollten der Einsicht in einige moraltheologische Probleme dienen.

Die erste und grundlegende Reaktion des Menschen und seiner Moral auf die Schöpfung kann nur die Bejahung und Annahme des göttlichen Schöpferwillens selbst sein müssen: „Es sei!" Und in dem Grad, in dem die Schöpfung selbst in die Hand des Menschen als Teil ihrer selbst gelegt ist, hat sie auch nur sich selbst als „Anweisung" für das „Handeln" des Menschen gegeben, das heißt ohne eine zusätzliche Angabe über die Weise, wie der Mensch sie be-„handeln" soll, mit anderen Worten, wie er sein „es sei" in konkretes Verhalten und Handeln umzusetzen hat, daß er sie also in dem, was in ihr angelegt ist, nicht hindere, sondern sie darin fördere, also nicht nur ihr Schützer und Bewahrer, sondern auch ihr „Mitverantwortlicher", ihr „Mitschöpfer" sei. Dazu muß er allerdings sich selbst und die Schöpfung, die ihm unterstellt ist, zu begreifen versuchen.

Der Mensch konnte, seit er auf dieser Erde erschienen ist, gar nicht anders, als in sehr langsamer Erfahrung und schließlich auch in reflektierter Erfahrung herauszufinden versuchen, wer er selbst als Teil der Schöpfung ist, was darum in seinem Verhalten und Tun vernünftigerweise „geht" und was nicht; und was die Wirklichkeit um ihn herum, die rein materielle und die lebende, das heißt seine „Selbstextension" über sich selbst hinaus, für ihn bedeutet. Den Beginn von menschlicher Kultur wie auch eine entfaltete Kultur wird er so über viele Einsichten und auch über viel Irrtum gewinnen. Das Ergebnis des primitiven und auch des fortgeschrittenen Suchens wird in gemeinsamem Bemühen mit anderen „Mitverantwortlichen" sich einstellen, wird aber auch aufgrund verschiedenartiger Erfahrungen und Entscheidungen zu voneinander sich unterscheidenden Kulturen führen.

Eine andere Frage ist, ob oder ab wann der Mensch in seiner langen Geschichte begonnen hat, seine kulturellen Erkenntnisse auch als sittliche, also ihn als personalen Menschen fordernde und unbedingt verpflichtende Einsichten zu verstehen. Eine noch tiefer greifende Frage ist die, ob und ob er immer seine kulturell-sittlichen Erkenntnisse auch als in Beziehung zu einem personalen und absoluten Schöpfergott irgendwie zu verstehen imstande gewesen ist. Interessant ist, daß der Verfasser von Genesis 4, 26 in sein Werk eintragen zu sollen glaubte, daß man zur Zeit des Enos, des Sohnes des Seth (eines Sohnes Adams), „anfing, den Namen des Herrn anzurufen", daß man es also nicht immer schon getan hatte, sondern es von da an tat, nun allerdings auch als gemeinsamen und öffentlichen Kult.

Eine ausgeführte inhaltliche Moral liefert die Schöpfung also nicht: keine Einzelforderungen und -gebote bzw. Verbote – wobei der Mensch sich selbst als „in Leib und Seele einer" als das entscheidende Element in der Schöpfung versteht und gefordert weiß. Über ihn kann dann allerdings auch die gesamte Schöpfung irgendwie zum „sittlichen" Sprechen kommen. Der Mensch als „in Leib und Seele einer" (also als personaler) und die nichtpersonale Schöpfung ermöglichen es demnach – gleichsam in einem Dialog, wenn auch in je verschiedenen Funktionen –, gemeinsam eine Moral des Menschen inmitten der Gesamtschöpfung zu entwerfen und zu erkennen. Die Schöpfung spricht die ihr entsprechende Moral durch den personalen Menschen aus, der sie zu interpretieren und zu verstehen versucht. Der personale Mensch findet in der Schöpfung seine Moral, indem er aufgrund seiner Anlage als der Geist des „in Leib und Seele einer" die Schöpfung, die ja ihrerseits sich selbst offenhält und verstehen läßt, und sich selbst als ihre Mitte begreifend, irgendwie vertretbar sittlich zu beurteilen vermag. So sucht der Mensch den Schöpferwillen Gottes zu ergründen; es ist das, was man, wenn richtig ergründet, gemeinhin als sittliches Naturgesetz zu bezeichnen pflegt und es daher oft auch als „Gottes Gebot" ausgibt.

Offensichtlich soll der Mensch der Schöpfung ihre Geheimnisse entreißen, um sie so mehr und mehr bewundern und ihren Schöpfer durch einen vertretbaren Umgang mit ihr ehren zu können. So will es das anthropozentrische Verständnis der Schöpfung; denn diese ist dem Menschen anvertraut, ihm übergeben als Möglichkeit und als Aufgabe; also nicht als sakrale und unberührbare „göttliche" Wirklichkeit, sondern als vom Schöpfer in seine Hände gegebene „menschliche" Wirklichkeit. Letztlich eine Wirklichkeit, die dem Menschen etwas über den Schöpfer wie auch über sein eigenes Verhältnis zu ihm in der geschöpflichen Welt zu manifestieren vermag.

Inhalt der geschaffenen menschlichen Möglichkeit und Aufgabe ist zweifellos zunächst die Kenntnisnahme der geschaffenen Wirklichkeit, und dies sowohl im menschlichen Alltag wie auch in der fortschreitend möglich werdenden wissenschaftlichen Erforschung. Dazu gehört zweifellos die philosophische und theologische Reflexion zum Zweck des Selbstverständnisses und zum Verständnis von Sittlichkeit und Religion. Im wissenschaftlichen Bereich gehört das ernstliche Forschen und die ernstliche Diskussion verschiedener Konzeptionen zur berechtigten und geforderten Aufgabe der geschöpflichen Menschheit, ohne Angst vor der immer schon bewußten Gefahr des Irrtums und vor der praktischen Unmöglichkeit, einen umfassenden Pluralismus in Theorie und Praxis und die dadurch bedingten Unsicherheiten und gegensätzlichen Verständnisweisen von einzelnen, von Gruppen und von ganzen Gesellschaften vermeiden zu können. Die so angedeuteten Schwierigkeiten sind im Wesen der göttlichen Schöpfung, die wir tatsächlich sind, grundgelegt.

Daß die Menschheit der von ihr bewohnten Erde und dem Universum ihre Ge-

heimnisse entreißt, ist nicht nur menschliche Neugier, es ist das Ernstnehmen der Stellung des Menschen in der Schöpfung. Es kostet ihn viel Mühe, die Geheimnisse des Lebens, der Biologie, der Genetik, die Geheimnisse der Evolution sowohl seiner selbst wie auch der Erde mit all ihrer Vielfalt und des unermeßlichen Universums zu entziffern. Er wird dabei manches Risiko für sich, für andere Menschen und für die Zukunft der Menschheit eingehen, das Risiko des eigenen Lebens, das Risiko der gleichsam „verschwenderischen" Verausgabung von Gütern und Reichtum, die ja auch unmittelbarer zur Behebung naheliegender menschlicher Nöte Verwendung finden könnten, das Risiko versuchsweise kalkulierter Verursachung möglichen und doch nicht mit Sicherheit voraussehbaren Schadens usw. Ohne ein verantwortlich kalkuliertes und damit vertretbares Risiko einzugehen, ist die Aufgabe, sich mitverantwortlich und mitschöpferisch der Schöpfung anzunehmen, nicht lösbar.

Ein anderes ethisches Problem, das mit dem Problem des Kalküls zusammenhängen mag, hat die Menschheit nicht selten bedrängt: In welchem Grad ist der Mensch überhaupt zuständig für sein forschendes und versuchendes Eingreifen in die Schöpfung? Vor nicht vielen Jahren bezogen einige bekannte Moraltheologen dezidiert Stellung gegen die Transplantation eines Doppelorgans von einem lebenden menschlichen Organismus in den eines anderen Menschen. Grund: Das betreffende Organ gehöre in unserer Schöpfung zu diesem und nicht zu einem anderen Organismus. Man erinnert sich auch, daß man zur Zeit der ersten Versuche einer Überwindung unserer Schnelligkeitsbegrenzung von einem unberechtigten Eingriff des Menschen in die Naturgesetze der Schöpfung protestieren zu müssen glaubte. Was sollte man daraufhin heute sagen zum Versuch, sich einen Weg zum Mond zu bahnen, sich zu Forschungs- und Versuchszwecken in den Weltraum zu wagen, sich der Erforschung der Welt der Gene zu widmen? Offensichtlich ergeben sich die erwähnten Probleme auf dem irrigen Hintergrund der Idee einer festgefügten Schöpfungsordnung, an die der Mensch sich nicht heranwagen dürfe. Das anthropozentrische Verständnis der Schöpfung fordert dagegen ausschließlich, daß die Menschheit sich nur in ein Wagnis hineinstürze, wenn sie entsprechend wichtige Gründe hat, es in vernünftiger Weise kalkulieren und meistern zu können. Niemand leugnet, daß das allerdings in nicht wenigen Fällen äußerst schwer sein kann.

Die möglich gewordene Erforschung der Wirklichkeit des Menschen, der Erde und des Universums führen den Menschen selbstverständlich zum Versuch, sie nutzbar zu machen. Grundsätzlich steht solcher Verwirklichung nichts entgegen. Jedoch gilt auch das warnende Wort, daß nicht alles, was geht, auch menschlich vertretbar und demnach sittlich berechtigt ist. Die daraus entstehende Schwierigkeit ist die, daß die Gegebenheit der Schöpfung selbst keine Verbotstafeln aufstellt. Der mitschöpferische und mitverantwortliche Mensch muß für sich selbst Verbotstafeln „herausfinden" und aufstellen. Er hat die Schöpfung forschend zu

befragen, was sie sei, wie sie wirke, was aufgrund bestimmter Handlungsweisen sich ergeben werde. Sein daraufhin ordnender und vernünftig wertener Geist wird zu ergründen versuchen, welche menschlichen Eingriffe und Verhaltensweisen demnach menschlich vertretbar sind, welche nicht.

Ein bekanntes Schulbeispiel, das auch heute immer wieder herangezogen wird, ist die Falschaussage, irrtümlich auch ohne Unterscheidung Lüge genannt. Der verantwortlich wertende und urteilende Mensch wird von der geschöpflichen Gegebenheit her lernen, daß eine die kommunikativ zusammenlebende Gesellschaft störende Falschaussage menschlich offensichtlich ein Unwert ist (sie – und nur sie – wird Lüge genannt), daß dagegen eine ein wichtiges Geheimnis wahrende Falschaussage unter Umständen eine höchst positive Funktion in der Gesellschaft ausübt, also durchaus vertretbar und berechtigt sein kann und darum eigentlich nicht mit dem sittlich negativ wertenden Wort Lüge belegt werden sollte.

Ein anderes Beispiel: Man glaubt der Schöpfung entnehmen zu können, daß der eheliche Akt *gleichzeitig* ein liebender und ein zeugender Gestus sein sollte. Das ist zweifellos seine ideale Weise. Aber die Schöpfung ist nicht in allem ideal, sondern gelegentlich auch defizient realisiert. Im alltäglichen Leben weiß man, daß man da, wo die gegebene geschöpfliche Wirklichkeit eine ideale Verwirklichung nicht erreichbar macht, durch ein nicht ideales, aber immerhin bestmögliches Verhalten die – gelegentlich auch defiziente – Schöpfung verwirklichen darf und unter Umständen muß. Wenn aufgrund eines vorhandenen Defekts der liebende und zeugende Gestus des ehelichen Akts nicht zu seiner Fülle und zur vollen Auswirkung seiner Aussagekraft kommen kann, das aber durch eine ärztliche, den Defekt überwindende Intervention in zweifellos nichtidealer Weise, aber doch auf bestmöglichem Weg erreicht werden kann, dann scheint mir die Schöpfung Gottes einen solchen Dialog zwischen ihrer defizienten Gegebenheit und dem mitschöpferischen Menschen nur gutheißen zu können.

Die Beispiele notwendig werdenden nur bestmöglichen Vorgehens ließen sich beliebig vermehren – im Bereich der Politik, der Wirtschaft, der Technik, der Medizin, der Gynäkologie, der Physik, der Gene usw. Sittliche, rechtliche, soziale Ordnungen sind Werke des menschlichen Geistes (Thomas von Aquin: „ordo rationis") in seinem Dialog mit der tatsächlich gegebenen Wirklichkeit.

Nicht selten kommen verschiedene Menschen oder auch ganze Gesellschaften zu widersprüchlichen kulturellen Beurteilungen, ohne an der sittlichen Richtigkeit der jeweiligen Beurteilung zweifeln zu können. Man kann sicherlich nicht eine bestimmte, für richtig erachtete Kultur zum zwingenden Maß für andere geschichtlich gewordene und wertend angenommene Kulturen machen. Jedoch können die in bestimmten Lebensbereichen – zum Beispiel in der Medizin – Tätigen zu gemeinsamen und allgemein als verbindlich erachteten „Ordnungen" finden und diese auch kodifizieren. Die Sorge für geschuldeten Respekt vor der

Menschenwürde, vor den Menschenrechten, vor dem Umgang mit Menschenleben in bestimmten Situationen, vor dem verantwortlichen Umgang mit heute möglich werdendem Verhalten im Bereich menschlicher Gene usw. können menschliche Gesellschaften und sogar die Staaten veranlassen, gesetzgeberisch für vertretbar erachtetes „mitschöpferisches" menschliches Handeln tätig zu werden.

Der Mensch unserer Schöpfung hat die Möglichkeit, an eine ihm innerhalb der bestehenden Schöpfung gewordene göttliche Offenbarung zu glauben, zum Beispiel an die christliche. Die Offenbarung enthält Aussagen über Gott und den Menschen in seiner geschöpflichen und überdies erlösten Welt. Der Gläubige vermag von der Offenbarung her zu einem vertieften Verständnis seiner Situation als (auch defiziente) Schöpfung und als (auch sündiger) Mensch zu kommen. Das kann ihm helfen, sein Selbstverständnis und seine Wertungen (z. B. Menschenwürde und Menschenrechte, Menschenleben und menschliche Vergesellschaftungen) vertiefend zu nuancieren[8] und dabei gleichzeitig zu größerer Sicherheit in seinen sittlichen Urteilen zu gelangen[9].

Insofern der Offenbarungsglaube innerhalb der menschlichen Gesellschaft von vielen partizipiert wird, gibt es auch den religiösen Zusammenschluß Kirche. Als kirchliche Glaubensgemeinschaft und gleichzeitig als hierarchische Struktur wird sie zum Verständnis der Schöpfung und deren ihr entsprechenden Verwirklichung im Bereich ihrer Kompetenz einen ihr eigenen Einfluß ausüben. Es läßt sich nicht übersehen, und die Geschichte beweist es, daß die Gefahr und auch die (vermutlich weitgehend aus – wenigstens vermeintlichem – Verantwortungsbewußtsein stammende) Neigung besteht, die durch die Offenbarung garantierte, aber begrenzte Kompetenz (zum „Heil" der Menschen[10]) nicht immer als so begrenzt zu beachten. Außerhalb dieser Grenzen ist der Beistand des Heiligen Geistes nicht zugesagt, innerhalb ihrer Kompetenz ist er aber der ganzen Kirche, wenn auch ihrer Leitung in bevorzugter Weise, garantiert. Innerhalb dieser Grenzen muß der Mensch (also der Christ) als „Mitverwalter" und „Mitschöpfer" der Schöpfung verantwortungsbewußt (und nicht bloß als gleichsam nichtverantwortlicher Mitläufer) seinen Weg suchen und finden.

Es läßt sich keineswegs ausschließen, daß der jedem Christen verliehene Gottesgeist ihn auch zu einer erleuchteten Erkenntnis führen kann, die der richtigen Interpretation und Wertung geschöpflicher Wirklichkeiten und entsprechender Verhaltensweisen besser zu entsprechen scheint als eine offiziell ergangene Erklärung. Wenn Jesus selbst „die alttestamentliche Gottesoffenbarung vielfach abändern, ergänzen und entscheidend korrigieren" konnte, so muß das nicht notwendig als autoritativer Eingriff Jesu als des uns gesandten Überbringers „Gottes letzter Weisung" verstanden werden[11]. Könnte es sich nicht auch um eine zur Zeit Jesu sachlich begründete bessere Interpretation der schon vorliegenden alttestamentlichen Beurteilung der gegebenen Wirklichkeit handeln?

Wenn Christen in der Kirche ähnlich wie Jesus gelegentlich eine „abändernde,

ergänzende und entscheidend korrigierende" Aussage hinsichtlich einzelner offizieller sittlich bedeutsamer Interpretationen der geschöpflichen Wirklichkeit einbringen, würden sie damit nicht unter Umständen helfen, ein der Schöpfung gemäßes Ethos und eine entsprechende Schöpfungsethik zu erkennen bzw. zu entwerfen? Soweit es dabei offensichtlich auch um den Bereich der heute so genannten Tugend der Epikie geht, ist zu beachten, daß es dieser Tugend ja nicht primär um die Verneinung schon bestehender Ordnungen oder um eine „gekonnte" Herausfindung von möglichen Ausnahmen hinsichtlich vorliegender Ordnungen geht, sondern um die Findung einer der geschöpflichen Wirklichkeit heute besser und wahrheitsgemäßer entsprechender Nuancierung von sittlichen Anweisungen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. U. Lüke, „Im Anfang schuf Gott", in dieser Zs. 212 (1994) 477–488.
[2] S. th. I 46, I. [3] GS 12.
[4] Zit. v. H. de Lubac, Il pensiero religioso di Teilhard de Chardin (Brescia 1965) 12.
[5] GS 14.
[6] Vgl. P. Davies, Gott u. d. moderne Physik (München [5]1986); H. v. Ditfurth, Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwiss., Religion u. d. Zukunft d. Menschen (Hamburg 1981). Als Einf. in d. wiss. Konzeption dieser Werke W. Hawking, Eine kurze Gesch. d. Zeit. Die Suche nach d. Urkraft d. Universums (Reinbek 1988); ders., Einsteins Traum. Expedition an d. Grenzen d. Raumzeit (ebd. 1994).
[7] Philadelphia 1974.
[8] Während ich dies schreibe, kommt mir der Beitr. v. M. Rhonheimer, Über die Existenz einer spezifisch chr. Moral d. Humanum, in: IKaZ 23 (1994) 360–372, zu Gesicht. Da sich Rhonheimer offensichtlich primär auf mich bezieht, sollte ich hier ein Wort dazu sagen. Vermutlich will meine oben gebrauchte Formulierung „nuancieren" die Idee Rhonheimers irgendwie zum Ausdruck bringen. Die Vernunft des Glaubenden und des Nichtglaubenden sind die gleiche Vernunft, aber „in verschiedenen kognitiven Kontexten" (368). Bedeutet das eine „verschiedene Einsicht in das Humanum" (367)? Wenn nach Rhonheimer Fragen der Sexual- oder Geschäftsmoral keine „Sachprobleme" sind, für die nun Ethiker oder Moraltheol. „Lösungen" erarbeiten müssen, daß vielmehr „Tugenden gefordert" sind (371), dann wird verständlich, daß die sog. „Glaubensethik" bislang noch nicht imstande gewesen ist, eine chr. materiale Ethik vorzulegen.
[9] Der der These Rhonheimers irgendwie nahestehende Beitr. v. H.-G. Gruber, Autonome Moral oder Moral d. Autonomie. Zur Diskussion um d. Proprium einer theol. Ethik, in dieser Zs. 211 (1993) 691–699, hat mich zunächst beeindruckt, scheint mir aber dennoch die gegenteilige Stellungnahme des Schweizer Antipoden H. Hirschi, Moralbegründung u. chr. Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit A. Auers moraltheol. Konzept (Freiburg i. Ue. 1992) kaum zu entkräften. Dem gleichen Problem steht auch nahe die kürzlich erschienene, an der Philos. Hochschule SJ München unter d. Leitung v. W. Kerber erstellte Diss. v. J. Sun Hsiao-Chi, Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Theologie u. Deontologie in d. Moralbegründung unter bes. Berücksichtigung v. J. Fuchs u. R. Spaemann.
[10] DV 11.
[11] Zitate in: Worte d. Herrn. Jesu Botschaft v. Königtum Gottes. Auf Grund d. synopt. Überl. zus.gest. v. H. Schürmann (Leipzig [5]1994). Die von mir angedeutete evtl. Möglichkeit einer Textinterpretation, die sich von der Schürmanns unterscheidet, dürfte auch damit zusammenhängen, daß Schürmann rein als Exeget arbeitet, ich aber als Moraltheologe.

UMSCHAU

Ignatius von Loyola und Mary Ward

Über Glaube und Kirche sei eine „winterliche Zeit" hereingebrochen, hatte Karl Rahner schon vor mehr als einem Jahrzehnt angemerkt. Von der Krise, die hier diagnostiziert wurde, scheinen auch die Orden betroffen; vielen fehlt der Schwung, den ihre Stifter ihnen einmal gaben. Neugründungen, in früheren Jahrhunderten stets Ausweis lebendigen Glaubens, bleiben aus. Ein wissenschaftliches und zugleich lesbares Buch[1], geschrieben von einer jungen Frau, das die Impulse zweier bedeutender Ordensstifter theologisch interpretiert und in ein neues Licht stellt, ist zwar noch keine Frühlingsschwalbe, die das Ende des Winters ankündigt. Doch die Konfrontation mit den eigenen Ursprüngen, die hier den Jesuiten und den Maria-Ward-Schwestern geboten wird, ist die Voraussetzung für das Erwachen zu neuem Leben.

Der theologische Schlüssel, der sich sehr geeignet erweist, die Dynamik der Lebensgeschichte des Ignatius und der Mary Ward neu zu begreifen, ist der Begriff der Sendung. Es erstaunt zu sehen, wie wenig dieses tief in der biblischen Überlieferung verwurzelte Begriffsinstrument bisher in der Theologie genutzt worden ist. Der Ursprung der Kirche gründet in der Sendung durch Christus, die vom Vater und vom Geist ausgeht. Die hier gestiftete Dynamik hat denn auch die Kirche in „alle Welt" gehen lassen. Seit der frühen Neuzeit aber gewinnt das Subjektbewußtsein, das in jedem Sendungsbewußtsein fundamental enthalten ist, eine neue Gestalt. Ignatius und die ihm geistlich verwandte Mary Ward sind die Repräsentanten eines spirituellen Sendungsbewußtseins, das ganz aus der mit Beginn der Neuzeit veränderten Lebenswelt erwächst, das sich aber zugleich von dem des säkularen neuzeitlichen Subjekts radikal unterscheidet: Bei ihnen führt das Sendungsbewußtsein eben nicht zur Vereinzelung und in deren Kompensation zum Streben nach Herrschaft über den Mitmenschen und die Natur, sondern über die Gemeinschaft eines Ordens in die Gemeinschaft der universalen Kirche.

Überhaupt gehören die Ausführungen, in denen Hallensleben die ignatianische Idee der Sendung in den Kontext des frühneuzeitlichen Denkens stellt und als ein typisch neuzeitliches Phänomen aufweist, zum Anregendsten ihrer Untersuchung. Die oft beschworene Neuzeitlichkeit des ignatianischen Entwurfs erschöpft sich nicht in den ganz unzureichenden Beispielen der Organisation und Pädagogik; viel wichtiger ist der von Ignatius geschaffene Typ der Spiritualität, der den Grund zu einem neuen theologischen Weltbezug und zu einer neuen Weise der Weltfrömmigkeit gelegt hat. Die frühneuzeitliche französische, spanische, mit Blick auf Mary Ward auch die englische Literatur, vor allem aber Descartes' Subjektverständnis zeigen die atmosphärischen Gemeinsamkeiten, lassen aber auch die besondere Eigenart des ignatianischen Sendungs- und Individuumsbewußtseins hervortreten. Welteroberung und Weltverbesserung, charakteristisch für die Neuzeit, gewinnen eine radikal neue Bedeutung. Eine kleine Perle ist hier der Exkurs zu J. Nadals Bemerkungen über die „Curiositas", in bezug und im Unterschied zu der von H. Blumenberg gewonnenen Einsicht, daß es gerade die bedingungslose Legitimierung der theoretischen Neugier gegen äußerlich auferlegte Grenzen war, die die Dynamik der Neuzeit konstituierte.

Im systematischen Zusammenhang, der in die historischen Erörterungen eingefügt ist und so lebendig wird, gehört zum Fruchtbarsten eine in die Tiefe der ignatianischen Spiritualität führende Interpretation der Exerzitien als Vermittlung und „Mittel" der Sendung. Auch hier kann Hallensleben zeigen, wie die ignatianische Sendungsgestalt das Anliegen der Neuzeit ernst nimmt: Die Exerzitien „eröffnen einen Weg gläubigen Selbstvollzugs für das Subjekt, das sich der Macht und Ohnmacht seiner autonomen Freiheit bewußt

geworden ist. Nicht in angstvoller oder apologetischer Abwehr, sondern in mutiger Annahme und Weiterführung wird die Subjektivität der Neuzeit im Vollzug der Sendung in eine neue, freie Relation zu ihrem Urgrund und Ziel in Gott hinein vermittelt. Die Exerzitien bieten in der Sendung ein lebbares Modell erlöster Subjektivität" (334). So fruchtbar die Auswertung gegenwärtiger philosophischer Diskussion (z. B. D. Henrich und E. Tugendhat über die Konstitution des Selbstbewußtseins) für eine weiterführende Interpretation des Wahlvorgangs und seines Kriteriums der Trosterfahrung in den Exerzitien ist, so wohltuend ist hier der Verzicht Hallenslebens auf modisches Psychologisieren.

Die außerordentliche Hochschätzung für Ignatius und sein Werk macht Hallensleben nicht blind für Fehlentwicklungen. Auch die ignatianische Sendungsidee – am getreuesten von J. Nadal aufgenommen – ist in ihrer geschichtlichen Entfaltung von Korruption nicht verschont geblieben. Bellarmins Gottesgedanke, dann die Gnadenlehre von Suarez und Molina markieren bereits in der Frühzeit der Gesellschaft Jesu die Anpassung elementarer ignatianischer Erfahrungen an säkulare Denkmuster. Begriff Ignatius die im Gehorsam entgegengenommene Sendung durch Papst und Obere noch als ein quasisakramentales Geschehen, in dem diese den Willen Gottes repräsentieren, findet spätestens bei Suarez eine „Rationalisierung" des Gehorsams ihren reflektierten Ausdruck. Ist der Abfall vom hohen Ideal der Gründergeneration unvermeidliches Schicksal jedes Ordens? Nicht zu übersehen ist ja, daß jene Abweichung von der ignatianischen Idee aus praktischen Schwierigkeiten erwuchs. Eher angedeutet als direkt gestellt erhebt sich hier die Frage: Ist die Strenge und Größe der Gehorsamsauffassung des Ignatius, eingebettet in seine Theologie der Kirchlichkeit und diese in die der Sendung, heute noch distinktives Merkmal des Ordens? Wie weit hat das Postulat des „kritisch-vernünftigen" und „verantwortungsvollen" Gehorsams sich vom „holocaustum", das im Gehorsam gebracht werde, wie Ignatius es bedenkenlos nannte, entfernt (98)?

Was Hallensleben, eher zurückhaltend, als Fehlentwicklung während der ersten Expansion des Ordens an der Wende zum 17. Jahrhundert, verknüpft mit der jesuitischen Gnadentheologie jener Zeit, kritisiert, könnte dem „Insider" noch mehr für die Entwicklung in den letzten Jahrzehnten gültig erscheinen. „Das konkrete Apostolat konstituierte sich nicht mehr je neu aus der Sendung Jesu Christi, sondern der Glaube wurde Motivationsquelle zur Erfüllung bestimmter apostolischer Werke. Die Sendungsgemeinschaft erschien als Zweckverband zur wirkungsvolleren Organisation des Apostolats." Nach Hallensleben bricht sich in dem hier offenbar werdenden Verlust der ursprünglichen Sendungsgestalt das säkuläre Selbstbewußtsein Bahn: Es spiegelt die Tendenz „zur eigenmächtigen Unterwerfung der Natur, zur Selbstrechtfertigung des arbeitenden Bürgertums" (255). Der Zusammenhang von Gottes Wirken und menschlicher Freiheit wird als „Kausalität nach dem Modell der Mechanik" begriffen (237).

Etwa hundert Jahre nach Ignatius versucht die beeindruckende Mary Ward aus tiefem spirituellem wie theologischem Impuls einen der Gesellschaft Jesu gleichartigen weiblichen Orden zu gründen. Doch muß der Beobachter feststellen, daß ihre Idee, die alle nur verengt pragmatischen Überlegungen weit hinter sich ließ, nicht zum zündenden Funken wurde. „Mary Wards Werk in seiner geschichtlichen Gestalt ist gescheitert" (68). Von Papst Urban VIII. 1628/1631 in der ersten von Mary Ward gestifteten Form aufgehoben, hat das spätere Institutum BMV nie jene universale Bedeutung gewinnen können, die der Gesellschaft Jesu bis heute eigen ist. Die Geschichte der weiblichen Orden ist eine Geschichte zahlloser Behinderungen, gewiß nicht aus Bosheit, sondern weitgehend begründet durch die Lebensbedingungen in der zivilen Gesellschaft – bis der historische Augenblick, der den Gründungsimpuls für die Kirche hätte fruchtbar machen können, versäumt war.

Die Vorteile, die Ignatius als Mann mit politischer Schulung und dann als Priester gegenüber der bürgerlich und kirchlich in vielerlei Abhängigkeiten eingebundenen Frau genoß, um seine Sendung in einem Orden realisieren zu können – vom gewiß unterschiedlichen persönlichen Format einmal abgesehen –, werden mit aller wünschenswerten historischen Präzision dargestellt. Daß dieser Schilderung die anderwärts oft zu be-

obachtende feministische Larmoyanz fehlt, macht sie nur um so beeindruckender.

Dissens stellt sich ein, wo die Funktion des Priestertums in der Gesellschaft Jesu behandelt wird. Hier ergibt sich für Hallensleben aus der Prämisse ihrer Untersuchung, derzufolge die Gestalt der Sendung bei Ignatius und Mary Ward „wesentlich übereinstimmt", mit logischer Notwendigkeit die Schlußfolgerung, daß das Priestertum nicht zur Grundgestalt, „Definition", der Sendung in der Gesellschaft Jesu gehören könne.

Zuzustimmen ist der Beobachtung, daß „bis heute der Stellenwert des Priestertums in der Gesellschaft Jesu umstritten" ist (74), und daß für Ignatius die Entscheidung, Priester zu sein, lebensgeschichtlich relativ spät getroffen wurde. Gleichfalls zuzustimmen ist der Feststellung, daß gerade auch die priesterliche Berufung in der allen Getauften zukommenden Sendung fundiert ist. Diese grundlegende Sendung, Hallensleben bezeichnet sie als noch „unspezifisch", wird im Lauf des Lebens konkretisiert und „erfüllt" sich, ohne daß hier die klassische „Standestheologie" bemüht werden müßte. Wenn es tatsächlich eine wesentliche Gleichartigkeit der Berufung des Jesuiten und der Maria-Ward-Schwester geben sollte – Mary Ward selbst sprach in diesem Zusammenhang von „the same" –, so käme es darauf an, in welcher „Tiefe" des Phänomens das „Wesentliche" „geortet" wird.

Wäre hier aber nicht zu bedenken, daß die von der alle Christen umschließenden Taufsendung durchwirkte Lebensgeschichte eines jeden stets unverwechselbar und unaustauschbar konkret ist? Weshalb sollte das zwischen Orden anders sein? Müßte also nicht jede Form der Wesensbestimmung, mit deren Hilfe Gleichförmigkeit der Sendung zwischen Individuen und Orden festgestellt werden könnte, eine Abstraktion bleiben? Es scheint deshalb doch fraglich, ob die „Brücke zu einer wesentlich gleichartigen Berufung in nicht-priesterlicher, weiblicher Gestalt", die Hallensleben mit der „Klerikalisierung" der Gesellschaft Jesu „abgebrochen" sieht, dadurch wiederhergestellt würde, daß man das Priestertum des Jesuiten als ein nicht zu einer „Definition" gehöriges Accessoire verstünde. Vielleicht hat J. Nadal, dem Hallensleben sonst ein theologisch treffendes Gespür für die Eigenart der ignatianischen Sendung attestiert, dem sie aber hier nicht folgen will, doch tiefer gesehen.

Auch wenn hier eine wichtige Frage offenbleibt, weist Hallenslebens Untersuchung keine Ähnlichkeit mit theologischer Modeliteratur auf. In kenntnisreicher Argumentation wird eine Theologie entfaltet, die sich nicht in historischer Recherche erschöpft und sich nicht mit der kritischen Würdigung der vorliegenden Literatur begnügt. Was sie auszeichnet, ist der eigene theologische Entwurf. „Eine ausgearbeitete Theologie der Sendung verheißt einen Ansatzpunkt für die Theologie des Ordenslebens, die auch im und nach dem II. Vatikanischen Konzil noch fehlt", wie B. Hallensleben mit schöner Bescheidenheit anmerkt. Fast überflüssig zu sagen, daß diese Arbeit über einen wissenschaftlichen Apparat verfügt und allen Anforderungen genügt, die an eine gediegene wissenschaftliche Untersuchung zu stellen sind. Die Theologische Fakultät der Universität Tübingen hat sie 1992 als Habilitationsschrift angenommen. Seit Sommer 1994 hat die Verfasserin den Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Freiburg in der Schweiz inne.

Peter Ehlen SJ

[1] Barbara Hallensleben: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward. Frankfurt. Knecht 1994. 440 S. (Frankfurter Theologische Studien. 46.) Kart.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef Pottmeyer. Hg. v. Wilhelm Geerlings und Max Seckler. Freiburg: Herder 1994. 451 S. Lw. 68,–.

Hermann Josef Pottmeyer, seit 1974 Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum, hat wie kaum ein anderer im deutschen Sprachraum nicht nur die wissenschaftliche Erforschung des Kirchenbilds des Zweiten Vatikanischen Konzils vorangetrieben, sondern auch auf dessen Bedeutung für die heutige Kirche hingewiesen und die immer noch defiziente Umsetzung in die Praxis angemahnt. Deswegen befassen sich auch die 27 Beiträge der Festschrift zu seinem 60. Geburtstag in ihrer großen Mehrzahl mit Themen der Ekklesiologie des Konzils wie, um nur einige Beispiele zu nennen, Volk Gottes (Werner Berg), Communio (Josef Meyer zu Schlochtern), Pluralität (Georg Langemeyer), Heilsnotwendigkeit (Michael Kessler), Synodalität (Giuseppe Alberigo), Synodalisierung (Heribert Heinemann) oder Subsidiarität (Franz Josef Stegmann). Bemerkenswert sind ferner die Aufsätze von Peter Hünermann (deutsche Theologie auf dem Konzil) und von Franz-Xaver Kaufmann (Kirche und Staat im Ausgang der Moderne).

Im Unterschied zu vielen anderen Festschriften ist diese in ihrer Konzentration auf einen Themenbereich und in der Behandlung fast aller relevanten Aspekte ein höchst nützliches Kompendium geworden, das über den derzeitigen Stand der Rezeption und der Diskussion des Kirchenverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils umfassend Auskunft gibt. Den Abschluß bildet der Lebenslauf und die Bibliographie Pottmeyers. Leider fehlen jegliche Register.

W. Seibel SJ

Allegri, Renzo: *Johannes XXIII.* „Papst kann jeder werden. Der beste Beweis bin ich." Ein Lebensbild. München: Neue Stadt 1994. 218 S. Kart. 29,80.

Der italienische Schriftsteller und Journalist Allegri hat nicht die Absicht, aus den Quellen eine auch wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie Johannes' XXIII. zu erarbeiten. Sein Ziel ist bescheidener: Er will diesen in der Tat „außergewöhnlichen, in vieler Hinsicht einzigartigen Papst" (5) durch Erfahrungsberichte von Zeitzeugen wieder lebendig werden lassen. Das Material sammelte er in zahlreichen Interviews und Gesprächen mit Menschen, die Angelo Giuseppe Roncalli kannten, mit ihm oft über längere Zeit zusammenlebten und zusammenarbeiteten. So entstand ein außerordentlich eindrucksvolles Lebensbild, das weniger den Amtsträger als den Menschen Roncalli in seinem Alltag zeigt. Manche Episoden, auf die Allegri bei seinen Recherchen gestoßen ist, waren bisher nicht bekannt. Ob sie alle und auch die vielen Anekdoten, die er erzählt, der historischen Wahrheit entsprechen, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Bekanntlich ist ja das menschliche Gedächtnis sehr unzuverlässig, vor allem wenn es sich über Jahrzehnte hinweg zurückerinnern soll. Rundum glaubwürdig bleibt aber der Gesamteindruck seiner Persönlichkeit, den die Zeugen bewahrt haben. Natürlich hätte der Autor auch andere, kritische Stimmen von Zeitgenossen sammeln können, zum Beispiel bei den Gegnern der vom Zweiten Vatikanischen Konzil und damit letztlich von Johannes XXIII. angestoßenen Reformen. Doch dann wäre dieser Papst nicht so sichtbar geworden, wie ihn die Menschen damals mit wachsender Bewunderung erlebten und wie er auch in die Geschichte eingegangen ist, nämlich als „eine der am meisten geliebten Persönlichkeiten unseres Jahrhunderts" (206).

W. Seibel SJ

Bäumler, Christof – Bangert, Mechthild – Schwab, Ulrich: *Kirche – Clique – Religion.* Fallstudien zur kirchlichen Jugendarbeit in der Großstadt. München: Deutsches Jugendinstitut 1994. 129 S. Kart.

Der Band enthält Fallstudien zur kirchlichen Jugendarbeit (in München) aus dem Oktober 1991 und bringt dann in sozialwissenschaftlicher und theologischer Reflexion einiges Licht in das schwierige Arbeitsfeld Jugend – Großstadt – Kirche. Ein Ergebnis: Wichtig für eine kirchliche Jugendarbeit werden die Wahrnehmungen ihrer Bedingungen: Leben in Räumen, Cliquen als soziale Räume zur Gestaltung von Beziehungen, (erwachsene) hauptberufliche und ehrenamtliche Mitarbeiter. Aus diesen sachlichen und personalen Kategorien läßt sich dann das Profil einer kirchlichen Jugendarbeit entwerfen, die unter vielen Angeboten ihr Angebot macht, das sich durch Begegnung (als „personales Angebot") und in Freiheitserfahrung (als „kirchliches Angebot") auszeichnet. Diese Grundbestimmungen werden dann noch einmal abgewandelt durch die Lebensräume in den unterschiedlich sich darbietenden Stadtteilen (City, Innenstadtrandgebiete, Trabantensiedlungen, ehemalige Landgemeinden, die zu neuen Vorstadtsiedlungen wurden).

Da die drei Fallstudien und die Gruppendiskussionen (leider nur teilweise dokumentiert) so angelegt sind, daß sie erst einmal die Probleme nahe und konturiert in den Blick rücken, kann man Rezepte zur Lösung der Probleme in kirchlicher Jugendarbeit nicht erwarten. Doch scheint die Bestätigung der Arbeitshypothese ermutigend: „In der verstädterten Gesellschaft nimmt die Chance Jugendlicher zu, ihre Religion selbst zu definieren" (111). Daß damit zugleich alle Probleme von Kirchlichkeit bis Konfessionalität ausgesprochen sind, läßt sich nicht übersehen. Die weiteren Anregungen für den Stil der Begegnung, für das Selbstverständnis von Haupt- und Ehrenamtlichen, für die Funktion der Verbände und für die Aufgabe der (evangelischen) Kirche in der großstädtischen Jugendszene können auch für die Jugendarbeit in der katholischen Kirche von Bedeutung sein. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Seit Jahren hat kaum eine römische Maßnahme so heftige Reaktionen ausgelöst wie das Schreiben vom 14. September 1994 über den Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie, und Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien, befassen sich aus der Sicht ihres jeweiligen Fachgebiets mit den Fragen, die dieser Text aufwirft.

Der 50. Jahrestag der Hinrichtung Alfred Delps am 2. Februar 1945 lädt ein, sich auf sein Vermächtnis zu besinnen. Roman Bleistein geht der Frage nach, was Delp mit seiner „Dritten Idee" erreichen wollte und was diese Überlegungen heute bedeuten könnten.

Bürgerkriege, Völkermord und Hungerkatastrophen haben in den letzten Jahren die Vereinten Nationen zu neuen Formen der Intervention veranlaßt. Bernhard Sutor, Professor für christliche Soziallehre an der Katholischen Universität Eichstätt, diskutiert das Recht und den politischen Sinn solcher Eingriffe, die auch die kirchliche Friedensethik herausfordern.

Die Frage nach dem Ursprung der Welt ist nicht nur ein Thema der christlichen Schöpfungslehre, sondern auch der modernen Physik. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, macht darauf aufmerksam, daß sich hier auch eine ganze Reihe moraltheologischer Probleme stellt.

Weltsozialgipfel

Vom 6. bis 12. März 1995 findet in Kopenhagen erstmals ein „Weltgipfel für soziale Entwicklung" statt. Er steht in einer Reihe weltweiter Konferenzen der Vereinten Nationen, nämlich dem Umweltgipfel 1992 in Rio, der Menschenrechtskonferenz 1993 in Wien und der Weltbevölkerungskonferenz 1994 in Kairo; im September 1995 wird die Weltfrauenkonferenz in Beijing folgen. Seine Hauptthemen sind: Armutsbekämpfung, Verringerung der Arbeitslosigkeit durch produktive Beschäftigung und soziale Integration. Wie alle diese Konferenzen wird er eine Erklärung und ein Aktionsprogramm verabschieden. Ein umfangreiches Vorbereitungspapier enthält eine Überfülle von Prinzipien und Zielvorstellungen, die sich weithin mit der kirchlichen Soziallehre decken.

In der Öffentlichkeit hat der Weltsozialgipfel bisher nur wenig Aufmerksamkeit gefunden, wohl auch weil er Themen behandelt, die vermeintlich vor allem Probleme des Südens sind. Auch die westliche Regierungspolitik scheint sich darauf zu beschränken, neue finanzielle Ansprüche abzuwehren, indem sie auch den Entwicklungsländern möglichst wenig abverlangt. Jedenfalls hat bisher keine Staatengruppe nennenswerte Initiativen ergriffen. Umwelt, Menschenrechte und Bevölkerungswachstum sind dagegen vorrangige Anliegen des Nordens und daher auf weit mehr Interesse gestoßen. Überdies findet dieser Gipfel in einer Zeit wirtschaftlicher Globalisierung und Deregulierung statt, was weltweit von einem mehr oder weniger sichtbaren Sozialdarwinismus begleitet ist.

Dies ist freilich ein sehr kurzsichtiger Standpunkt. Zum einen gibt es auch in den Wohlstandsländern wachsende Probleme neuer Armut, hoher struktureller Arbeitslosigkeit und sozialer Ausgrenzung nicht zuletzt von Fremden. Zum anderen hängen die in den genannten Konferenzen verhandelten Probleme eng zusammen und lassen sich ohne soziale Entwicklung nicht lösen. Ohne Armutsminderung ist jede globale Umweltpolitik mit dem Ziel nachhaltiger Entwicklung zum Scheitern verurteilt. Eine Verbesserung der Lebensverhältnisse der Armen, besonders der Frauen, ist mindestens ebenso wichtig wie Familienplanung, um das Bevölkerungswachstum zu verringern. Ebensowenig erschöpfen sich die Menschenrechte in politischen Freiheitsrechten, sondern umfassen auch das Recht auf ausreichende Befriedigung der Grundbedürfnisse. Daher sollte der Norden schon aus Eigeninteresse zum Gelingen des Sozialgipfels beitragen.

Hauptproblem sind aber nicht diese Ziele, die wenig umstritten sind, sondern wirksame Mittel zu ihrer Umsetzung. Insofern ist auch fraglich, ob eine Weltsozialcharta, wie von manchen angestrebt, wirklich etwas brächte. Sie würde dem schon 1966 von der UN-Vollversammlung verabschiedeten „sozialen Menschen-

rechtspakt" über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, der von mehr als 130 Ländern ratifiziert ist, kaum Neues hinzufügen können. Die zur Umsetzung dieses Pakts eingesetzte UN-Kommission führt jedoch bisher ein Schattendasein und wird selbst in anderen Behörden der Vereinten Nationen kaum zur Kenntnis genommen. Notwendig sind darum vor allem effektivere Kontrollmechanismen. Ein Schritt in diese Richtung könnte die Einrichtung eines Berichtssystems nach dem Vorbild anderer UN-Organisationen sein, das alle Vertragsstaaten verpflichtet, regelmäßig über die erzielten Fortschritte bei der Umsetzung des Sozialpakts Rechenschaft zu geben. Ergänzend könnte man ein fakultatives Zusatzprotokoll verabschieden, das die Möglichkeit für kollektive wie individuelle Beschwerden bei der genannten UN-Kommission schafft und regelt.

Ein zweiter wichtiger Punkt der Umsetzung ist die Finanzierung sozialer Programme. Dafür gibt es zahlreiche Vorschläge, angefangen von der Friedensdividende bis hin zu einer Steuer auf internationale Devisengeschäfte für einen Weltsozialfonds. Eine gewisse Aussicht auf Erfolg hat aber gegenwärtig nur die sogenannte 20:20-Formel: Die reichen Länder sollen 20 Prozent ihrer Entwicklungshilfe und die Entwicklungsländer 20 Prozent ihrer Staatsausgaben für soziale Grundversorgung (Gesundheit, Erziehung, Ernährung) aufbringen. Dieser Vorschlag hat manches für sich. Er würde keine neuen Mittel erfordern, sondern durch Umschichtung eine effektivere Verwendung anzielen. Weiter wäre er eine konkrete wechselseitige Verpflichtung aller Länder im Hinblick auf ein wichtiges globales Ziel. Dies könnte eine zumindest symbolische und in diesem Sinn sehr reale Signalwirkung haben.

Alle diese Vorschläge dürfen jedoch nicht dazu führen, vor lauter Bäumen (sozialpolitische Einzelforderungen) den Wald (Ordnungspolitik) zu übersehen. Sozial- und Wirtschaftspolitik lassen sich nicht trennen. Hauptaufgabe des Sozialgipfels muß es daher sein, auf ökonomische und politische Rahmenbedingungen hinzuwirken, die eine sozial wie ökologisch zuträgliche Entwicklung im weltweiten Maßstab fördern. Es geht um die Grundidee dessen, was der Begriff der sozialen Marktwirtschaft meint. Weder nationale Märkte noch der Weltmarkt schaffen aus sich heraus soziale Gerechtigkeit. Er ist darum ein ethisches Gebot, sie ordnungspolitisch auf dieses Ziel hin auszurichten. Für die Industrieländer heißt dies, den Sozialstaat auch längerfristig tragfähig zu erhalten. Die Entwicklungsländer und die Transformationsländer des Ostens müssen ein solches System meist überhaupt erst aufbauen. Ebenso wichtig ist aber, daß die internationalen Ordnungssysteme und Institutionen für den Handel (GATT, Welthandelsorganisation) und die Währungsbeziehungen (IWF) durch eine vergleichbare Weltsozialordnung ergänzt werden. Dies ist nicht ohne die Bereitschaft der reichen Länder, die den Weltmarkt beherrschen, zu mehr struktureller weltweiter Solidarität zu erreichen. Damit würden sie zugleich einen unerläßlichen Beitrag zur Friedenssicherung leisten. *Johannes Müller SJ*

Medard Kehl SJ

Wohin geht die Kirche?

Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland

am rand
am strand
der welt
liegen
große
schöne
bizarre
leere
schneckenhäuser
kölner dome
petersdome
hagiasofias
karolingische
romanische
gotische
byzantinische
19.
20. jahrhundert
schneckenhäuser
daraus das leben
ausgezogen

man sieht
schwarze ströme
touristeninsekten
heraus herein
eilen
wimmeln
in einer unbegreiflichen
hektik
europa
ist zu einem großen
christlichen museum
geworden
europa
zum rand und strand
der welt
mit schönheit aus bronze
marmor
aus sandstein backstein
beton
europa
ein kostbares grab

das grab ist leer
der held erwacht

aber anderswo

Dieses Gedicht von Wilhelm Willms trägt den Titel „Vision". Es ist eine triste Vision! Wird es dazu kommen? Wenn man die Zahlen der täglich in den herrlich restaurierten Frankfurter Dom strömenden Besucher vergleicht mit den (deutschsprachigen) Besuchern der Sonntagsgottesdienste in eben diesem Dom (und ähnlich anderswo), dann könnte man schon dieser Kirchenvision zustimmen: Die Kirche in Europa, in Deutschland – wird sie ein kostbares Grab, aus dem der Geist lebendigen und gemeinsamen Glaubens allmählich zu entweichen droht?

Und doch: tiefer als dieser äußere Eindruck bewegt und trägt mich eine andere Perspektive für die Kirche hierzulande; nicht deswegen, weil ich die Augen zumache vor vielen schmerzlichen Fakten unserer kirchlichen Gegenwart, sondern

weil ich versuche, sie vielleicht etwas weiter aufzumachen, um so in dem „Grab" unserer großen oder kleinen Kirchenmuseen noch etwas anderes geschehen und wachsen zu sehen. Die Verwurzelung in der ignatianischen Exerzitienspiritualität, zumal in ihrem „sentire in ecclesia", ihrer „kirchlichen Gesinnung", und die konkrete Zugehörigkeit zu ganz verschiedenen kirchlichen Lebensräumen (Ordensgemeinschaft, Pfarrei, Kinderheim für Sozialwaisen, geistliche Bewegung der „Arche" von Jean Vanier usw.) nähren in mir eine ziemlich krisenfeste Hoffnung, die in dem genannten „Kirchengrab" etwas vom Schicksal des sterbenden Weizenkorns erahnt und erhofft: Muß nicht vielleicht einiges von der alten Gestalt der Kirche, die wir seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kennen und die uns von unserer Kindheit her vertraut ist, *sterben*, weil es nicht mehr „an der Zeit" ist und die Kirche deswegen für viele durchaus suchende Zeitgenossen (gerade der jüngeren und mittleren Generation) nicht mehr das Zeichen der heilenden Liebe Gottes darstellt? Muß nicht vieles heute an ihr gleichsam soziologisch sterben, damit Neues werden kann, damit Gottes Geist sich in einer Gestalt von Kirche verkörpern kann, die viel sensibler auf die „Zeichen der Zeit" reagiert? Sind wir bereit und fähig, vieles an gewohnter, aber eben doch zeitbedingter Kirchlichkeit sterben zu lassen, loszulassen?

Ich denke zum Beispiel an die über lange Zeit hin selbstverständliche Verknüpfung von Volkszugehörigkeit und relativ aktiver Mitgliedschaft in der katholischen oder evangelischen Kirche. Das Christentum war dabei weithin mehr kulturell abgestützt als durch eigene Überzeugung. Darum halte ich es für denkbar, daß die aktiven Christen nicht nur zu einer Minderheit, sondern auch zu Fremdlingen und Fremdkörpern in einer Kultur werden, die wir selbst mit aufgebaut haben.

Oder: Ist es so selbstverständlich, daß das Gotteshaus, wo wir uns zum Gottesdienst versammeln, nicht viel weiter von unserer Wohnung entfernt ist als das Einkaufszentrum oder die Bushaltestelle? Wahrscheinlich müssen wir von der gewohnten flächendeckenden kirchlichen Versorgung Abschied nehmen und den Lebensstil des „pilgernden Gottesvolks" viel leibhaftiger, eben durch weitere Wege und größere Beweglichkeit einüben.

Oder: Wie viele unkommunikative, zentralistische, klerikale Strukturen gibt es noch bei uns, die die Kirche in einen völlig unnötigen Kontrast zur modernen demokratischen Rechtskultur bringen, und die augenblicklich zum Teil so überzogen werden, daß sie gerade dadurch über kurz oder lang wohl in sich zusammenbrechen werden?

Viele der schmerzlichen Prozesse innerhalb der Kirche und noch mehr im Verhältnis zu unserer Kultur, die sich augenblicklich in einem rasanten Tempo und teilweise auch mit einem großen Befreiungspathos von ihrer christlichen Vergangenheit (sei sie katholisch oder evangelisch geprägt) ablöst, deute ich als „Geburtswehen" einer neuen, weithin noch unbekannten Gestalt von Kirche. Ob

diese einfachhin „besser" sein wird als die jetzige, ist völlig ungewiß. Nur: wir brauchen keineswegs in Panik, Resignation oder Depression angesichts dieser Entwicklung zu verfallen. Wir können sie auch ganz realistisch als *Chance* und *Herausforderung* begreifen. Dazu mögen die folgenden Überlegungen ermutigen. Es geht mir dabei weniger um Kirchenträume und Kirchenvisionen, sondern um möglichst realitätsnahe *Umrisse* einer Gestalt von Kirche, die sich aufgrund bestimmter gegenwärtiger Entwicklungslinien bereits abzuzeichnen beginnen. Wie gehen wir damit um, wie stellen wir uns darauf ein?[1]

Eine Prognose

Der Trend zu „profilierten" Mittelpunktgemeinden und vergleichbaren geistlichen Zentren wird noch erheblich zunehmen.

Auf dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen Mobilität und der damit verbundenen schwindenden kulturellen Abstützung des Gemeindelebens durch die „konfessionellen Milieus", gefördert durch die starke Erlebnisorientierung auch im Bereich des Glaubens („Erlebe dein Leben!") und die dadurch mitbedingte hohe Differenzierung an religiösen Erwartungen und Einstellungen wird sich vermutlich eine Tendenz immer mehr verstärken, der wir weder bloß abwehrend begegnen noch einfachhin begeistert zustimmen können: nämlich die Konzentration des spirituellen und kommunikativen Lebens auf Gemeinden, die von ihrer geographischen Lage, ihrer personellen Ausstattung und ihrer Tradition her ein deutlich geprägtes geistliches und pastorales Profil haben, oder auch auf vergleichbare geistliche Zentren (Klöster und Ordenshäuser, Exerzitien- und Bildungshäuser, neue geistliche Bewegungen, Wallfahrtsorte u. ä.). Kirche wird wohl stärker in *Kristallisationspunkten* leben als in einem flächendeckenden Pfarrei- oder Pfarrverbandsystem. Dieses wird zwar formal-organisatorisch weiter existieren; aber immer weniger Gemeinden werden noch in der Lage sein, außer einer gewissen gottesdienstlichen und pastoralen „Grundversorgung" so etwas wie „Lebensraum" oder Heimat im Glauben für die verschiedensten Gruppen und Generationen von Gläubigen zu sein (was allein schon durch den immer spürbareren Mangel an hauptamtlichen Kräften „vor Ort" sehr erschwert wird).

Die Folge wird sein, daß immer mehr Gläubige, denen der Glaube noch eines gewissen Einsatzes an Zeit, Beweglichkeit und Engagement wert ist, bevorzugt dorthin gehen, wo sie sich nicht als letztes Aufgebot ziemlich verloren vorkommen, sondern wo ihre Suche nach erlebbarer Gemeinschaft und nach einer guten spirituellen Nahrung für Seele und Sinne erfüllt wird. Ich denke da an Gemeinden mit gut besuchten, regelmäßigen Kinder- bzw. Jugendgottesdiensten und sonstigen Angeboten für Familien und ihre Kinder; oder an Gemeinden mit einer anspruchs- und liebevoll gepflegten Erwachsenenliturgie (gerade was Musik, Rol-

lenverteilung, Gebetstexte, Predigt u.a. angeht); oder an Gemeinden, Klöster, geistliche Begegnungsorte mit einer unaggressiven, naturwüchsig gepflegten, kaum problematisierten traditionellen Frömmigkeit; oder an charismatisch geprägte Gemeinden und Gruppen; oder an Gemeinden und Bewegungen mit Optionen für bestimmte künstlerische oder soziale oder politische Bereiche usw. Solche Gemeinden werden noch mehr als bisher Mittel- und Anziehungspunkte weit über die Pfarreigrenzen hinaus sein können.

Daß diese Entwicklung ihre großen *Gefahren* hat, liegt auf der Hand. Ich nenne nur ein paar Stichworte: Förderung der religiösen Anspruchs- und Erlebnismentalität, Steigerung sowohl des Leistungsdrucks für diese Gemeinden oder Gemeinschaften als auch der Konkurrenz unter den Gemeinden, Abhängigkeit von bestimmten aktiven Kerngruppen oder begabten Leitungspersönlichkeiten, Austrocknen vieler „durchschnittlicher" Gemeinden usw. Dennoch meine ich, wir sollten dieser uns faktisch vorgegebenen und von uns kaum aufzuhaltenden Tendenz nicht nur defensiv, sondern auch kreativ begegnen, um angemessen und differenzierter als bisher auf die neue gesellschaftliche Situation des Glaubens zu reagieren.

Die *Chance* dieser Entwicklung könnte zum Beispiel darin liegen, daß die heute vielgepriesene „kooperative" Pastoral und Gemeindeleitung sich nicht nur an innerkirchlichen Gegebenheiten (Personalmangel, Pfarrverbands- und Dekanatsstrukturen u.ä.) orientiert, sondern stärker noch an den außerkirchlichen, eben kulturellen Erfordernissen. Das setzt voraus, daß wir in städtischen wie in ländlichen Regionen noch viel großräumiger und mit weiterem Horizont planen müssen; nämlich unter der Perspektive, ob innerhalb eines bestimmten kulturellen Lebensraums personell und thematisch genügend Schwerpunkte mit den verschiedensten, von uns zu akzeptierenden und zu fördernden geistlich-pastoralen Profilen gesetzt werden. Dadurch könnte Kirche in der Öffentlichkeit wieder mehr erfahren werden als ein Netz von „Glaubenszentren", das den voranschreitenden Versteppungsprozeß auf signifikante Weise unterbricht.

Eine Perspektive

Das Wachsen „kommunikativer Glaubensmilieus" sollte entschiedener gefördert werden.

Neben dieser für eine größere Öffentlichkeit greifbaren Form von Kirche zeichnen sich erfreulicherweise auf der „unteren" Ebene (sei es in ganz „normalen" Gemeinden oder auch unabhängig von ihnen) einige zukunftsträchtige Entwicklungen ab, die es viel bewußter (gerade von den Hauptamtlichen) aufzugreifen und zu begleiten gilt. Sie beziehen sich auf das, was Karl Gabriel unter den „religionsproduktiven" Elementen in unserer postmodernen Kultur versteht und

die sich vor allem in neuen geistlichen Bewegungen (aber keineswegs nur dort!) ausbreiten. Je mehr diese neuen Weisen gemeinsamen Glaubenslebens, die ich mit „kommunikativen Glaubensmilieus" bezeichne, in unsere Gemeinden integriert werden können, um so höher stehen die Chancen, daß solche Gemeinden spirituell und kommunikativ nicht austrocknen, sondern einen (vielleicht unscheinbaren, aber doch lebensfähigen) Gegenakzent gegen den allgemeinen Trend setzen können. Auch die oben genannten „Mittelpunktgemeinden" dürften sich auf längere Sicht vor einem Absinken zu eher oberflächlichen religiösen „Erlebnisräumen" nur dann schützen können, wenn in ihrer Mitte und an ihrer Basis solche kleinen Zellen lebendigen Glaubens wachsen. Ich möchte hier einige wichtige *Kennzeichen* solcher „Glaubensmilieus" aufführen:

Beziehungskirche. Die „Glaubensmilieus" beruhen auf frei und bewußt eingegangenen Beziehungen der einzelnen zueinander, wobei die Grenzen der jeweiligen Ortsgemeinden eher relativiert werden. Klaus Nientiedt hat dafür den treffenden Ausdruck „Beziehungskirche" geprägt[2]; darin klingt einerseits der heute hochgeschätzte Wert einer auf persönlicher Entscheidung beruhenden Gemeinschaft an, andererseits aber auch die ganze Zerbrechlichkeit und Riskantheit einer primär auf Beziehung gegründeten Kirchengestalt. Und doch scheint sie eine angemessene Weise gegenwärtiger und zukünftiger Kirchlichkeit zu sein.

Biographienaher Glaube. Es wird versucht, die persönliche Lebens- und Glaubenssituation der einzelnen, also ihre eigene „Glaubensbiographie" ausdrücklich zur Sprache zu bringen und so mit dem allgemeinen kirchlichen Glauben und Leben zu vermitteln. Dies geschieht vor allem durch das gemeinsame Gespräch über den Glauben und seine Beziehung zum Leben, durch Bibelgespräche, durch persönlich gestaltete Gebete und Gottesdienste, durch gemeinsames Meditieren und Beten, aber auch durch daraus erwachsene Initiativen für die Gemeinde, für Notleidende oder für aktuelle gesellschaftliche Fragen. Es geht eben darum, einen Raum für Glaubenserfahrungen zu eröffnen, in dem nicht religiöser Betrieb, Organisation, Anonymität die Atmosphäre prägen, sondern der Sinn für das „heilige Geheimnis" unserer Wirklichkeit (Karl Rahner), für die Gegenwart dieser unbegreiflichen Liebe auf dem Grund aller Dinge. Die Individualisierung im Glauben kann nur durch ihre Vertiefung zur Personalisierung im Glauben aufgefangen und überwunden werden: eben durch den Aufbau einer personalen Beziehung zu Gott und untereinander. Das wird auch die Hauptaufgabe von Priestern und anderen Hauptamtlichen in der Kirche sein, sofern sie sich wirklich als Seelsorger und Seelsorgerinnen verstehen. Jedenfalls wird gerade das heute mit Recht von ihnen am meisten erwartet.

Neue Milieus. Solche neuen Gemeinschaftsformen integrieren Glauben und Gottesdienst in den Rahmen ganz normaler menschlicher Lebensvollzüge und befreien sie so vom Stigma des exklusiv Feiertäglichen; also zum Beispiel durch eine gemeinsame Sonntagsgestaltung, durch gemeinsame Mahlzeiten, Feste, Rei-

sen, Spiele usw. Dies übernehmen sie (selektiv) vom traditionellen „Milieukatholizismus". Ohne solches Ambiente werden sie sonst leicht esoterisch.

Freundschaft mit den Armen. Diese Gruppen wissen (hoffentlich) um die Gefahr des in sich kreisenden Nischendaseins und öffnen sich darum immer wieder neuen Mitgliedern, neuen Anfragen und Herausforderungen, vor allem von seiten der Armen. Angesichts der hohen Introvertiertheit der westlichen „Erlebnisgesellschaften" gerade gegenüber der Armut im eigenen Land und jenseits ihrer Grenzen sehe ich die entscheidende Herausforderung dieser neuen Sozialformen des Glaubens darin, in welchem Maß sie in ihrer Mitte den „Armen" (in ihren vielfältigsten Erscheinungsformen) Raum geben. Statt der (oft einfach an die Caritas delegierten) Sorge für die Armen geht es dabei vor allem um das Leben mit den Armen, um das Teilen des Lebensraums und der Lebensvollzüge mit Armen.

Bekanntlich stellt die Diakonie in unserer Gesellschaft heute den höchsten Plausibilitätsfaktor für die Akzeptanz von christlichem Glauben und Kirche überhaupt dar. Wo dieser Anknüpfungspunkt auf genuin *christliche* Weise wahrgenommen wird, kommt auch die missionarische Seite der Kirche wieder neu zur Geltung. Ich kann hier nur dankbar auf meine Erfahrungen in einer der Arche-Gemeinschaften von Jean Vanier verweisen, in denen geistig behinderte Erwachsene und weniger Behinderte im Geist des Evangeliums zusammenleben. Jedenfalls kenne ich keinen größeren Segen für die Einheit und Lebendigkeit einer Gemeinde und Gemeinschaft als diese handgreifliche Präsenz Christi in den Armen „mitten unter uns". Solche „sinnenfällige" Rückkehr der Kirche zu ihrem Ursprung in der Verkündigung Jesu weckt vielleicht die ansprechendste Vision einer zukünftigen Gemeinde: Ein Gleichnis der Freundschaft Gottes mit den Armen zu sein.

Eine Provokation

Mit den „treuen Kirchenfernen"[3] sollten wir phantasievoller umgehen.

Bei diesem Vorschlag geht es mir vor allem um eine Perspektive für das Verhältnis zwischen dem ständig wachsenden Sektor der „impliziten" bzw. „diffusen Christlichkeit" (K. Gabriel) einerseits und dem „gemeindeorientierten" Sektor andererseits[4]. Der erstere läßt sich als eine zunehmend massenkulturell geprägte, auf die Familie (besonders die Kinder) zentrierte Religiosität beschreiben; sie greift nur noch bei bestimmten Gelegenheiten (z. B. den „Lebenswenden" oder in Lebenskrisen oder bei einigen volkstümlichen Festen wie Weihnachten, St. Martin, Kirchweihe u. ä.) auf vertraute volkskirchlich-traditionelle Elemente und Rituale zurück, wovon sie sich eine gewisse Stabilisierung des persönlichen und familiären Lebens verspricht. In Angleichung an das Mitgliederverhalten bei anderen gesellschaftlichen Großverbänden (z. B. den Gewerkschaften und Parteien)

wird dies formal als passive oder inaktive Mitgliedschaft in der Kirche verstanden: Man bejaht und unterstützt grundsätzlich die Existenz der Kirche und der Werte, für die sie steht; man hegt hohe Erwartungen an die aktiven Mitglieder, zumal an die Repräsentanten, daß sie den Sinn der Institution Kirche überzeugend darstellen; aber man behält sich das Recht vor, selbst über das Maß der Teilnahme an den kirchlichen Angeboten und der Übernahme kirchlicher Lehren und Normen zu entscheiden. Der Anteil dieser Art von Mitgliedschaft liegt (nach K. Gabriel) in der katholischen Kirche Deutschlands gegenwärtig bei etwa 75 Prozent (in der evangelischen Kirche bei 95 Prozent). Damit scheint sie das Quantum der (in der Kernphysik so genannten) „kritischen Masse" zu erreichen, die eine Kettenreaktion bzw. Sogwirkung auf die etwa 25 Prozent Katholiken (zumal der jüngeren und mittleren Generation) ausübt, die sich mehr oder weniger aktiv und regelmäßig am Gemeindeleben beteiligen.

Es liegt auf der Hand, daß gerade das Verhältnis zwischen diesen beiden genannten Sektoren ein äußerst neuralgischer Punkt der Konfrontation zwischen Kirche und „postmoderner" Kulturreligiosität darstellt, der jedoch für die zukünftige Sozialgestalt der Kirche bei uns von hoher Bedeutung ist. Wie können wir gerade in diesem Punkt eine schleichende „ekklesiologische Paralyse" vermeiden und der Situation offensiver und kreativer begegnen?

Kirche der „konzentrischen Kreise". Zunächst eine theologische Vorüberlegung: Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Kirchenkonstitution (LG 13–16) das Modell der konzentrischen Kreise benutzt, um ein offeneres, dialogisches Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen, Religionen und Weltanschauungen zu begründen. Dieser Ansatz hat inzwischen auch eine große innerkatholische Relevanz erhalten: Wie es nämlich – je nach ausdrücklich gelebtem Glauben – verschiedene Grade der Beziehung und der Zugehörigkeit zum Volk Gottes (im weiteren Sinn) gibt, und nicht nur „drinnen" und „draußen", „Heil" und „Unheil", so kann dies analog durchaus auch für die Kirche im engeren, institutionellen Sinn gelten: eben je nach dem Maß, in dem die grundsätzlich akzeptierte Kirchenmitgliedschaft persönlich aktiviert und die jeweilige Beziehung zur Kirche öffentlich zum Ausdruck gebracht wird; über den existentiellen Glaubens- und Gnadenstand der einzelnen ist damit allein noch nichts ausgesagt[5].

Suche nach dem „segnenden Gott". Wie läßt sich diese Übertragung des Modells der konzentrischen Kreise auf die Glaubenssituation innerhalb der institutionellen Kirche theologisch rechtfertigen? Nun, die Kirche hat von der Mission unter den „Heidenchristen" im 1. Jahrhundert an die allen zugängliche sogenannte natürliche Theologie und damit die auch außerhalb der biblischen Heilsgeschichte gelebte Religiosität der Völker über den *Schöpfungsglauben* in sich integriert. Sie bezeugt also ihren Glauben nicht in bloßer Negation natürlicher Religiosität, sondern auch in Anknüpfung und Weiterführung. Damit hat die Kirche

den Schritt Israels nachvollzogen, in ihrem Credo den „segnenden Gott" der Schöpfung mit dem „rettenden Gott" der Heilsgeschichte zu identifizieren (Claus Westermann). Natürlich war und bleibt der Sinn der Integration jeder natürlichen Religiosität, die vor allem eine Beziehung zum segnenden Gott der Schöpfung sucht, die Menschen hinzuführen zum Glauben an den rettenden Gott des Paschamysteriums, zum Gott, der sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu geoffenbart hat. Aber diese Intention setzt eben doch voraus, daß eine solche natürliche Religiosität in aller Vorläufigkeit ihren legitimen Raum in der Kirche hat. Die grundsätzliche Offenheit gegenüber der heilsgeschichtlichen Perspektive des Glaubens ist entscheidend, auch wenn sie sich nicht zu allen Zeiten in der Lage sieht, diesen Schritt konkret zu vollziehen.

Meines Erachtens sind die meisten unserer Zeitgenossen, die nur in bestimmten herausgehobenen Lebenssituationen den Dienst der Kirche in Anspruch nehmen (sofern dies nicht rein aus Gewohnheit oder auf sozialen und familiären Druck hin geschieht), solche Vertreter einer eher „natürlichen Religiosität": Ohne viel mit dem trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Credo anfangen zu können, ohne es aber auch direkt und dezidiert abzulehnen, möchten sie einfach bei bestimmten Anlässen für sich und besonders für ihre Kinder den Segen Gottes erbitten. So diffus ihr Transzendenzbezug auch sein mag, sie spüren doch immer wieder die Ausgesetztheit und Ungesichertheit ihres Lebens und haben so das Bedürfnis, sich einer religiösen Stabilisierung zu vergewissern, und zwar gerade durch die öffentliche Darstellung ihrer Zugehörigkeit zur Kirche[6]. Daß sie sich überhaupt noch an die christlichen Kirchen wenden und nicht an irgendwelche Sekten oder Geschäftemacher (wie z. B. bei der weiterlaufenden Jugendweihe in den neuen Bundesländern), halte ich theologisch für legitim und sollte als Anknüpfungspunkt der Verkündigung dankbar aufgegriffen werden. Darum plädiere ich entschieden für ein ehrliches Ja zu dieser Gruppe von Gläubigen, um ihnen so das Bild einer offenen, einladenden, menschenfreundlichen Kirche zu vermitteln.

Das erfordert allerdings für viele aktive Christen eine deutliche Korrektur an ihrer normalen Perspektive: Die Menge der getauften „Kirchenfernen" kann dann nicht mehr rein aus der Perspektive der Kerngemeinde eher abschätzig als „Ballast", als „Taufscheinchristen", als getaufte, aber unbekehrte „Heiden" angesehen werden. Es gilt vielmehr, sie zunächst aus ihrer eigenen Perspektive zu beurteilen, nämlich als ein großes, in sich sehr differenziertes Umfeld von „Sympathisanten" oder eben „inaktiven Mitgliedern", die durchaus wünschen, daß es diese Institution Kirche und die Werte, für die sie einsteht, in unserer Gesellschaft gibt, und die bei Gelegenheit auf ihre Angebote zurückgreifen wollen. Wenn wir uns auf diese zunächst doch recht befremdliche Perspektive nicht wirklich einlassen, verlieren wir auf Dauer einen der wichtigsten pastoralen Berührungspunkte mit den Menschen unserer Kultur.

Die Gretchenfrage: Wie hältst du's mit den Sakramenten? Allerdings kann diese Erweiterung der Perspektive keineswegs darauf abzielen, *unsere* Sicht von Glauben und Kirche und damit unsere Identität aufzugeben; im Gegenteil, ein guter Dialog lebt notwendig von der Spannung zwischen Offenheit für das andere und Entschiedenheit für das Eigene. Das heißt in unserem Zusammenhang: Die Motivation vieler Menschen, in der Kirche den Segen Gottes für bestimmte Lebensabschnitte zu suchen, reicht vielfach nicht aus, um darauf immer schon mit dem erbetenen Sakrament zu antworten. Wenn wir die Sakramente nicht ganz entwerten und faktisch auf die gleiche (nur etwas feierlichere und in Vorbereitung und Durchführung aufwendigere) Stufe mit einer Kinder- oder Krankensegnung, mit dem Aschenkreuz, dem Blasiussegen, der Beerdigung u.ä. stellen wollen (was sich mit der Zeit außerordentlich demotivierend auf diejenigen auswirkt, die das kirchliche Selbstverständnis der Sakramente noch teilen!); wenn wir nicht die vorkonziliare Theologie restaurieren und die Sakramente wieder bloß als exklusive Heilsmittel für den einzelnen verstehen wollen, ohne die für ihn nur ewiges Unheil zu befürchten wäre; wenn wir hingegen die Sakramente traditionsgemäß als Grundweisen kirchlichen Selbstvollzugs praktizieren, die vor allem aus der nachösterlichen Ursprungs- und Identifikationsphase der Kirche stammen und die Teilhabe am Paschamysterium Jesu Christi und an seinem Leib, der Kirche, gewähren (was den ausdrücklichen Glauben daran voraussetzt) – dann können wir in der veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Situation der Kirche mit unserer Sakramentenpastoral nicht einfach so weiterfahren wie zur Zeit der intakten „katholischen Milieus".

Bis vor 25 Jahren konnte man davon ausgehen, daß vor und nach der Sakramentenspendung bei den meisten ein gewisser regelmäßiger, öffentlich greifbarer kirchlicher Bezug gegeben war, der dem jeweiligen Sakrament auch seinen ekklesiologischen „Sitz im Leben" gab. Genau dies ist heute aber immer seltener der Fall; wer als inaktives Mitglied der Kirche bzw. als Kind inaktiver Eltern die Sakramente an den „Lebenswenden" empfängt, bleibt in der Regel auch nach dem Fest und nach noch so intensiver katechetischer Hinführung eher inaktiv in seinem Verhältnis zur Kirche. Darum halte ich die in diesem Zusammenhang oft gebrauchte „Weg-Metapher" (auch im Schreiben der deutschen Bischöfe) für reichlich euphemistisch; sie trifft immer seltener die Realität. Für die meisten der hier gemeinten Gläubigen handelt es sich bei diesen Festen eher um punktuelle Gelegenheitsbegegnungen mit der Kirche, bei denen eine verbindende, gemeinsam gegangene „Wegstrecke" dazwischen kaum greifbar wird.

Heil durch Katechese? Die von Jahr zu Jahr wachsende Enttäuschung und Frustration der ehren- und hauptamtlichen Katecheten und Katechetinnen vielerorts ist also durchaus verständlich. Sie rührt aber zum großen Teil daher, daß wir uns der frommen Selbsttäuschung hingeben, wir könnten durch einen zeitlichen und didaktischen Ausbau der Katechese die große Kluft zwischen den Erwartungen

dieser „kirchenfernen" Sakramentenbewerber und den Erwartungen der kirchlich Engagierten schließen. Die einen wünschen in der Regel – unter dem Titel Taufe, Kommunion, Firmung und Trauung – eine ausgesprochen festlich gestaltete kirchliche Segensfeier für sich und die Familie; die anderen möchten durch die Sakramente und die Vorbereitung darauf Menschen zu Christus und seiner Kirche führen oder zumindest auf den Weg dorthin bringen.

Wir erfahren dabei aber immer deutlicher: Auch eine noch so gute und lange Katechese kann diesen Graben nicht dauerhaft überbrücken; vor allem deswegen nicht, weil wir die gesellschaftlich-kulturelle Situation dieser Menschen und ihre daraus erwachsenen Motivationen und Vorstellungen von Glaube, Kirche und Sakrament zu wenig ernst nehmen. Wir versuchen statt dessen viel zu sehr, sie zu bewegen, unsere Vorstellungen und Motivationen zu übernehmen, wozu sie aber in der Regel weder willens noch fähig sind. Um des Festes willen sind sie zwar bereit, einiges an katechetischer Belehrung auf sich zu nehmen, aber die meisten sind auch entsprechend froh, wenn alles überstanden ist. Ein solches katechetisches Übergehen der faktischen Diskrepanz in den Vorstellungen und Erwartungen bezüglich des Sakramentenempfangs führt unweigerlich zu heimlichen oder offenen Aggressionen auf beiden Seiten, was den Abstand voneinander noch vergrößert.

Was können wir tun, um in dieser Frage sowohl situationsgerechter wie auch „identitätsschützender" voranzugehen? Dazu drei Vorschläge:

1. Liturgische Phantasie. Es wird viel davon abhängen, wie phantasievoll wir das Repertoire an festlichen liturgischen Segensfeiern ausweiten und ausdifferenzieren können, um nicht auf alle religiösen Erwartungen fast nur mit einem Sakrament antworten zu müssen[7]. Solange im Bewußtsein der Gläubigen nur die Alternative zwischen (nüchternem) Wortgottesdienst und (feierlichem) Sakramentsgottesdienst vorherrscht, ziehen sie natürlich immer das letztere vor. Wenn wir jedoch liturgische Feiern gestalten können, die von ansprechenden Symbolen, Riten, Gesten, Gesängen usw. geprägt sind, ist die Chance zumindest größer, daß die Menschen sie als die ihrer Glaubenssituation gemäßere Gestalt der kirchlichen Feier erkennen und wählen. Wir sollten sie auf jeden Fall dazu ermuntern und motivieren; aber die Entscheidung, welche Form sie dann letztlich vorziehen, muß bei ihnen liegen (es sei denn, wir müßten in Fällen evidenten Unglaubens die „Notbremse" ziehen).

2. Klärung der Glaubenssituation. Von daher halte ich es für viel sinnvoller, in der Vorbereitung auf eine solche kirchliche Feier nicht sosehr die Katechese über den kirchlichen Glauben in den Vordergrund zu stellen, sondern wechselseitig das Bewußtsein für die Glaubens- und Lebenssituation der Sakramentenbewerber zu wecken und zu schärfen; sie zu ermutigen, ihre Motivationen ehrlich und offen zu äußern; sie dann aber auch zu konfrontieren mit dem kirchlichen Sakramentsverständnis, um sie so dazu hinzuführen, den gesellschaftlich hochgeschätz-

ten Wert der Authentizität („ich muß mir selbst treu bleiben") auch im Religiösen gelten zu lassen und nicht auf Druck von Gewohnheiten oder älteren Verwandten ein frommes Theater zu spielen, das nach dem Fest wieder sein Ende hat. Bei solchen Gesprächen können dann auch Kriterien der Entscheidung zu einer bestimmten Form der kirchlichen Feier gemeinsam erarbeitet werden, was den einzelnen die Entscheidungsfindung erleichtert. Vermutlich wird dabei auch der Funke eines weitergehenden Interesses an Glauben und Kirche eher geweckt werden als in einer Katechese, die zu schnell die jeweilige Situation und Motivation übergeht, um endlich thematisch „zur Sache" zu kommen.

3. Katechese danach. Mit dieser Überlegung wird die Sakramentenkatechese keineswegs überflüssig. Ich würde sie nur anders plazieren: nämlich *nach* der jeweiligen kirchlichen Segens- oder Sakramentsfeier. Denn ob Menschen wirklich ein Sakrament einigermaßen im Sinn des kirchlichen Selbstverständnisses empfangen wollen, wird in der gegenwärtigen Situation meistens erst nach dem Fest deutlich, nämlich wie weit sie sich tatsächlich auf den Weg der Nachfolge Jesu in seiner Kirche machen wollen. Erst wenn das durch die auch kirchlich wahrnehmbare Praxis in etwa geklärt ist, lohnt sich eine intensivere Katechese; vorher bringt sie kaum mehr als der Mathematikunterricht in der Schule für den, der dieses Fach einfach in Kauf nehmen muß, um sein Abitur zu bekommen, und heilfroh ist, wenn er nachher wieder alles vergessen kann.

Den Faden ein wenig weiterspinnen. Was heißt das nun konkret, wenn wir diese drei Vorschläge in die Praxis umsetzen wollen? Ich würde zunächst beim Sakrament der *Trauung* ansetzen. Denn da haben wir es mit jungen Erwachsenen zu tun, die eigentlich zum ersten Mal in die Lage kommen, relativ selbständig über ihre religiöse Einstellung nachzudenken und die Weichen für die Zukunft zu stellen. Darum läßt sich hier wohl noch am ehesten in ehrlichen, natürlich Zeit kostenden Gesprächen Verständnis für einen differenzierteren Umgang mit den Sakramenten wecken.

Aber auch bei *Erstkommunion* und *Firmung* kann ich mir vorstellen, die Akzente behutsam in der angedeuteten Richtung zu verlagern. Wo in einer Gemeinde die Religiosität der inaktiven Kirchenmitglieder das Klima der Sakramentenvorbereitung immer stärker bestimmt, sollte zum Beispiel die *jahrgangsmäßige* Rekrutierung der Erstkommunikanten und Firmlinge möglichst aufgegeben werden. Sie bringt zwar höhere Zahlen, aber dafür viel weniger Spielraum für persönliche und tragfähige Motivation. Die Frage ist eben: Was wollen wir? Wir müssen uns entscheiden; beides zusammen bekommen wir nicht mehr. Auch die *Zeit* des Kommunionunterrichts ließe sich in einer solchen Gemeinde sinnvollerweise verkürzen auf die Wochen von Epiphanie bis Weißen Sonntag; dabei könnte (in Form von abwechslungsreichen Gruppenstunden mit „normalen" und biblischen Spielen, auf Wochenendfreizeiten und in kleineren „Projekten") das Hauptgewicht darauf liegen, gemeinsam das *Fest* vorzubereiten, die Kinder spielerisch und narra-

tiv an die Gestalt Jesu heranzuführen, einige Grundgebete der Kirche zu lernen, den Sinn für Gemeinschaft und den Geschmack an der Kinderseelsorge der Gemeinde auch nach dem Fest zu wecken (analog bei der Firmvorbereitung).

Die Kraft und Phantasie unserer ehren- und hauptamtlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sollte darum mindestens genauso stark in eine attraktive kirchliche Kinder- und Jugendarbeit *nach* Erstkommunion bzw. Firmung investiert werden (z.B. in eine altersgerechte „Meßdienerkultur"), in deren Rahmen dann auch eine entfaltetere Kommunion-, Beicht- oder Firmkatechese ihren kirchlich-sozialen Raum hätte. Das „Fernziel" dieser Konzeption wäre (so verrückt es zunächst klingt) ein Weißer-Sonntag-Nachmittag für alle, die die Vorbereitungszeit mitgemacht haben, „summa cum pompa", aber nicht unbedingt verbunden mit der Erstkommunion im Rahmen einer Eucharistiefeier, eher als Feier des gesegneten und geteilten Brotes (im Sinn von Joh 6, 1–15). Die sakramentale Erstkommunion könnte zu einem späteren Zeitpunkt und an einem anderen kirchlichen Festtag mit denen gefeiert werden, die auch nach dem Weißen Sonntag zum Gottesdienst der Gemeinde kommen und sich in ihrer Kinderarbeit integrieren. Ähnliches ließe sich für die Firmung vorstellen, die vielerorts das am meisten „heruntergekommene" Sakrament ist, was Motivation und Verständnis der Firmlinge angeht[8].

Bei der *Taufe* sehe ich momentan die größten Schwierigkeiten, die Kluft zwischen hochkarätiger Tauftheologie einerseits und unserer normalen Praxis anderseits zu überbrücken, nämlich die Kinder auch aus „kirchenfernen" Familien unterschiedslos zu taufen. Einfach deswegen, weil die Taufe bei uns gesamtkulturell noch am stärksten mit mythologisch-theologischen Restbeständen versetzt ist und darum weithin noch als *das* „heilsgarantierende" Zeichen gilt, das dem Kind auf keinen Fall vorenthalten werden darf; darüber hinaus bewirkt es die Mitgliedschaft in der Kirche und eröffnet damit die Möglichkeit, alle anderen Sakramente zu empfangen. Natürlich lassen sich prinzipiell durchaus bestimmte Riten ausgliedern, die dann mehr auf eine Kinder- und Elternsegnung oder auf einen Hinweg zur Taufe abheben; auch sollten wir in den Taufgesprächen alles versuchen, um im Sinn der oben genannten Vorschläge ein Stück weiterzukommen und das geläufige Taufverständnis im guten Sinn zu „entmythologisieren".

Aber ich vermute, daß trotz allem der Widerstand zur Differenzierung hier am stärksten sein wird. Es hat auch wenig Sinn, die Konfrontation an diesem Punkt zu weit zu treiben; sie würde mit ziemlicher Sicherheit sehr kontraproduktiv für uns enden, indem sie übermäßig starke Aggressionen gegenüber der Kirche hervorruft und uns selbst der Möglichkeit fast aller späteren Anknüpfungspunkte zur Verkündigung beraubt. Hier gilt es einfach klug abzuwägen, das langfristige Ziel der Differenzierung im Auge zu behalten und ansonsten wachsam die kulturelle Entwicklung zu beobachten, die uns vermutlich mit der Zeit doch mehr Möglichkeiten einer situationsgerechten Taufpastoral beschert. Denn es ist damit zu rech-

nen, daß sich gerade bei inaktiven Mitgliedern die Überzeugung mehr und mehr durchsetzt, die Kinder sollten irgendwann selbst über ihre Religion entscheiden, weil sie ihnen von sich aus ohnedies nicht mehr viel davon mitgeben können.

Eine ehrlichere Kirche. Ich möchte es erst einmal bei diesen Überlegungen belassen. Da ich seit fast 20 Jahren in der Kinder- und Jugendpastoral einer Gemeinde mitarbeite, bin ich mir voll bewußt, wie bruchstückhaft und spekulativ gerade die Ausführungen des dritten Teils sind. Auch die Schwierigkeiten und Widerstände, die sich ergeben, wenn es im konkreten Einzelfall um solche Differenzierungen geht, sind mir bekannt. Nicht zuletzt stabilisiert auch das System der staatlich eingezogenen Kirchensteuer die verbreitete Mentalität: „Wenn ich ordentlich zahle, dann steht mir auch alles zu, was die Kirche zu bieten hat, Glaube hin oder her." Dennoch haben mich viele Gespräche mit Haupt- und Ehrenamtlichen aus den verschiedensten deutschen Diözesen davon überzeugt, daß es sich lohnt, in der angedeuteten Richtung weiterzudenken und zu diskutieren. Schließlich geht es um eine ehrlichere und darum überzeugendere Kirche für die Zukunft. Die Zeit, in der es uns gelang, „durch Institutionalisierung" (z.B. flächendeckende Sakramentenspendung) „den Konsens erfolgreich zu überschätzen" (N. Luhmann), ist mit dem Ende der katholischen Milieus unwiederbringlich vorbei. Eine differenzierte kirchliche Landschaft erfordert auch eine differenzierte Pastoral, wie auch immer. Wichtig dabei ist nur, daß wir mit einem gelassenen und mutigen Herzen auch manche gewohnten Pfade verlassen können, um uns auf die Suche nach einer neuen Gestalt von Kirche in unserer Kultur zu machen.

ANMERKUNGEN

[1] Es wäre natürlich sinnvoll, zunächst einen analytischen Teil voranzustellen, der die ggw. Umbruchphase der Kirche in Dtl. und Mitteleuropa genauer darstellt; es würde aber den Rahmen dieses Art. sprengen. Darum führe ich einfach die Gedanken meines Beitrags „Kirche in der Fremde" in struktureller Hinsicht etwas weiter (in dieser Zs. 211, 1993, 507–520). Für die zugrunde liegende Analyse stütze ich mich hauptsächlich auf: F. X. Kaufmann, Religion u. Moderne (Tübingen 1989); K. Gabriel, Chr.tum zw. Trad. u. Postmoderne (Freiburg 1992); G. Schulze, Erlebnisges. Kultursoziologie d. Ggw. (Frankfurt 1992); vgl. zum ganzen auch M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg ^{3}1994) 163–210.

[2] HK 46 (1992) 489–491.

[3] Diesen Ausdr. fand ich in einer Studie d. ev. Kirche zur ggw. Situation d. Glaubens.

[4] Dazu v.a. K. Gabriel (A. 1) 177–192; vgl. auch D. Emeis, Zw. Ausverkauf u. Rigorismus (Freiburg 1991); Sakramentenpastoral im Wandel (Die dt. Bf., Past.-Komm. 12, Bonn 1993); dazu die Stellungnahme von Pfarrern in: AnzSS 12 (1994) 598–602.

[5] Vgl. Bf. W. Kempf, Für euch u. für alle. Fastenhirtenbrief (Limburg 1981), bes. 89ff.

[6] Vgl. Sakramentenpastoral im Wandel 21f.

[7] Ebd. 26f. Eine dringende Herausforderung für unsere liturgischen Institute!

[8] Das Gegenargument, hierdurch würden zwei „Klassen" von Christen eingeführt, zieht deshalb nicht, weil es diese zwei Klassen kirchl.-ges. schon längst gibt, nämlich aktive und inaktive Mitglieder, wobei letztere ihre Form der Mitgliedschaft durchaus als legitim ansehen. Mein Vorschlag zielt einfach darauf, diese schon längst geschehene Differenzierung nicht durch unsere Sakramentenpastoral nur weiter zu verschleiern, sondern öffentl. zu bestätigen.

André Habisch

Der kirchliche Konsultationsprozeß und das Ende des kalten Krieges

Ende November 1994 hat eine ökumenische Vorbereitungsgruppe ein Papier zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland vorgestellt[1]. Der Text dient als Diskussionsgrundlage für den nunmehr in vielen Landeskirchen und Diözesen anlaufenden Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort zu wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen. Er hat schon vor seinem offiziellen Erscheinen für Aufsehen gesorgt, als vermeintliche Passagen daraus vor den Bundestagswahlen bekannt wurden. Die Reaktionen spiegelten die widersprüchlichen Erwartungen der politischen Lager an kirchliche Verlautbarungen wider. Bei Erscheinen fand das Papier dann sogar Eingang in die Leitartikel und Kommentare der großen deutschen Tageszeitungen, wobei – wie häufig bei solcherlei journalistischer Aufarbeitung – gern einzelne Aussagen herausgegriffen und im Sinn der eigenen gesellschaftlichen Perspektive des Kommentators gedeutet oder kritisiert wurden. Bei dieser Art von Medienroutine geriet leicht aus dem Blickfeld, daß der Text gar nicht in erster Linie selbst schon an die Öffentlichkeit gerichtet und somit zur geflissentlichen ideologischen Ausschlachtung bereitgestellt ist. Er sollte vielmehr eine *innerkirchliche* Dienstfunktion haben, sollte Diskussionen anstoßen statt sie schon zu beenden.

Die folgenden Überlegungen wollen sich daher nicht in die zum Teil schon stattfindenden Gespräche über einzelne Aussagen, über diese oder jene Analyse oder Forderung einschalten. Es sollen vielmehr – flankierend zum Arbeitspapier – eigene sehr grundsätzliche Gedanken zum Konsultationsprozeß, seinem Horizont und Anliegen formuliert und in die Gespräche hineingegeben werden.

Der „Kairos" des Konsultationsprozesses: das Ende des kalten Krieges

Die Konsultationen um ein gemeinsames Wort zu sozialen und wirtschaftlichen Fragen finden in Deutschland fünf Jahre nach dem Zusammenbruch der Staaten des real existierenden Sozialismus und ihrer historisch unverwechselbaren Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung statt. Dennoch bezeichnen nicht der Sieg des einen und der Untergang des anderen Systems ihren zeitgeschichtlichen Ort. Im Drama führt der Triumph einer Partei (meist: der „Guten") eine Entscheidung herbei, mit der im Grunde nichts mehr anzufangen ist: Das Stück ist zu Ende und

die Leute gehen nach Hause. Die gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische und militärische Situation in Deutschland, Europa und der Welt fünf Jahre nach 1989/90 ist aber wie kaum etwas durch das Wissen gekennzeichnet, daß ein solches „Ende der Geschichte"[2] nicht stattgefunden hat – auch und obwohl das scheinbar unverrückbare Koordinatensystem, mit dem ganze Generationen aufgewachsen sind, unwiderruflich der Vergangenheit angehört. Nicht Sieg des einen und Niederlage des anderen kennzeichnen den Möglichkeitsraum unserer Situation – schon weil diese Kategorien schnell veralten und kaum Zukunft eröffnen.

Unser „Kairos" ist das Ende des kalten Krieges, einer weltanschaulichen Auseinandersetzung, die – in beispielloser Härte, Dauer und Konsequenz geführt – unzählige materielle, aber auch geistige Potentiale und Ressourcen an sich gebunden hat. Das gilt auf subtile Weise auch für die Diskussion im Westen: Denn wo die „Fronten der Freiheit" zu verteidigen sind, da müssen Diskussionen über mögliche Regelungsdefizite und Strukturprobleme im eigenen Lager verstummen, da bleibt für eine Diskussion der eigenen Zukunft kein Raum und keine Imaginationskraft mehr übrig. Die Frage, in welche Richtung wir denn unsere Gesellschaft entwickeln, in welcher Zukunft wir selbst leben wollen, blieb und bleibt allzu lange ungestellt. Die gedanklichen Muster für Zukunft aber sind nicht einfach ad hoc abrufbar, sondern brauchen Jahrzehnte, um zu reifen und zu institutionellen Umgestaltungen im Leben einer Gesellschaft zu führen.

Aus dieser Perspektive kann es nicht überraschen, daß auch fünf Jahre nach dem Ende jenes weltgeschichtlich einmaligen intellektuellen und politischen Ringens, das der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts seinen Stempel aufgedrückt hat, die Lagerräume für Zukunftsvisionen und gesellschaftliche Orientierungen nicht nur bei Parteien und Tarifpartnern, sondern auch bei Weltanschauungsgruppen und Kirchen noch immer wie leergefegt sind. Noch heute ist die Zahl derer, die auf dem neuen Niveau historischer Erfahrungen ernsthaft über Zukunft und ihre Chancen nachdenken, erstaunlich gering. Entsprechend unterentwickelt bleibt die Gesprächskultur – in Medien, Verbänden und privaten Zirkeln. Ist es ehrlich, die Schuld an diesem Zustand unter den Stichworten „Privatisierung" und „Individualisierung" der persönlichen Moral des einzelnen Zeitgenossen zuzurechnen? Er ist doch wohl eher dem Umstand geschuldet, daß neue und alte Ideen über Jahrzehnte hinweg von der scheinbaren Unverrückbarkeit der bestehenden Verhältnisse erdrückt wurden. Statt gelungener politischer Innovation Pragmatismus, Denkblockaden und das Verhandlungsgleichgewicht der saturierten Interessen: Diese Erfahrung prägt das Politikbild einer ganzen Generation und läßt eigenes Engagement als wenig vielversprechend erscheinen.

Diese fundamentale „Geistlosigkeit" als intellektuelle Hypothek des kalten Krieges abzutragen, wird länger dauern, als Atomwaffen zu verschrotten und Wirtschaftsprozesse umzustrukturieren. Sie bedroht mit ihren Früchten Zynismus und „Verdrossenheit" die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft stärker als

Umweltschäden oder Staatsverschuldung. Denn sie beeinträchtigt nicht die äußeren Handlungsbedingungen: Sie sitzt in den Köpfen und führt dazu, daß die Chancen der neuen Situation nicht realisiert, weil gar nicht erst erkannt werden. Dann aber gilt: „Ohne Zukunft und Zukunftsvisionen der einen Welt bleiben wir Gefangene einer Ordnung, die auf Verhältnisse paßte, die immer mehr zur Vergangenheit werden." [3]

Die Kirche als Anwalt der Zukunftsfähigkeit moderner Gesellschaft

Was hat diese Situation mit der Kirche und ihrem Konsultationsprozeß zu tun? Mit ihrer Botschaft von Jesus Christus und seinem Evangelium ist die Kirche von ihrem Ursprung her Anwalt der Zukunft und Zukunftsfähigkeit menschlicher Gesellschaft[4]. Denn in der Orientierung an der eschatologischen Ethik Jesu vermag sie sich mit keiner bestimmten historisch verwirklichten Gesellschaftsordnung total zu identifizieren. Das „Ende der Geschichte" ist nicht von dieser Welt, aber es entfaltet seine Entwicklungsdynamik doch in dieser Welt, in Zeit und Geschichte: als Drängen auf die Verbesserung der Lebensbedingungen Benachteiligter, als Einklagen langfristiger Orientierungen; aber auch als konkrete Suche nach der Lösung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Probleme.

Die Kirche verweigert damit jeder konkreten politischen und wirtschaftlichen Ordnung die Weihe der unmittelbaren Gottgewolltheit. Die „nova lex" des Evangeliums ist nicht als solche schon unmittelbar „gesellschaftsordnungsfähig", mit ihr allein ist nicht schon „Staat zu machen". Sie ist kein „christliches Gesetzbuch", das inmitten der bedrohlichen Veränderlichkeit moderner Lebenswelten Unwandelbarkeit und sichere Orientierung verheißt und das seine Anhänger daher der Mühen enthebt, sich mit den Herausforderungen ihrer Zeit auseinanderzusetzen. Christliche Soziallehre ist damit nicht etwas, das weiteres Nachdenken unnötig machte, wenn sie nur von einem starken Mann mit definitiver Entscheidungsmacht in Kraft gesetzt würde. Sie stößt vielmehr Diskussionen und Nachdenken an, bringt die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden zur Sprache und setzt dem Hang zum Pragmatismus Impulse „unternehmerischer" sozialer Phantasie entgegen. Insofern ist dem Christentum die moderne Erfahrung der säkularen Verbesserungsfähigkeit der Lebensbedingungen nicht fremd. Sie sperrt sich dagegen, die Verhältnisse als unabänderlich und „gottgegeben" [5] hinzunehmen.

In der heutigen Situation kann es daher die Aufgabe der Kirchen nur sein, sich selbst und anderen immer wieder die Frage zu stellen: „In welcher Gesellschaft – national, europaweit, global – wollen wir im Jahr 2030 leben? Und wie können wir heute die Weichen dorthin stellen?" Diese Frage sollte als Leitfaden im Hintergrund der Konsultationsgespräche stehen. Denn diese bieten die Chance, im Raum der Kirche und darüber hinaus eine Gesprächskultur für anstehende Zu-

kunftsprobleme und mögliche Lösungswege auszubilden. Es geht nicht darum, die Kämpfe von gestern noch einmal auszutragen; es geht nicht darum, den Sozialismus noch einmal zu besiegen oder ihn vielleicht doch noch ein Stückchen mit herüberzuretten. Die Schlachten von gestern noch einmal zu schlagen heißt vielmehr, die Chance der Konsultationen zu verspielen.

Es geht nicht um Ideologie, sondern um Innovation, um unprätentiöse, aber deshalb nicht weniger notwendige Suche nach besseren Modellen sozialen Lebens und – vielleicht – Überlebens. Es geht um etwas, das angesichts einer immer schnelleren Spezialisierung zur knappen Ressource zu werden droht: eine allgemeine breite Kompetenz für Zukunft. Wachsende Nord-Süd-Kluft, ökologische Gefahren, Vergreisung unserer Gesellschaft, Arbeitslosigkeit, das sind nur einige Stichworte. Werden wir es lernen, uns den Herausforderungen von morgen offen zu stellen oder funzeln wir unentschlossen und mit den Leuchtern von gestern in die Schatten hinein, die diese schon heute auf unsere Situation werfen? Nutzlose Defensivstrategien und das halbherzige Herumdoktern an Symptomen einerseits bzw. ängstliches Festhalten an liebgewonnenen politischen und wirtschaftlichen Kartellpositionen andererseits sind an der Tagesordnung und stellen eine fundamentale Verweigerung gegenüber den anstehenden Herausforderungen dar. Sie sind Ausdruck jener „Geistlosigkeit", die wir als Erbe des kalten Krieges zu kennzeichnen versucht haben. Nicht die säkulare Veränderlichkeit aller Dinge selbst, sondern die Weigerung, Zukunftsfragen anzunehmen und die nötigen Schritte dazu schon heute zu tun, ist die eigentliche Bedrohung, die wir im Konsultationsprozeß anprangern sollten.

Kompetenz für Zukunft als voraussetzungsreiches Unternehmen

Die meisten Probleme der Zukunft sind soziale Probleme. Sie betreffen vor allem die Koordination gesellschaftlichen Miteinanders in wirtschaftlicher wie politischer Hinsicht. Wenn sich hier bestimmte Situationen nicht als Ergebnis des zielgerichteten Handelns von einzelnen, sondern als ungeplantes Resultat einer Vielzahl voneinander unabhängiger Markthandlungen einstellen, dann kommt der Gestaltung rechtlicher Institutionen für die Realisierung moralischer Anliegen eine zentrale Bedeutung zu[6]. Hier ist das ursprüngliche Feld (christlicher) Sozialethik, die sich nicht mit der Moral des einzelnen, sondern mit gesellschaftlichen Institutionen und ihren Rückwirkungen befaßt. Die Regelung komplexer gesellschaftlicher Fragen aber läßt sich heute nicht mehr mit dem gesunden Menschenverstand allein beurteilen. Eine Vielzahl von Aspekten muß dabei berücksichtigt werden. Oft werden etwa in Diskussionen, die auf beiden Seiten mit großer moralischer Attitüde geführt werden, die Interessen schlecht repräsentierter Gruppen – der Arbeitslosen, kommender Generationen, der Produzenten in den Län-

dern des Südens, der Wohnungslosen etc. – schlicht vergessen, obwohl diese von einer erwogenen Maßnahme direkt betroffen sind. Hier drohen dann – auch unter moralisch sensiblen Beteiligten – „Verträge zu Lasten Dritter". Die „Härte" anonymer Regeln kann in solchen Fällen langfristig zu solidarischeren Wirkungen führen als ein kurzfristiger Aktivismus, der – nach Verhaltensanpassungen der betroffenen Gruppen – die Situation der Schlechtestgestellten sogar noch verschärft. Ethische Zielvorstellungen und die Analyse sozialer und ökonomischer Wirkungszusammenhänge sind dann aber nicht mehr sauber zu trennen. Wo die Umsetzung die ursprüngliche Absicht sogar ins Gegenteil verkehren kann, da muß auch darüber nachgedacht werden, ob denn die Ziele korrekt formuliert sind. Kompetenz für Zukunft wird sich in den Gesprächen als ein voraussetzungsreiches Geschäft erweisen, wenn Vorschläge nicht als „naiv" und „undurchdacht" erscheinen sollen.

Hinzu tritt die wechselseitige Abhängigkeit vieler Regelungen in komplexen Marktgesellschaften. Fortschritte in einem Bereich können Probleme in anderen verstärken. So hat die Einführung der Pflegeversicherung – vom zuständigen Ministerium nicht unberechtigt als Fortschritt zugunsten pflegebedürftiger Menschen gefeiert – beitragsseitig zugleich zur Verschärfung von Problemen wie der Ungerechtigkeit unseres Sozialsystems gegenüber kinderreichen Familien geführt[7]. Eine kirchliche Diskussion, die zukunftsweisend orientieren will und vielleicht sogar eine geistige Meinungsführerschaft in Zukunftsfragen anzielt, muß sich also zugleich in kompetenter Analyse der Gegenwart üben.

Das Pfund, mit dem die Kirche als Gesprächsraum dabei wuchern kann, ist, daß sie selbst keine Gruppeninteressen vertreten muß, um ihre Existenzberechtigung zu beweisen. Zwar steht sie nicht außerhalb der wichtigen gesellschaftlichen Grundkonflikte. Die Menschen, die sich auf allen Ebenen zu den Konsultationsgesprächen versammeln, wollen und dürfen ihre politischen und lebensweltlichen Überzeugungen nicht einfach an der Eingangstür abgeben. Aber sie werden hier nicht – wie oft im Rampenlicht der Öffentlichkeit – danach gewogen, daß sie besonders hartnäckig die Interessen ihrer Auftraggeber gewahrt, besonders nachdrücklich ihren „Stallgeruch" verströmt haben. Kirchliche Konsultationen bieten die Chance, einmal auf einer Metaebene über notwendige Konfliktlinien hinaus „vernünftig" miteinander zu reden und sich über die Notwendigkeiten der Zukunft zu verständigen. Wir haben das in der ersten (noch rein katholischen) Phase der Konsultationen bei den Bonner Gesprächen mit Verbandsvertretern erlebt, als sich zum Beispiel auch arbeitgebernahe Gesprächsteilnehmer angesichts der wachsenden Arbeitslosigkeit offen für sekundäre Arbeitsmärkte aussprachen, während umgekehrt auch der Gewerkschaftsvertreter eine Flexibilisierung der Haltung seiner Institution zu vielen Zukunftsfragen anmahnte. Verständigung über die wechselseitige Störung der Gesprächsatmosphäre durch „Kampfvokabeln" wurde möglich.

In gelungenen Konsultationsveranstaltungen werden somit zumindest zeitweise solche gemeinsamen Interessen und Spielregeln thematisiert werden, wie sie J. Rawls und J. Buchanan als „constitutional interests", als langfristige gemeinsame Verfassungsinteressen, zu modellieren versucht haben. Die Gespräche dürfen aber nicht dabei stehenbleiben, sondern müssen auch konkrete Vorschläge machen. Denn sie sollten sich auch über die Nachteile, die man sich mit jeder Veränderung zwangsläufig einhandelt, Rechenschaft geben. Nachteile und Probleme eines Vorschlags brauchen nicht verschwiegen zu werden. Sie zu diskutieren und vielleicht auch über Entschädigungen für einseitig belastete Gruppen nachzudenken, kann die gesellschaftliche Meinungsbildung ein Stück vorantreiben. So könnte der Konsultationsprozeß zugleich zum Dienst der Kirche an der Funktionsfähigkeit unserer Demokratie werden.

Themen und Schwellenwerte der Diskussion

Im folgenden sollen thesenhaft Überlegungen vorgetragen werden, welche Konsequenzen der angedeutete Zugang für die Gespräche haben könnte.

1. Die Überwindung des kalten Krieges in den Köpfen, das offene Gespräch über notwendige Umstrukturierung ist nur möglich, wenn die Legitimität moderner Gesellschaft und ihrer Lebensformen kirchlicherseits nicht immer wieder grundsätzlich in Zweifel gezogen wird. Wer seinen Zeitgenossen dauernd ihren Werteverlust, ihre Konsumorientierung, ihre Verantwortungslosigkeit und ihre mangelnde Solidarität vorwirft; wer die gesellschaftliche Entwicklung pauschal für illegitim und gefährlich erklärt; wer zudem kundtut, daß seine Ideale eigentlich eher in der Vergangenheit liegen, der kann nicht ernsthaft erwarten, als Gesprächspartner im Dialog über Zukunft ernst genommen zu werden. Einen externen Beobachterstatus einzunehmen, entbindet zwar von der Notwendigkeit, eigene Wertüberzeugungen in die Logik der Zeit zu übersetzen. Beides nur abstrakt nebeneinander zu stellen und die Gegenwart dann als ganze zu bewerten und abzumahnen, wird aber leicht als oberlehrerhafte Anmaßung empfunden. Es setzt auch theoretisch falsch an. Denn hat man sich einmal – im Rahmen einer solchen „dualistischen" Konzeption – vom Ringen seiner Zeit distanziert, hat man sich erst auf einen „moral point of view" und von dort zum „müssen" und „sollen" zurückgezogen, dann ist es fast unmöglich, den entstandenen Graben auf die Adressaten hin wieder zu überwinden.

Die neuere Moral- und Pastoraltheologie hat gezeigt, daß ein solcher „Typ" normativer Argumentation in der biblischen und christlichen Tradition keineswegs einen Alleinvertretungsanspruch erheben kann. Auch in der Sozialethik gilt: Das entschiedene Engagement für eine Verbesserung der Lebenssituation insbesondere der Benachteiligten setzt eine vorurteilsfreie und nüchterne Analyse der

Zeit, gesellschaftlicher Wirkungszusammenhänge und möglicher Ansatzpunkte für Reformen voraus. Abstrakt-moralisierende Selbstanklage im Sinn einer „Jeremiade der Moderne" bleibt hier weit hinter den Herausforderungen, aber auch hinter den Möglichkeiten christlicher Sozialethik zurück. Der Hinweis darauf, daß ja doch nur alle gewinnen wollen, entbindet nicht von der Mitsuche nach besseren Spielregeln. Die „Differenzerfahrung" des Christen in der modernen Gesellschaft kann ihn vielmehr zu intelligenten und phantasievollen Umgestaltungsvorschlägen in konkreten Problemfeldern veranlassen, um die Stärken seiner Zeit gegen ihre Schwächen auszuspielen.

2. Das Modell vom „Staat" als großem Erzieher der Gesellschaft und Vollzugsorgan sozialethischer Anliegen ist in den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte obsolet geworden. Dennoch erschöpft sich sozialethisches Engagement noch allzu oft im leidenschaftlichen Appell an Politik und Administration, doch endlich die beklagten Entwicklungen abzustellen. Der Überforderung dieser Adressaten, die ja in der Demokratie auch nur im Rahmen ihrer Anreizsysteme, nicht aber als „wohlwollender Diktator" handeln (und handeln sollen!), folgen Enttäuschung und „Verdrossenheit" auf dem Fuß. Das nach Hans Maier typisch deutsche „Denken aus dem Staat heraus" greift aber gerade dort zu kurz, wo es um zukunftsorientiertes Umdenken geht. Die Verantwortung dafür, nach welchen Regeln unser Zusammenleben organisiert ist, kann die Gesellschaft nicht einfach der Politik übertragen. Denn daran hängt zu einem großen Teil ihre eigene – gegenwärtige und zukünftige – moralische Qualität. Wo die Solidaritätsleistung von Regeln und Institutionen durch neue Probleme bedroht ist, da können und müssen wir gemeinsam an ihrer Verbesserung arbeiten. Das Nachdenken darüber muß auch die Organisation politischer Entscheidungen einbeziehen. Denn vieles spricht dafür, daß gerade auf klassischen Feldern sozialethischer Aufmerksamkeit der Kirche – etwa der Familienpolitik – nur dann dauerhafte Fortschritte möglich sind, wenn auch das Zustandekommen politischer Beschlüsse in Bund, Ländern und Gemeinden anders strukturiert wird[8].

3. Ein zentrales Thema sind Wirtschaft und Arbeitsmarkt. Gerade hier – das zeigen die Debatten der letzten Jahrzehnte – liegen einfache Lösungen nicht auf dem Tisch. Überwindung des kalten Krieges bedeutet aber vor allem eine Lösung vom unproduktiven Denkschema „Arbeit gegen Kapital". Darin wird Wirtschaft im „Nullsummenparadigma" gedacht: Was der einen Seite gegeben werden soll, muß der anderen weggenommen werden. Mindestens eine Gruppe – die Arbeitslosen – gerät dabei jedoch gänzlich aus der Perspektive. Das Denken in einer solchen einfachen Zwei-Seiten-Logik ist dem modernen Wirtschaftsleben mit seinen vielfältigen Wechselwirkungen insgesamt nicht angemessen. Wirtschaft kann vielmehr durch intelligente Innovationen zum Positivsummenspiel werden, in dem alle Beteiligten gewinnen. Zukunftsverweigerung bedeutet hier ganz konkret, gewaltige Chancen auszulassen, von denen auf die Dauer alle Seiten profitieren

könnten: „Das ‚Humanvermögen' der Arbeitslosen als Quelle der Mehrung des Wohlstandes aller geht verloren, Kinder als Garanten der Stabilität und der Innovation von morgen werden nicht geboren und der exorbitante Wohlstandsbeitrag, den der produktive Austausch mit entsprechend entwickelten Staaten der zweiten und dritten Welt bringen könnte, bleibt unausgeschöpft."[9]

Zwar wird der Versuch, menschliche Gesellschaft in diesem Sinn als „Zugewinngemeinschaft" zu verstehen, in vielen Fällen zugleich bedeuten, auf die verdeckten Kosten wirtschaftlichen Handelns hinzuweisen, und die Adressaten sozusagen mit ihrer wirklichen Ausgangssituation zu konfrontieren. Dies ist aber aus der Sicht der Kirche nicht – als „moralische Schelte" – Ziel in sich, sondern verbunden mit einer Einladung, die Chancen möglicher Veränderungen zu realisieren. Die Diskussion über ökologisch motivierte Änderungen unseres Steuer- und Abgabensystems, über die Regeln unserer Wirtschaftsbeziehungen zu den Ländern des Südens, über unser Bildungswesen, über Sozialstaat, Wohnungsmarkt, Arbeitszeitflexibilisierung und Ladenschluß, über die Gestaltung des zusammenwachsenden Europas, über die Lage junger Familien im (Wirtschafts-) Leben – alle diese Diskussionen sollten unter Christen über die kommenden Monate hinaus geführt werden.

4. Schließlich scheint auch der nationale Gedanke eher der Vergangenheits- als der Zukunftsdiskussion anzugehören. In der ersten Phase der Konsultationen wurde jedenfalls die Forderung eines Teilnehmers aus dem politischen Raum, sich doch stärker auf die eigenen Probleme zu beschränken und seine nationalen „Hausaufgaben" zu machen, allgemein als unangemessen empfunden. Hinter dieser Reaktion stand nicht mangelndes nationales Selbstbewußtsein als Folge des verlorenen Krieges, sondern das Wissen darum, daß in einer Welt wachsender wirtschaftlicher, ökologischer, kultureller und militärischer Abhängigkeit und Interdependenz eine politische Selbstbeschränkung nicht nur unsolidarisch, sondern auch unvernünftig wäre. Gegen die Selbstbeschränkung steht hier das Bild von der „einen Welt", deren ungeheure Chancen freilich vor allem die Gestaltung eines Systems handlungsfähiger internationaler Institutionen voraussetzen. Die entsprechende Forderung schon von Johannes XXIII.[10] ist heute – nicht zuletzt durch Somalia, Irak, Haiti und Bosnien – aktueller denn je.

Chancen des Konsultationsprozesses

Die Kirche steht am Scheideweg. Will sie den in der Gesellschaft zweifellos vorhandenen Erwartungen nachkommen, möglichst allgemein gehaltene und zu Herzen gehende Mahnungen und Selbstanklagen – eben eine „Jeremiade der Moderne" – zu veranstalten, oder will sie ihre Optionen intelligent und phantasievoll in die Diskussionen um die konkrete Gestaltung der Gesellschaft von morgen ein-

bringen? Letzteres kann nur gelingen, wenn wir das Ende des kalten Krieges als eine Chance und als „Kairos" unserer heutigen Situation anzunehmen vermögen.

Auch für die Kirche selbst ist dieser Prozeß eine große Chance. Obwohl sie doch erst im Ausgreifen über sich selbst hinaus und im Dienst am anderen, an der menschlichen Gemeinschaft, zu sich selbst findet, nehmen wir in den Augen vieler Zeitgenossen heute das Erscheinungsbild einer schon mit internen Problemen voll beschäftigten Institution an. In den USA und in Österreich, wo ähnliche Konsultationsprozesse bereits durchgeführt sind, war die Erfahrung des zum Teil unerwartet breiten Echos auf die Diskussionsgrundlagen eine wichtige Selbstvergewisserung der Kirche in ihrem gesellschaftlichen Engagement. Denn schließlich gilt es, auch den eigenen Ort in einer Gesellschaft der Zukunft zu bestimmen, und dieser wird – wenn man denn die gegenwärtige Entwicklung in Deutschland fortschreiben darf – in jedem Fall der einer mehr oder weniger kleinen Minderheit sein.

Mit welchen Augen diese Minderheit in ihre Zeit schaut, wie ihre Konfessionen miteinander umgehen, welche geistigen und politischen Impulse von ihr ausgehen – auch diese Fragen fordern unser Handeln bereits heute heraus. Wenn die Kirche vom Bund Gottes mit den Menschen und der Zusage seiner bleibenden Gegenwart her in ihrer Zeit lebt, dann wird sie nicht anders können, als diese immer wieder auf ihre je größeren Möglichkeiten hin anzusprechen. Diese „Erträge der Kooperation" können aber nur dann realisiert werden, wenn sie mutig anvisiert und dann geduldig und kompetent in konkrete „anreizkompatible" Institutionen umgesetzt werden. Zumindest die christliche Botschaft selbst ruft nicht aus der Welt heraus und auch nicht an ihrem Rand entlang. Sie macht ohne blinden Fortschrittsoptimismus und trotz des Wissens, daß das „Ende der Geschichte" nicht säkular anbricht, Mut zur Zukunft.

ANMERKUNGEN

[1] Gemeinsame Texte 3, hg. v. Kirchenamt der EKD (Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover) und v. Sekretariat d. DBK (Kaiserstr. 163, 53113 Bonn).

[2] So d. Titel d. Monographie d. amerik. Philos. F. Fukuyama (München 1992).

[3] So Bf. J. Homeyer bei d. Einf. zu d. ersten Konsultationsveranstaltungen am 20./21. 10. 1993 in Bonn u. am 27. 10. 93 in Mülheim; Dokumentation: Arbeitshilfen 116 (Bonn 1993).

[4] Vgl. meine systematischen Überlegungen: Chr. Wirtschaftsethik – eine Jeremiade d. Moderne? Theol. Grundlegung u. interdisziplinäre Methodologie, in: Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS F. Furger, Freiburg 1995) 189–211.

[5] Eine Argumentationsfigur, die auch in d. säkularen Welt der Sache nach keineswegs ausgestorben ist!

[6] K. Homann, Wirtschaftsethik, in: Lex. d. Wirtschaftsethik (Freiburg 1993) 1286–1296.

[7] Ein Umstand, der – wenn man d. diesbez. Andeutungen d. ehem. Gerichtspräsidenten R. Herzog ernst nehmen darf – zu einer krit. Prüfung d. neuen Regelung durch d. BVG führen wird.

[8] Vgl. dazu v. Vf. Chr. Institutionenethik u. Familienpolitik, in: NOrd 48 (1994) 192–206.

[9] So Bf. Homeyer bei der Eröffnung der ersten Konsultationsgespräche (A. 3).

[10] Vgl. dazu Pacem in terris 130ff.

Bernhard Grom SJ

Rehabilitation und Kultur des sozialen Engagements

Die Begeisterung für das „Soziale", die die 70er Jahre gekennzeichnet hat, ist offensichtlich kein Charakteristikum der Gegenwart. In der jungen Generation ging die Bereitschaft zu Pflegeberufen zurück. Die Wohlfahrtsverbände berichten – im Unterschied etwa zu den Sportverbänden – von einem deutlichen Sinken der Zahl der Ehrenamtlichen. Beim Deutschen Roten Kreuz nahm von 1992 auf 1993 auch die Zahl der Mitglieder um 19 000 ab und sank auf 286 000. Manche Städte haben Schwierigkeiten, Mitarbeiter für das Technische Hilfswerk zu finden, und in ländlichen Gebieten leidet die freiwillige Feuerwehr oft am gleichen Problem. Für ein soziales Engagement sowie für Probleme der Dritten Welt und des Aufbaus in Osteuropa interessieren sich etwa zehn bis 15 Prozent der jungen Westdeutschen. Weshalb der Jugendbericht der Bundesregierung von 1990 fragt: „Inwiefern kann Individualisierung auch als Entsolidarisierung verstanden werden?"

Warum ist es heute schwer, Menschen zu freiwilligem sozialem Engagement zu bewegen, so daß sich im Februar 1994 die Mehrheit des Bundestags veranlaßt sah, den Antrag zu stellen, der Appell: „Jeder ist zu Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn aufgerufen" möge ins Grundgesetz aufgenommen werden? (Und warum beschloß er nicht die Einführung eines obligatorischen sozialen Jahrs oder eines Sozialdienstes für alle?) Solche Überlegungen enthalten zwar unvermeidlich die Frage, ob das Helfen nicht abgewertet wurde, aber sie behaupten nicht pauschal einen „Wertezerfall". Dem widerspräche auch die Tatsache, daß die Deutschen jährlich etwa 4,1 Milliarden Mark für humanitär-karitative Zwecke und Verbände spenden, daß manche Nachrichten – weitgehend abhängig von der Dramatik und Dauer der Fernsehberichterstattung – Wellen der Spendenbereitschaft auslösen und daß sich, einer Allensbach-Umfrage vom Juni 1994 zufolge, 86 Prozent der Westdeutschen und 91 Prozent der Ostdeutschen der Unterstützungsbereitschaft ihrer Familienangehörigen sicher sind, während sie im Straßenverkehr und am Arbeitsplatz einen wachsenden Egoismus feststellen.

Die Frage nach freiwillig praktizierter Solidarität ist auch nicht als einseitig moralisierend abzutun. Denn selbst wenn man alle gesellschaftlichen Faktoren berücksichtigt hat, die den Wandel privater Hilfe für Notleidende erklären, ist das Problem ihrer psychologischen und ethischen Einschätzung keineswegs erledigt, sondern nur deutlicher umschrieben.

Das zeigt die noch anhaltende Diskussion der letzten Jahre um die Möglich-

keit, das *soziale Ehrenamt* neu zu beleben[1]. Sozialpolitiker unterschiedlicher politischer Richtung sind sich darin einig, daß der vermehrte Bedarf an Betreuung und Pflege bei Kindern, Jugendlichen, Behinderten, Alten, Sterbenden, Langzeitarbeitslosen, Straffälligen, Ausländern und Suchtkranken mit der Schaffung neuer Stellen für professionelle Helfer nicht gedeckt werden kann, sondern daß der in den letzten Jahrzehnten aufgebaute Sozialstaat in Richtung Hilfe der öffentlichen Hand zur Selbsthilfe und zum ehrenamtlichen Engagement umgebaut werden muß. Ein Ausbau in der bisherigen Art wäre nicht mehr zu bezahlen und würde auch zu einer wenig erstrebenswerten totalen Professionalisierung und Bürokratisierung führen. Meinten in den 80er Jahren nicht wenige, das soziale Ehrenamt werde bei uns bald verschwinden, so blickt man heute auf die Vereinigten Staaten, wo – bei zweifellos unterentwickeltem Sozialstaat – eine Tradition privater Hilfe (charities) lebt, die bewirkt, daß sich 45 Prozent der Erwachsenen als freiwillige Helfer (volunteers) engagieren und dafür durchschnittlich fünf Stunden pro Woche verwenden.

Dabei stimmen Fachleute in folgenden Punkten weitgehend überein: 1. Es geht nicht darum, Aufgaben, die nur von ausgebildeten hauptamtlichen Kräften geleistet werden können, durch ehrenamtliche Helfer ausführen zu lassen, um so Gehälter zu sparen. Ziel ist vielmehr, für die vielen Arbeiten, die keine fachliche Ausbildung und keine ständige Anwesenheit erfordern, Ehrenamtliche zu gewinnen. 2. Die mit der Professionalisierung der sozialen und helfenden Berufe gewachsene Kluft zu den Ehrenamtlichen ohne einschlägige Berufsausbildung, die diese abschreckt und als Dilettanten erscheinen läßt, muß durch qualifizierende Fortbildungsmaßnahmen (die gleichzeitig als Gratifikation wirken) überwunden werden. 3. Es widerspräche dem Grundsatz der Gleichberechtigung, würde man Frauen, die nur schwer eine Erwerbsarbeit finden, eine ehrenamtliche Tätigkeit als Ersatz empfehlen und sie so vom Arbeitsmarkt fernhalten. Andererseits bilden „versorgte Hausfrauen" mit ihren praktischen Erfahrungen nach wie vor ein unschätzbares Potential.

Die Wertschätzung privater Hilfe hat sich gewandelt

In soziologischer Sicht mag man nachweisen, daß die vermehrte Berufstätigkeit von Frauen eine wesentliche Ursache für die geschwundene Bereitschaft zu sozialem Engagement darstellt. Doch warum haben die Männer nicht deren soziale Aufgaben übernommen, wo die zunehmende Freizeit ihnen doch dazu Gelegenheit geboten hätte? In unserer Leistungs- und Erlebnisgesellschaft, meint ein anderer Hinweis von Fachleuten, müsse eine größere Vielfalt von Motiven angesprochen werden als früher. So diskutiert man auch finanzielle Anreize wie volle Aufwandsentschädigung, geringfügige finanzielle Anerkennung, Anrechnung ei-

nes Pflegejahrs für ehrenamtlich Tätige in der Rentenversicherung, Nulltarif in öffentlichen Verkehrsmitteln, Sonderurlaub mit Lohnfortzahlung an mehreren Tagen u. a. Allerdings wäre der Sinn des Ehrenamts verfälscht, würde es wie Erwerbsarbeit bezahlt. „Betrachtet man allerdings die in den verschiedenen Lebenslagen und -phasen sehr unterschiedlichen Erwartungen der Hilfswilligen, so wird vielfach deren lebensweltlicher Bezug hinsichtlich immaterieller und symbolischer Gratifikationen sichtbar. Damit treten Gratifikationen in den Vordergrund, die nicht akkumulierbar sind (z. B. persönliche Kontakte, soziale Anerkennung, Dankbarkeit)." [2]

Der Deutsche Bundesjugendring hat dies in einer eigenwilligen Wortumbildung so ausgedrückt: Die nötige Anerkennung komme für die meisten Ehrenamtlichen von den Betreuten selber, doch müsse eine „stärkere gesellschaftliche Anehrkennung flankierend hinzutreten" [3]. Die Frage der sozialemotionalen und ethischen Wertschätzung sozialen Engagements ist auch hier unübersehbar: Wenn es zutrifft, daß heute die „Innen- und Erlebnisorientierung" (G. Schulze) dominiert, können dann der einzelne und die Gesellschaft betreuende und helfende Kontakte (die etwas anderes sind als Partygespräche und Konsumbefriedigungen) als ein „Erlebnis" schätzen, das so viel Sinn vermittelt, daß die erforderlichen Einschränkungen aufgewogen werden?

Die Notwendigkeit, über den Wert sozialen Engagements neu nachzudenken, wird noch deutlicher, wenn man soziologisch untersucht, welche Umstände nicht nur die Bereitschaft zum Ehrenamt, sondern zum privaten Helfen überhaupt erschweren. Dazu seien, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, folgende Faktoren genannt.

1. So hilfsbereit auch heute viele Menschen sind, die Unterstützung Notleidender über das durch das Strafgesetzbuch („unterlassene Hilfeleistung") vorgeschriebene Mindestmaß hinaus ist in unserer Gesellschaft, die nicht nur in religiöser, sondern auch in ethischer Hinsicht pluralistisch ist, keine allgemein verbindliche Norm mehr wie früher, sondern nur noch Privatsache. Hilfsbereitschaft hat dadurch an Freiwilligkeit gewonnen, aber an Plausibilität und gesellschaftlichem Rang verloren: „Mit dem Pathos des Helfens ist es vorbei. Man kann es tun oder man kann es lassen." [4]

2. Die gesetzlich festgeschriebene und professionell organisierte Hilfe unseres hochentwickelten Sozialstaats gewährt zwar vielen Bedürftigen verläßlicher als je zuvor und unabhängig vom Wohlwollen der Reichen Unterstützung. Sie unterwirft die Steuerzahler aber auch einer „Zwangssolidarität", die dazu verleitet, die zahlreichen Lücken im Sozialsystem zu übersehen und sich von persönlicher, freiwilliger Hilfe zu dispensieren. Da man Steuern zahlt, meint man, für jede Eventualität müsse eine Stelle, die von der öffentlichen Hand finanziert wird, zuständig sein.

3. In einer Demokratie mit mächtigen Interessengruppen entsteht leicht die Il-

lusion, auch die Bedürftigen hätten genügend politische Macht, um in den Parlamenten ihre Anliegen geltend zu machen. In Wirklichkeit gelten sie in der Öffentlichkeit nur als Randgruppen, Problemgruppen und vereinzelte Härtefälle.

4. Das Leistungs- und Wettbewerbsdenken, das mit der Industrialisierung und Marktwirtschaft zum selbstverständlichen Erziehungsziel in Familie, Schule und Berufsausbildung wurde und ohne Zweifel eine armutsverhindernde Funktion hat, übt von sich aus höchstens Kooperation zum gegenseitigen Nutzen, aber kein Mitfühlen und Teilen mit Leistungsschwachen ein; dieses kann sich nur entwickeln, wenn man das gängige Verhalten bewußt ergänzt und relativiert.

Der Siegeszug eines individualistischen und egoistischen Menschenbilds

Das Menschenbild, das die moderne Emanzipationsbewegung beseelte und bis heute beflügelt, zielte so *individualistisch* auf die Durchsetzung der eigenen Rechte und Lebenschancen, daß es diese notwendige Ergänzung eher verhindert als gefördert hat. Bereits die Französische Revolution hat darum versucht, die individualistischen Ideale der Freiheit und Gleichheit durch das sozusagen sozialpflichtige Ideal der Brüderlichkeit (heute: Solidarität) einzugrenzen. Dort, wie auch in den späteren Verfassungen, hatten solche Zusatzerklärungen immer den Charakter einer Expansionsbeschränkung des großen Souveräns Ich.

War das Selbstverständnis der modernen Emanzipationsbestrebungen und der marktwirtschaftlichen Dynamik individualistisch, so war das Menschenbild einflußreicher (nicht aller) Philosophen und Psychologen entschieden *egoistisch.* Nach Thomas Hobbes kann nur ein starker staatlicher Zwang den „Krieg eines jeden gegen jeden" verhindern und Wohltätigkeit nur dem eigenen Nutzen dienen. Friedrich Nietzsche hielt Mitleid für eine „Einbuße an Kraft" und ein typisches Krankheitssymptom jüdisch-christlicher Sklavenmoral. Demgegenüber fanden die positiveren Ansichten von Denkern wie Rousseau, Hume, Spencer, Schopenhauer und Comte weniger Anklang[5]. Der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, sprach dem Aggressionstrieb so viel Macht zu, daß er Mitleid nur als eine Folge von Überich-Zwang und des Versuchs, Aggression zu unterdrücken und ins tugendhafte Gegenteil zu verkehren (Reaktionsbildung), betrachten konnte. Andere Tiefenpsychologen führten Wohltätigkeit auf das Bedürfnis zurück, durch die Überlegenheit der Helferrolle frustrierte Größenbedürfnisse zu befriedigen – eine Deutung, mit der man Ärzte, Peace-Corps-Aktivisten und andere in Frage stellte. Burrhus Frederic Skinner, Verfechter eines radikalen Behaviorismus, erklärte Hilfeverhalten ganz aus dem Eigennutz. Die Selbstverwirklichungsbewegung der 70er und 80er Jahre ermahnte so sehr zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und warnte so eindringlich vor entwicklungshemmenden Verpflichtungen, daß sie die Doktrin vom wesenhaften Eigen-

nutz alles menschlichen Handelns nicht korrigiert, sondern zur „Egoismus-Falle“ [6] weiterentwickelt hat.

Diese skeptischen Theorien haben zwar zu Recht den Blick dafür geschärft, daß Wohltätigkeit meistens von mehreren Motiven getragen wird und daß es auch krankhaft zwanghaftes oder anerkennungsbedürftiges Helfen gibt[7]. Doch haben sie durch ihre Verallgemeinerungen die Hilfsbereitschaft zu Unrecht pathologisiert und dem Wohlstandsspießertum ein intellektuelles Alibi geliefert. Nachdenklich resümierte 1975 der Präsident der American Psychological Association: „Die Psychologie und die Psychiatrie beschreiben den Menschen nicht nur als selbstsüchtig motiviert, nein, sie lehren auch unausgesprochen oder offen, daß er so sein sollte.“ [8]

Die Hilfeforschung: Uneigennützigkeit ist möglich und erfüllend

Inzwischen hat die sogenannte Hilfeforschung, die auch Prosozialitäts- oder Altruismusforschung genannt wird, das Egoismus-Dogma überzeugend widerlegt. Allerdings lassen sich die über 1000 Untersuchungen, die sie hervorgebracht hat, schwer in eine einheitliche Theorie einordnen, was – neben anderen Ursachen – dazu beitrug, daß die intellektuelle Publizistik noch wenig davon Kenntnis genommen hat[9]. Niemand kann dieser Forschungrichtung Naivität vorwerfen. Angeregt von den neuen sozialen Bewegungen der 60er Jahre, begann sie, durch Experimente und Befragungen zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Menschen Hilfe leisten oder verweigern. Zunächst standen – gut behavioristisch – Situationsmerkmale im Vordergrund, zumal Merkmale, die den Zuschauereffekt, die unterlassene Hilfeleistung erklären, wenn jemand umfällt, um Hilfe schreit u. ä. Da jedoch verschiedene Menschen in der gleichen Situation unterschiedlich reagieren, fing man auch an, sich für die Disposition des potentiellen Helfers zu interessieren. So richtete sich das Augenmerk auch auf die Vorgänge, die zwischen der Wahrnehmung einer Notsituation und der Leistung bzw. Verweigerung von Hilfe ablaufen[10].

Die Altruismusforschung weiß sehr wohl, daß sich Menschen sozial gleichgültig und rücksichtslos (antisozial) verhalten können. Sie verkennt auch nicht, daß man aus Eigennutz, Anerkennungsbedürfnis, Abenteuerlust, Freude am erfolgreichen Wirken oder Angst vor Vergeltung helfen kann. Sie hat aber durch Experimente wie auch durch Befragung von Helfern – sei es in außergewöhnlichen Umständen, etwa der Rettung von Juden vor den Nazis, sei es in alltäglichen Situationen wie Blutspenden oder Volunteering – plausibel folgendes nachgewiesen.

1. So sehr an einer Handlung immer auch selbstbezogene Nebenmotive beteiligt sein mögen, gibt es doch auch eindeutig uneigennützig (altruistisch) motivier-

tes Verhalten, das heißt – nach der Definition von Ervin Staub[11] – Handlungen, die freiwillig ausgeführt werden mit der Absicht, eine andere bedürftige Person zu unterstützen, wobei der Helfer mehr oder weniger hohe Kosten voraussieht, aber weder vom Hilfeempfänger noch von anderer Seite eine Belohnung erwartet (so daß man sie z. B. anonym durchführt).

2. Die Tatsache, daß solche Handlungen aus Mitleid geschehen, besagt nicht, daß sie in jedem Fall nur dem eigennützigen Zweck dienen, die unwillkürliche Pein, die fremdes Leid in uns auslöst, zu mildern. Denn das Gefühl der Pein ist von dem der Besorgtheit um andere klar unterschieden. Pein (und ihre Grundlage: Einfühlung, Empathie) bildet nur die notwendige, nicht aber die hinreichende Voraussetzung für altruistisches Besorgtsein. Denn Mitleidsgefühle lassen sich kontrollieren (man kann Notsituationen aus dem Weg gehen, Verantwortlichkeit verleugnen). Eine situationsübergreifende Bereitschaft zum Helfen setzt eben voraus, daß man das Wohlergehen anderer auch will, daß es einem zu einer selbstbejahten Norm und zu einem wichtigen Wert wird. So gehören zu einer „altruistischen Persönlichkeit" neben einer positiven Grundstimmung, Einfühlungsvermögen und Selbstwertgefühl vor allem humanitäre Normen und ein ausgeprägtes Verantwortungsbewußtsein für andere.

3. Obwohl das Verantwortungsbewußtsein zentral ist, wird uneigennütziges Helfen meistens als innere Befriedigung, nicht nur als Vermeidung von Schuldgefühlen erlebt. Bezeichnend sind Aussagen wie: „Es ist schön, wenn man gebraucht wird." „Ich bekomme mehr, als ich gebe." Sie schließen freilich ein gewisses Maß an Belastbarkeit ein – und gelegentlichen Überdruß nicht aus. So ergab eine repräsentative Umfrage in den USA: „Von denen, die gewöhnlich in karitativen oder sozialen Tätigkeiten aktiv sind, sagen 63 Prozent, es sei für sie eine Quelle großer Erfüllung gewesen, etwas für andere zu tun."[12] (Selbst-)Verpflichtung und Erfüllung, Sollens- und Sinnerfahrung sind beim psychisch ausgeglichenen Engagement keine Gegensätze, sondern werden gleichzeitig erlebt.

Wie erklärt sich das? Uneigennütziges Helfen kann einen positiven Anreiz (eine „Selbstverstärkung") bieten, weil wir dank unseres Einfühlungsvermögens die Erleichterung oder Freude, die wir anderen verschaffen, so mitempfinden können, als wäre es unsere eigene Erleichterung und Freude, sofern wir uns das Wohlergehen anderer so stark zu eigen machen wollen. Die Anteilnahme am Wohlergehen anderer kann unser Ich am Wert anderer teilnehmen lassen und es – bei aller Einschränkung, die sie verlangt und sofern diese nicht zu einer übermäßigen, chronischen Unterdrückung der eigenen Bedürfnisse führt – über sich hinausführen, bereichern. Somit bildet solidarisches Mitgefühl auch keinen unüberbrückbaren Gegensatz zum modernen Streben nach Individualität, Unabhängigkeit und Selbstverwirklichung, sondern die Grundlage dafür, daß dieses Streben nicht in der bloßen Befriedigung eigener Bedürfnisse, in Selbstisolierung und emotionaler Verarmung endet, sondern gelingt. Es wäre an der Zeit, theoretisch

und praktisch die „altruistische Freude“ [13] als Chance sinnerfüllten Erlebens wiederzuentdecken. Dies setzt allerdings voraus, daß jemand soziales Engagement so zentral als Wert verinnerlicht, daß er sowohl die Verpflichtung als auch die Erfüllung stark genug erlebt, damit sie sich gegen die Alleinherrschaft selbstbezogener Wünsche durchsetzen können.

Kirchenverbundenheit – eine Ressource von Solidarität

Welche geistig-moralischen Quellen können zur nötigen und möglichen Wiederentdeckung von Solidarität beitragen? Welche Bedeutung kommt dabei dem sozialen Ethos des christlichen Glaubens und der – zweifellos lockerer gewordenen – Kirchenverbundenheit in modernen Industriegesellschaften zu?

Während die deutsche EMNID-Umfrage von 1992, die von Gerhard Schmidtchen durchgeführte Untersuchung bei 15- bis 30jährigen [14] und die von Paul M. Zulehner und seinen Mitarbeitern für Österreich ausgewertete Wertestudie [15] gewisse Hinweise darauf geben, daß mit der Konfessionsverbundenheit – gemessen als Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs – auch die ideelle Bereitschaft zunimmt, Notleidenden zu helfen, liegen aus den Vereinigten Staaten Umfragen vor, die auch das (selbstberichtete) tatsächliche Hilfehandeln erfaßten und deswegen aussagekräftiger sein dürften – obwohl man stets die Neigung berücksichtigen muß, sich durch sozial erwünschte Antworten in ein günstiges Licht zu rücken.

In zwei repräsentativen Umfragen hat Gallup 1987 ermittelt, daß die Mitglieder von Glaubensgemeinschaften (Kirchen und Synagogen) deutlich häufiger (zu 80 Prozent) als die Nichtmitglieder (zu 55 Prozent) erklärten, daß sie für wohltätige Zwecke Geld spenden und (Mitglieder: 51, Nichtmitglieder: 33 Prozent) ehrenamtliche Aufgaben übernehmen. Sowohl der jährliche Spendenbetrag als auch die wöchentlich für das Volunteering verwendete Zeit waren bei ihnen höher und nahmen mit der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs zu, obwohl die wöchentlichen Gottesdienstbesucher im Durchschnitt ein geringeres Einkommen hatten als die anderen. Die Konfessionsangehörigen engagierten sich durchaus auch außerhalb ihrer eigenen Hilfswerke, ja das Spendenaufkommen der nichtreligiösen Wohltätigkeitsvereinigungen kam zu zwei Dritteln von ihnen, doch entsprachen ihre Präferenzen weitgehend den sozialen Aktivitäten ihrer Gemeinschaften. Die meisten ihrer Volunteers wurden denn auch durch eine karitative Vereinigung ihrer Konfession zum ersten konkreten Einsatz angeregt [16].

In einer ebenfalls repräsentativen Untersuchung von 1989 stellte Robert Wuthnow bei Personen mit religiöser Einstellung eine starke grundsätzliche Hochschätzung des Helfens fest: „Von den Individuen, die sagen, tiefer religiöser Glaube sei absolut wesentlich für sie, geben 89 Prozent an, die Unterstützung von Notleidenden sei sehr wichtig. Diese Zahl sinkt auf 52 Prozent bei Leuten,

die erklären, tiefer religiöser Glaube sei nicht sehr bedeutsam für sie." Allerdings zeigte sich auch, daß die beiden spirituellen Merkmale „Gefühl der Geborgenheit in Gott" und „Wertschätzung eines tiefen Glaubens" nur bei den Personen mit sozialem Engagement einhergehen, die durch regelmäßigen Gottesdienstbesuch aktiv mit ihrer Glaubensgemeinschaft verbunden sind. „Auch Vergleiche aufgrund anderer Studien weisen darauf hin, daß Spiritualität Menschen nur dann zu Mitgefühl zu bewegen beginnt, wenn eine Schwelle zur Beteiligung an irgendeiner Art von gemeinschaftlicher Aktivität erreicht wurde." [17]

Nun ermutigt die Teilnahme am Leben der Kirchen- oder Synagogengemeinde zwar zu den dort üblichen sozialkaritativen Handlungen (etwa Haussammlungen) oder informellen Verhaltensweisen wie die Sorge für einen kranken Verwandten; doch scheint sie Formen des Helfens, die verhältnismäßig spontan oder neuartig sind, wenig zu fördern. Dies folgert Wuthnow aus der Beobachtung, daß Menschen, die wöchentlich den Gottesdienst besuchen, auch nicht häufiger als solche, die dies selten tun, erklären, sie hätten in den letzten zwölf Monaten einem Bettler, dem sie begegneten, Geld gegeben, hätten angehalten, um jemandem, der Probleme mit seinem Auto hatte, zu helfen, hätten einem Freund oder Verwandten Geld geliehen, jemanden in einer emotionalen Krise unterstützt oder versucht, jemanden vom Alkohol- oder Drogenkonsum abzubringen, zu Hause für einen älteren Verwandten zu sorgen, einem Arbeitskollegen ein Geburtstagsgeschenk zu machen oder mit ihm ein persönliches Problem zu besprechen. Gewiß sind manche dieser Fragen problematisch, doch wirkt Wuthnows Hinweis auf die selektive Sensibilisierung der Konfessionsverbundenen überzeugend: „Ihre Fürsorge wird kanalisiert durch das, was sie in der Kirche sehen und hören. Vor allem wird sie in Programme hinein kanalisiert, die die Kirche als Organisation zu fördern versucht. Außerdem wird sie informell von den Mitgliedern in bestimmte traditionell annehmbare Verhaltensweisen hinein kanalisiert. Kurz, was jemand als Bedürftigkeit betrachtet und wann er Hilfe für angemessen hält, wird von der Organisation geprägt, der er angehört" (127).

Insgesamt besagt dieser Befund nicht, daß Kirchenferne, Konfessionslose oder Agnostiker sich sozial nicht engagieren. Dies wäre auch theoretisch unwahrscheinlich, denn die nichtreligiösen Motive – Mitleid, stellvertretende Erleichterung, Freude am kreativen Bewirken und das einfache Ethos der Humanität –, die zu jeder Hilfeleistung, auch der religiös motivierten, gehören, können weit tragen, und umgekehrt kann Religiosität und Kirchenverbundenheit auch introvertiert, sozial gleichgültig und egozentrisch sein. Die erwähnten Untersuchungen zeigen aber, daß der christliche Glaube und die Kirchen, trotz ihres gesellschaftlichen Bedeutungsschwunds im Gefolge der Säkularisierung und Individualisierung, in der an geistig-moralischen Quellen nicht gerade reichen modernen Gesellschaft eine herausragende Ressource eines Ethos des Helfens sind. Das gemeinsame Bekenntnis zur Nächstenliebe – als Hauptgebot und zugleich als Froh-

botschaft – wirkt offensichtlich der Abwertung des sozialen Engagements zur sentimentalen Privatsache entgegen. Die wiederholte Einladung zu Spenden und zum (in Deutschland noch viel zu seltenen) persönlichen Einsatz kann – wenn auch mit der Gefahr einer Blickverengung – das diffuse Gefühl reduzieren, man könne und müsse nichts gegen die allzu vielfältige Not in der Welt tun. Sie kann mit praktischen Möglichkeiten vertraut machen und die Hemmschwellen zum Handeln überwinden helfen. Dies ist klar: Wer zum Austritt aus den Kirchen auffordert, schwächt eine der Hauptwurzeln der Humanität in unserer Gesellschaft.

Leitlinien einer Ethik des Helfens

Die Versuche, freiwilliges soziales Engagement zu wecken und zu stärken, wird man fortsetzen müssen. Religiös wie auch areligiös motivierte Humanisten könnten sich unschwer auf folgende Leitlinien einer Ethik des Helfens einigen und sie als Grundlage betrachten.

1. Das unmittelbare emotionale Betroffensein vom Leid anderer wird zwar oft den Ausgangspunkt, kann aber nie den alleinigen Maßstab helfenden Handelns bilden. Es ist stets zu überlegen, ob, in welcher Art und in welcher Dringlichkeit eine Bedürftigkeit vorliegt und wer ihr auf welche Weise am wirksamsten abhelfen kann, das heißt, wer kompetent und verantwortlich ist.

2. Der Grund, warum wir andere unterstützen sollen, liegt darin, daß jeder Mensch die gleiche Würde, den gleichen unbedingten Selbstwert vor den Menschen und (für den Gläubigen auch) vor Gott hat wie wir. Immer, wenn er diese Würde nicht aus eigener Kraft wahren oder wiedererlangen kann, wir ihm aber dazu verhelfen können, sollen wir ihm beistehen – sei es durch Information, Ausbildungshilfe, materielle Mittel, ärztliche Behandlung, Pflege, sozialemotionale Unterstützung u. a. In diesem Fall hat der Bedürftige ein grundsätzliches ethisches Recht auf Unterstützung; sie ist kein Gnadenakt des Helfers oder der Helferorganisation, so wenig sie in allem rechtlich festgeschrieben werden kann und darum freiwillig zu erbringen ist[18].

3. Hilfe muß darum immer so geleistet werden, daß sie weder demütigt noch bevormundet. Sie darf den Bedürftigen weder materiell noch psychisch vom Helfer abhängig halten, sondern muß als Hilfe zur Selbsthilfe die ihm mögliche Eigenständigkeit fördern. Darum sind nach Möglichkeit die Ursachen, nicht nur die Auswirkungen einer Notlage zu beseitigen.

4. Gerade im modernen Rechtsstaat ist nicht zu übersehen, daß die Prinzipien der Leistungsgerechtigkeit und des Privateigentums zahlreiche Härtefälle mit sich bringen. Im Inland kann der Sozialstaat bei weitem nicht alle Eventualitäten berücksichtigen, und in den Entwicklungsländern leiden Millionen von Menschen nicht nur an Härtefällen, sondern an ungerechten Strukturen.

5. Weder Privatpersonen noch Staaten dürfen etwas als freiwillige Liebesgabe ausgeben, was sie anderen aus Gerechtigkeit schulden. Sich in der Öffentlichkeit für eine gerechte Verteilung der Lebenschancen einzusetzen, ist ebenso wichtig wie die Hilfe im Einzelfall.

6. Im Konfliktfall ist der Bedürftigere zuerst zu unterstützen. Bedürftiger ist jemand, bei dem eine Verzögerung der Hilfe nicht wiedergutzumachende Folgen hätte oder wer, im Vergleich zu anderen, schwerer leidet – sei es an akuten Schmerzen, sei es an den Auswirkungen nichtbefriedigter Grundbedürfnisse wie Hunger, Krankheit, Wohnungslosigkeit in Slums u. ä. Darum verdient die Gewährleistung des Lebensnotwendigen im Sinn der „Option für die Armen" Vorrang.

7. Der potentielle Helfer muß neben der Lage von Bedürftigen auch seine eigenen Möglichkeiten berücksichtigen. Jemand ist um so eher zu einer Hilfeleistung verpflichtet, je mehr er aufgrund seiner Ausbildung, Begabung, Belastbarkeit, Einkommenssituation und Freiheit von Familienverpflichtungen dazu geeignet ist. Es widerspricht nicht dem Grundatz des gleichen Selbstwerts aller, wenn wir zuerst für uns und die nächsten Familienangehörigen sorgen, denn dafür sind wir auch am besten in der Lage und darum vorrangig verpflichtet. Allgemein gilt: Das Sollen bemißt sich nach dem Können. Das Helfensollen verlangt keine Selbstaufopferung, wohl aber, daß jeder im Rahmen des ihm Möglichen Bedürftige unterstützt.

8. Um Ineffizienz, Überlastung und ein Ausgenütztwerden zu vermeiden, sollte man sich – zumal wenn man persönliche Hilfe leistet – fachlich weiterbilden sowie im Gespräch mit Kollegen Enttäuschungen verarbeiten und sich auf realistische Ziele einstellen.

9. Mitgefühl und Solidarität bedeuten kein Freude- und Genußverbot. Bedürftige haben nichts davon, wenn wir auf Befriedigungen, die ohne nennenswerte Ausgaben möglich sind, verzichten; aber wir können sie ausdauernder unterstützen, wenn wir unsere Freude am Leben erhalten.

Entscheidend ist schließlich, daß in der öffentlichen Meinung und in der Erziehung der jungen Generation die Phantasie des Guten geweckt wird. Diese entdeckt immer wieder neue Möglichkeiten, von der Nachbarschaftshilfegruppe, die Familien mit behinderten Kindern oder pflegebedürftigen Alten unterstützt, über den Einsatz im freiwilligen sozialen Jahr, den Dienst als Entwicklungshelfer oder die Mitarbeit in einer Menschenrechtsgruppe oder in der Telefonseelsorge bis zur zehnprozentigen Steuer, die man sich selber für Urlaubsreisen und ähnliche Ausgaben auferlegt und einem Projekt in der Dritten Welt zuleitet.

ANMERKUNGEN

[1] U. Fink, Die neue Kultur des Helfens. Nicht Abbau, sondern Umbau d. Sozialstaats (München 1990); Das soziale Ehrenamt. Nützl. Arbeit zum Nulltarif, hg. v. S. Müller, T. Rauschenbach (München 1992); M. N. Ebertz, Mobilisierung ehrenamtl. Engagements, in: ThPQ 142 (1994) 145–152; A. Foitzik, Notnagel Ehrenamt, in HK 48 (1994) 433–435; Dt. Bundesjugendring, Viel Einsatz – wenig Ehre. Ehrenamtl. im Jugendverband – nicht entlohnen, aber belohnen (Bonn 1993).

[2] T. Rauschenbach, S. Müller, U. Otto, Vom öffentl. u. priv. Nutzen d. soz. Ehrenamts, in: Das soz. Ehrenamt (A. 1) 223–242.

[3] In: Viel Einsatz – wenig Ehre (A. 1) 101–105.

[4] N. Luhmann, Formen d. Helfens im Wandel ges. Bedingungen, in: Perspektiven d. Sozialarbeit, hg. v. H.-U. Otto, S. Schneider, Bd. 1 (Neuwied 1973) 21–43.

[5] K. Hamburger, Das Mitleid (Stuttgart 1985); H. Harbach, Altruismus u. Moral (Opladen 1992).

[6] U. Nuber, Die Egoismus-Falle (Stuttgart 1993).

[7] Dieses Verdienst mag auch W. Schmidbauers Begriff „Helfer-Syndrom" (Die hilflosen Helfer, Reinbek 1977) sowie C. Berrys Hinweis auf eine „Hilfssucht" (Die Erlöser-Falle, München 1990) zukommen. Allerdings verführen beide Bezeichnungen leicht dazu, die Problematik, die man ursprünglich nur bei therapiebedürftigen Helfern beobachtet hat, zu verallgemeinern und hinter aller Bereitschaft zu berufl. oder außerberufl. Helfen Zwanghaftigkeit und maßlose Anerkennungsbedürfnisse zu vermuten. Diese Pathologisierung hat wohl auch dazu beigetragen, daß man lange übersah, daß die häufigste Gefahr für das soz. Engagement nicht vom Helfersyndrom, sondern vom „Ausbrennen" (Burn-out-Syndrom) mit seiner Überlastung und seinen Enttäuschungen ausgeht.

[8] D. Campbell, On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition, in: American Psychologist 30 (1975) 1103–1126.

[9] M. Hunt, Das Rätsel d. Nächstenliebe. Der Mensch zw. Egoismus u. Altruismus (Frankfurt 1992); E. Staub, Entwickl. prosoz. Verhaltens (München 1982); Altruismus. Bedingungen d. Hilfsbereitschaft, hg. v. H. W. Bierhoff, L. Montada (Göttingen 1988); P. Schuster, Theorieansätze zur Motivgenese prosoz. Verhaltens (München 1988); W. Bilsky, Angewandte Altruismusforschung (Bern 1989); H. Heckhausen, Motivation u. Handeln (Berlin 1989); P. Borkenau, Gibt es eine altruistische Motivation? in: PsR 42 (1991) 195–205; C. D. Batson, The altruism question (Hillsdale 1991).

[10] Das überzeugendste Prozeßmodell ist immer noch: S. H. Schwartz, J. A. Howard, A normative decision-making model of altruism, in: J. P. Rushton, R. M. Sorrentino, Altruism and helping behavior (Hillsdale 1981) 189–211, zus. gef. in: B. Grom, Religionspsychologie (München 1992) 211–213.

[11] E. Staub, Entwicklung prosoz. Verhaltens (München 1982).

[12] R. Wuthnow, Acts of compassion. Caring for others and helping ourselves (Princeton 1991) 87.

[13] J. Aronfreed, Conduct and conscience (New York 1968) 139.

[14] G. Schmidtchen, Ethik u. Protest (Opladen 1992).

[15] P. M. Zulehner u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler (Freiburg 1991).

[16] V. A. Hodgkinson, M. S. Weitzman, A. D. Kirsch, From commitment to action: How religious involvement affects giving and volunteering, in: R. Wuthnow, V. A. Hodgkinson, Faith and philantropy in America (San Francisco 1990) 93–114.

[17] R. Wuthnow, Acts of compassion (Princeton 1991) 125, 155.

[18] Siehe I. Kants Hinweis auf die Wohltätigkeit als „Tugendpflicht", die als gesollt erkannt wird, obwohl sie nicht, wie die „Rechtspflichten", vor einem Gericht eingeklagt werden kann (Die Metaphysik der Sitten, § 29–31).

Matthias Möhring-Hesse

Durch Gottes Heil von Armut herausgefordert

Die Kirchen und die Armut in Deutschland

Vor den Türen eines Reichen liegt der arme Lazarus; obgleich hungrig und krank erhält er nicht einmal die Brosamen von den opulenten Mahlzeiten des Reichen. Lazarus und den Reichen trennen Welten, wie es besonders in der Umkehrung ihrer Lebenslagen deutlich wird, die das bekannte Lukas-Gleichnis (Lk 16, 19–31) für die kommende Gottesherrschaft in Aussicht stellt: Während Lazarus nach seinem Tod in Abrahams Schoß zum Heil kommt, muß der Reiche in der Unterwelt qualvoll leiden, weil er – so die Auskunft des unbarmherzigen Abraham – schon zu Lebzeiten seinen Anteil am Heil erhalten hat[1]. Was für die Armen eine „frohe Botschaft" ist, muß offenkundig die Reichen eher beunruhigen. Die deutschen Kirchen jedoch scheinen durch das lukanische Gleichnis nicht besonders herausgefordert zu werden. Das in Deutschland dicht gewebte „soziale Netz" fängt – so das auch in den Kirchen weitverbreitete Vertrauen in den Sozialstaat – die Menschen in allen Not- oder Risikolagen auf und sichert ihnen einen ausreichenden Anteil am gesellschaftlichen Wohlstand. Allenfalls nach außen, also im Verhältnis zu den armen Gesellschaften auf der südlichen Welthälfte, macht das Gleichnis vielleicht einen Sinn. Innerhalb der Bundesrepublik aber kommt die im Bild vom armen Lazarus ausgedrückte Armut und Ausgrenzung nicht vor. Bestätigt wird diese Annahme auch von staatlicher Seite: Innen- und sozialpolitisch ist Armut kein relevanter Sachverhalt, jedenfalls kein Anlaß für eine amtliche Armutsberichterstattung.

Doch bereits wenig sensible Zeitgenossen sind schnell vom Gegenteil überzeugt: Auch ohne regierungsamtliche Anerkennung leben in der deutschen Wohlstandsgesellschaft, oder besser innerhalb der Grenzen Deutschlands, zunehmend mehr Arme. Passanten in den Einkaufsmeilen der Großstädte beargwöhnen Obdachlose und jugendliche Cliquen, die dort ihren „Lebensmittelpunkt" suchen, wo andere ihren Einkauf genießen wollen; Bürger müssen zur Kenntnis nehmen, daß ihre Kommunen wegen steigender Sozialausgaben anderen kommunalen Aufgaben nur noch schwer nachkommen können; kirchliche Gemeinden werden wieder häufiger „in letzter Not" um Hilfe angegangen. Seriöse Untersuchungen zufolge ist die Anzahl der Armen in den letzten beiden Jahrzehnten auf 7,5 Prozent der Gesamtbevölkerung gestiegen. Wird die Armutsgrenze nicht bei der Hälfte des durchschnittlichen Haushaltseinkommens, sondern etwas darüber,

nämlich bei 60 Prozent dieses Einkommens gelegt, erreicht die Armutsrate sogar 12 Prozent[2]. Um im Gleichnis des Lukasevangeliums zu sprechen: Der arme Lazarus liegt vor unseren Türen. Er lebt insbesondere in der Gestalt von Alleinerziehenden und kinderreichen Familien, von Personen ohne Schul- oder Berufsabschluß und von Arbeitern, vor allem aber in der Gestalt von Ausländern.

Armut im reichen Deutschland

Im Vergleich des jeweils pro Kopf der Bevölkerung erwirtschafteten Bruttosozialprodukts nimmt die Bundesrepublik weltweit eine führende Stellung ein, selbst unter den großen Industriestaaten. Deutschland gehört zu den reichsten Gesellschaften auf dieser Erde, erwirtschaftet und beansprucht also einen überproportional großen Anteil am weltweit verfügbaren „Reichtum der Nationen". Auf die Bevölkerung wird dieser Anteil jedoch äußerst ungleichmäßig aufgeteilt: Das obere Drittel der privaten Haushalte konnte sich Ende der neunziger Jahre einen Anteil von 57 Prozent des gesamten verfügbaren Haushaltseinkommens sichern; dagegen mußte sich das untere Drittel mit einem Anteil von 16 Prozent abfinden und erhielt damit nur die Hälfte dessen, was ihm proportional eigentlich zustände. Noch drastischer sind die Unterschiede bei der Vermögensverteilung: Während das oberste Zehntel der Vermögensbesitzer über 50 Prozent des Vermögens verfügt, besitzt die untere Hälfte nur weniger als 2,5 Prozent[3]. Größere Sorgen sollte jedoch bereiten, daß einem relevanten Bevölkerungsteil jeglicher Anteil an dem in der Bundesrepublik verfügbaren Reichtum vorenthalten wird. Ohne ausreichendes Einkommen leben sie in Armut und damit in einer Situation, die der Bevölkerungsmehrheit – trotz der auseinanderklaffenden Einkommens- und Vermögensunterschiede – gänzlich unbekannt ist.

Die in den letzten beiden Jahrzehnten dramatisch angestiegene Armut ist vor allem eine Folge der verfestigten Massenarbeitslosigkeit, die die Bundesrepublik seit Ende der siebziger Jahre prägt. Diese Arbeitslosigkeit ist durch verschiedene strukturelle Faktoren verursacht, vor allem durch den technisch bedingten Anstieg der Produktivität und durch die zunehmende Integration der deutschen Volkswirtschaft in die globalen Märkte. In der Folge hat sich die Beschäftigung vom konjunkturellen Verlauf der Wirtschaft abgelöst. Statt daß Beschäftigungsdefizite in den wirtschaftlichen Aufschwungsphasen behoben wurden, hat sich der Sockel an Arbeitslosigkeit nach jedem Konjunktureinbruch vergrößert. Dabei hat sich für viele der davon Betroffenen ihre Erwerbs- und Arbeitslosigkeit als individuelles Dauerschicksal verfestigt. Als Langzeitarbeitslose werden sie aus dem Arbeitsmarkt ausgegrenzt und erhalten immer weniger eine Chance, jemals von „geregelter Arbeit" und einem „geregelten Einkommen" zu leben.

Weil es in der jungen Bundesrepublik – in der Situation des dauerhaften Wachstums und der Vollbeschäftigung – sozialpolitisch darum ging, die Beschäftigten und ihre Familien vor sozialen Risiken (vor allem Arbeitslosigkeit, Krankheit und Alter) abzusichern und dabei ihren erworbenen Lebensstandard zu erhalten, wurde der Sozialstaat auf die Erwerbsarbeit hin ausgerichtet[4]. So werden die Rechte auf alle attraktiven Sozialleistungen durch die Erwerbsarbeit erworben, und die Höhe dieser Sozialeinkommen bestimmt sich durch den vorausgehenden Arbeitserwerb. Lediglich für atypische Lebensbiographien wurde mit der Sozialhilfe ein Auffang- und Hilfeinstrument geschaffen, um Menschen „in besonderen Lebenslagen" zu unterstützen bzw. in Fällen außergewöhnlicher Not „Hilfe zum Lebensunterhalt" zu gewähren. An der Struktur des Sozialstaats hat sich über die Jahrzehnte nichts geändert; verändert haben sich aber die sozialpolitischen Ausgangsvoraussetzungen. So verfehlen – vor allem in Folge ihrer dauerhaften Erwerbs- und Arbeitslosigkeit – immer mehr Menschen die Zugangs- und Leistungsvoraussetzungen der sozialen Sicherungssysteme, fallen also durch das komfortable „soziale Netz" hindurch – und in die Sozialhilfe hinein[5]. Derart verlängert der Sozialstaat die Ausgrenzungen wie auch die unterschiedlichen Benachteiligungen auf dem Arbeitsmarkt (vor allem prekäre Arbeitsverhältnisse und Niedrigeinkommen) in randständige Lebenslagen.

Die Zahl der Menschen, die von den Sozialämtern ihrer Kommune „Hilfe zum Lebensunterhalt" erhalten, hat sich seit den siebziger Jahren verdreifacht und liegt damit bei etwa drei Millionen. Sozialhilfebezug ist zwar noch kein hinreichendes Anzeichen für Armut, aber ein wichtiger Hinweis – vor allen Dingen, wenn für die Betroffenen die kommunale Sozialfürsorge zum Normaleinkommen wurde. Denn die „Hilfe zum Lebensunterhalt" räumt auf keinen Fall Lebenschancen ein, die auch nur annähernd mit denen vergleichbar wären, die für die Bevölkerungsmehrheit mit mindestens durchschnittlichen Monatseinkommen selbstverständlich sind. Armut hat viele Gesichter und im einzelnen auch verschiedene Ursachen. In einem gleichen sich aber die Lebenslagen der Armen: Im Vergleich zu den Selbstverständlichkeiten der Bevölkerungsmehrheit sind sie unterversorgt. Unterversorgung äußert sich primär in minderen Einkommen, die wiederum nicht nur die materielle Situation der Betroffenen (vor allem Wohnung, Nahrung und Bekleidung) beeinträchtigen, sondern darüber hinaus auch ihre persönlichen Entwicklungs- und sozialen Partizipationschancen drastisch beschneiden[6]. Die Beeinträchtigung der materiellen Lebenssituation wird in der Wohnungsarmut besonders deutlich, daß also zunehmend mehr Menschen aus dem freien Wohnungsmarkt hinausgedrängt werden, viele von ihnen sogar ohne jedes Obdach bleiben. Bei Kindern und Jugendlichen werden dagegen die Entwicklungs- und Partizipationschancen nachhaltig beschädigt. Weil sie unter Bedingungen der Unterversorgung aufwachsen, bleiben sie ohne Qualifikationen, die für die Gleichaltrigen „aus gutem Hause" selbstverständlich sind.

Gesellschaftliche Spaltung

Die von Armut betroffenen Menschen müssen ihre Unterversorgung individuell meistern: das tägliche Essen und die tagtägliche „Frei"-Zeit, für die Nacht ein Dach über dem Kopf und für den Winter warme Kleidung, manchmal gar Ratenzahlungen für Konsumartikel, die schon längst gepfändet wurden[7]. Doch so sehr sich die Betroffenen auch bemühen: In dem Maß, wie ihre Armut andauert, verschwinden sie aus den sozialen Räumen und Zusammenhängen, die für die Bevölkerungsmehrheit normal sind und deshalb auch die deutsche Wohlstandsgesellschaft bestimmen. An dem normalen Leben können sie nicht mehr teilnehmen, nicht nur weil ihnen das Geld für Fahr- und Eintrittskarten, für das Bier beim Kegelabend und für den „Spiegel" oder den „Kicker" fehlt. Oftmals ertragen sie auch den Kontakt zur Wohlstandsgesellschaft nicht mehr; führt ihnen doch der Wohlstand der anderen eine Welt vor Augen, der sie nicht mehr angehören, die sie – resigniert oder frustiert – auch nicht mehr erreichen wollen.

Andererseits verweigert die Bevölkerungsmehrheit den Armen auch jegliche Aufmerksamkeit. Mit dem aufregenden, gleichwohl aber auch ungemein riskanten Leben im Wohlstand vollauf beschäftigt, erscheint ihnen ihr eigener Wohlstand auch als Ergebnis eigener Leistung. Unterstützt durch das neoliberale Loblied auf die persönliche Freiheit unterstellen sie dann aber auch häufig im Kehrschluß, daß diejenigen, die in Armut gefallen sind, das nicht ohne eigene Schuld tun. Was immer an dieser Schuldzuschreibung im Einzelfall auch wahr sein mag, mit dieser Haltung streiten sie jede soziale Verantwortung für die vom Wohlstand ausgeschlossenen Bevölkerungsteile ab. Doch auch wo diese Solidarität noch nicht verweigert wird, scheint sie den meisten durch die Sozialfürsorge ihrer Kommunen bereits hinreichend gedeckt zu werden. Bestätigen doch nicht zuletzt viele der dafür verantwortlichen Politiker, daß es Sozialhilfeempfängern doch recht gut, wenn nicht gar zu gut gehe. Wenn sich die Bevölkerungsmehrheit vielleicht auch noch manchmal daran erinnert, daß es in Deutschland Arme gibt, weiß sie aber nur selten, wie und wo unter welchen Bedingungen und mit welchen Perspektiven diese Armen leben.

Die Armen kommen aber in der „normalen" Gesellschaft nicht vor. Ihre Erfahrungen bleiben unverstanden und ihre Interessen ungeteilt. In dem Maß, wie sie auf Dauer aus der Wohlstandsgesellschaft ausgeschlossen bleiben, wird aber die soziale Einheit dieser Gesellschaft aufgelöst. Die Gesellschaft grenzt die Wohlstandszonen der Bevölkerungsmehrheit von den sozialen Zusammenhängen der Armen ab. Auf diesem Weg ist Deutschland bereits weit „vorangeschritten"[8]. Zunehmend spalten sich Wohlstand und Armut in unterschiedliche und untereinander kaum noch korrespondierende soziale Zusammenhänge auf, wobei das gesellschaftliche Selbstverständnis fast ausschließlich durch den Wohlstand der Bevölkerungsmehrheit bestimmt wird. „Mental" bleibt die Bundesrepublik also un-

vollständig, weil sie nämlich von all denjenigen Menschen absieht, die am gesellschaftlichen Wohlstand nicht teilhaben.

Die Bevölkerungsmehrheit scheint von dieser gesellschaftlichen Spaltung zu profitieren. Indem die Armen in die Unterversorgung abgedrängt und aus dem herrschenden Bewußtsein ausgeschlossen werden, bleibt der Anteil der Mehrheit am gesellschaftlichen Reichtum unangetastet. Die ihren Wohlstand bislang sichernden Verfahren werden weder überdacht noch gegebenenfalls in Frage gestellt. Seitens der Bevölkerungsmehrheit gehen deshalb nur äußerst zaghafte Signale an die dafür verantwortlichen Akteure, den von Armut Betroffenen „geregelte Arbeit" und ein ausreichendes Einkommen zu sichern.

Gleichwohl schlägt die zunehmende gesellschaftliche Spaltung auf die Wohlstandsgesellschaft zurück, trifft sie nämlich in ihrem demokratischen Selbstverständnis[9]. Wenn Armutszonen von der „normalen" Gesellschaft abgespalten und Bevölkerungsteile dauerhaft ausgegrenzt werden, nehmen einerseits die Konfliktthemen zu, wobei die sozialen Konflikte zugleich an Schärfe gewinnen. Auf der anderen Seite werden die Voraussetzungen der demokratischen Bearbeitung dieser Konflikte schleichend abgetragen. In einer gespaltenen Gesellschaft brechen nämlich jene Gemeinsamkeiten zusammen, auf deren Basis öffentliche Meinungs- und Willensbildung ausgetragen werden kann. Zudem wird die Armutsbevölkerung von den gesellschaftlichen Entscheidungen abgeschnitten, nicht zuletzt weil sie auf Grund ihrer minderen Einkommen an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung nicht oder zumindest nicht gleichberechtigt teilnehmen kann. Den ausgegrenzten Bevölkerungsteilen werden also nicht nur Lebenschancen, sondern darüber hinaus auch die in der „normalen" Gesellschaft üblichen Teilhaberechte verwehrt. Infolge der gesellschaftlichen Spaltung droht der Bundesrepublik also, daß sie an demokratischer Substanz verliert und in ihrer zivilen Entwicklung blockiert wird.

Gottes universaler Heilswille

Christen sind in jeder historischen Situation und damit immer wieder neu aufgefordert, die „Zeichen der Zeit" zu erkennen, also die theologische Bedeutung ihrer jeweils aktuellen Erfahrungen zu erheben. Auch wenn in der Bundesrepublik die Christen nur selten selbst in Armut leben müssen, sondern mit ihren Kirchen mehrheitlich einen Platz in der Wohlstandsgesellschaft einnehmen, werden sie durch ihren Glauben genötigt, sich auf die Erfahrungen von Armut und Ausgrenzung einzulassen. Der Gott, dessen Heilszusage in den christlichen Traditionen überliefert wird und an den die Christen glauben, hat sich nämlich in besonderer Weise den Armen zugesprochen, wofür das lukanische Gleichnis vom armen Lazarus nur ein besonderes beredtes Beispiel ist[10].

Die frohe Botschaft des Christentums verkündet vor allem die Hoffnung auf das endgültige Heil, das Gott allen Menschen zugesprochen und als Vollendung ihrer Geschichte zugesichert hat. Im Gleichnis vom armen Lazarus wird dieses Heil allerdings im Kontrast zur Armut und sozialen Ausgrenzung in der Geschichte der Menschen ausgesagt. Betrachtet man – wie die Christen und ihre Kirchen dies tun – die biblischen Traditionen als Selbstmitteilung des göttlichen Geheimnisses, dann erscheint soziale Ausgrenzung als eine Verletzung des universalen Heilswillens Gottes. Dagegen offenbart Gott sein Heil als Erlösung gerade der Armen. Gott sagt sein Heil zuvorderst denjenigen zu, die in Situationen des Unheils leben und deshalb seines Heils vor allen anderen bedürfen. Doch das Heil Gottes ist keine Sache allein für das ausstehende Ende der Geschichte. Gottes Heil ist den Menschen vielmehr so nahe, daß es bereits in der Geschichte wirkmächtig ist und durch das Handeln der Menschen Wirklichkeit werden will. Infolge der Option Gottes sind die Armen die ersten geschichtlichen Zeugen seines universalen Heils, gleichsam die sensiblen Seismographen der geschichtlichen Gegenwart der Gottesherrschaft. Entsprechend ist die Solidarität mit den Armen der bevorzugte Ort der Umkehr und der Begegnung mit dem göttlichen Heil. Die Option Gottes für die Armen wird damit zur praktischen Verpflichtung für alle, die an diesen Gott glauben und auf sein Heil hoffen. Durch die Heilszusage Gottes werden die Menschen beauftragt und zugleich befähigt, das göttliche Heil in der Geschichte zu vergegenwärtigen und sich daher in Solidarität mit denjenigen, die vom jeweils konkreten Unheil betroffen sind, für eine Heilung ihrer geschichtlichen Situation zu engagieren.

Armut in Deutschland resultiert – so wurde oben entfaltet – aus gesellschaftlich verhärteten Strukturen der Gesellschaft, die durch ihre Verteilung des verfügbaren Reichtums relevante Bevölkerungsteile mit „Brosamen" abspeist und aus dem gesellschaftlichen Wohlstand ausgrenzt. Obwohl die notwendigen Ressourcen zur Überwindung von Armut ausreichend vorhanden sind, wird Armut mitsamt ihren persönlichen wie auch sozialen Folgen zumindest in Kauf genommen. Angesichts des verfügbaren Reichtums ist Armut und die sich in ihrer Folge einstellende gesellschaftliche Ausgrenzung kein unausweichliches Schicksal, sondern ein politisches Problem, die etablierten Verteilungsstrukturen zu reformieren. Gesellschaftlicher Wille kann also die Spaltung der Menschen in unterschiedliche soziale Räume und Zusammenhänge verhindern bzw. überwinden. In dieser Situation gewinnt das lukanische Gleichnis geradezu eine beängstigende Aktualität: Im Bild vom armen Lazaraus, der vom Reichtum des Reichen ausgeschlossen bleibt, und vom Reichen, der den Armen vor seiner Haustür übersieht und übergeht, läßt sich die zwischen Armut und Wohlstand zunehmend gespaltene Gesellschaft der Bundesrepublik wiederfinden.

Im Kontext christlichen Glaubens kann die Situation einer gespaltenen Gesellschaft als „soziale Sünde", also als eine strukturell verursachte Verletzung des

göttlichen Heilswillens gedeutet werden. Zweifelsohne engagieren sich viele Menschen für diejenigen, die von Armut und sozialer Ausgrenzung betroffen sind, organisieren sich – wenngleich seltener – die Betroffenen selbst, um ihre Interessen in Obdachlosen- oder Arbeitsloseninitiativen politisch zu vertreten, suchen Wohlfahrtsverbände den Armen nicht nur zu helfen, sondern auch deren Schicksal politisch sichtbar zu machen. Dennoch bleiben die Verfahren und Institutionen in Kraft, die die Armut eines großen Bevölkerungsteils und auch die ihrer Armut folgenden Ausgrenzungen verursachen. Strukturell wird damit in der Bundesrepublik das Heil Gottes verfehlt, von dem wir als Christen wissen, daß es Menschen von Armut und sozialer Ausgrenzung erlösen will.

Zu einem entsprechenden Handeln sind die Christen und ihre Kirchen daher auch im Namen ihres eigenen Glaubens verpflichtet. Gefordert sind nämlich nicht nur die politischen Institutionen, die bestehenden Instrumente der Wirtschafts- und Sozialpolitik zu überprüfen und mit dem Ziel zu reformieren, Armut zu überwinden und den sozial Ausgegrenzten realistische Chancen für ihren Wiedereinstieg in den gesellschaftlichen Wohlstand und damit auch in die „normale" Gesellschaft zu bieten. Eine solche Reformpolitik wird nämlich nur wahrscheinlich, wenn bei der Bevölkerungsmehrheit die Bereitschaft besteht, die gesellschaftliche Spaltung gemeinsam und nach persönlichem Leistungsvermögen anzugehen und zu überwinden. Eine solche Bereitschaft läßt sich staatlicherseits nicht erzwingen, sondern kann nur aus öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozessen als freiwillige Übereinkunft aller entstehen. Diesen Prozeß anzuregen und darin die häufig überhörte Stimme der Armen und Ausgegrenzten zu vertreten, ist gegenwärtig eine der vornehmsten Aufgaben für die Christen und ihre Kirchen.

Auftrag der Kirchen

Indem sich die deutsche Gesellschaft in eine Wohlstandszone für die Bevölkerungsmehrheit und in abgedrängte Armutszonen aufspaltet, verschwindet diese schleichende Spaltung zugleich aus dem öffentlichen Bewußtsein. In der „normalen" Gesellschaft ist weder das Lebensschicksal der Armen präsent noch deren Ausgrenzung aus dem für alle anderen selbstverständlichen Wohlstand. In den politischen Debatten kommt die Armutsbevölkerung häufig nur noch als Bedrohungspotential in dunklen Straßen und nächtlichen Innenstädten oder aber als ästhetische Belästigung in Einkaufspassagen und auf Domplätzen vor. Die Kirchen sind Teil dieser von Armut absehenden Wohlstandsgesellschaft. Deshalb taucht weder die verfestigte Massen- und individuelle Langzeitarbeitslosigkeit noch die Armut im Zentrum der Kirchen auf, werden also im Erfahrungsraum der Kirchen selbst gar nicht oder zumindest nur äußerst selten wahrgenommen.

Armut, Arbeitslosigkeit und soziale Ausgrenzung sind deshalb eher externe Sachverhalte, zu denen sich kirchliche Akteure bestenfalls verhalten *wollen,* oftmals aber auch nur verhalten *müssen,* weil sie von anderen Stellen auf diese Themen hin angesprochen werden. Wie wenig diese Themen im Zentrum der innerkirchlichen Aufmerksamkeit liegt, zeigt sich daran, daß entsprechende Veranstaltungen von Kirchen- oder Katholikentagen auf nur geringes Interesse stoßen. Entsprechend haben sich auch die kirchlichen Bildungseinrichtungen darauf eingestellt: Mit auf Armut und Arbeitslosigkeit zielenden Angeboten lockt man heutzutage niemand mehr an.

Obgleich keine „Kirche der Armen", haben sich die deutschen Kirchen – so wurde im letzten Abschnitt theologisch begründet – auf die Erfahrungen der Armen und Ausgegrenzten einzulassen. Für die christlichen Kirchen steht dabei nicht nur ihr in der „Option für die Armen" ausgezeichneter Auftrag auf dem Spiel, sondern darüber hinaus auch ihre heilsgeschichtliche Identität als geschichtliches Sakrament des eschatologischen Heils. Mag dieser Anspruch theologisch auch überzeugend begründet sein, durch die Präsenz der Kirchen in einer ihre Armutszonen abspaltenden Wohlstandsgesellschaft wird er jedoch ernsthaft problematisiert. Erst im Widerstand gegen gesellschaftliche Spaltungsprozesse antizipieren die Kirchen dagegen die vom göttlichen Heil erhoffte geschwisterliche Gemeinschaft aller Menschen und verkörpern damit die verkündigte Gottesherrschaft. Nur indem die christlichen Kirchen also ihren Beitrag zur Überwindung gesellschaftlicher Spaltungen leisten, werden sie auch als Sakrament der Einheit erfahrbar, die sie in der eucharistischen Mahlgemeinschaft feiern.

Auf diesem Weg haben sich die Kirchen zuvorderst einmal der Welt der Armen zu öffnen. Dazu müssen sie die gewohnten Räume und Selbstverständlichkeiten der Wohlstandsgesellschaft überschreiten und die gesellschaftlich ausgegrenzten Zonen der Armut aufsuchen. Mit diesem Ziel können etwa Gemeinden eine lokale Ortsbegehung unternehmen, die Armut in der eigenen Region entdecken, die Lebenslagen von Armen kennen- und verstehen lernen und – nicht zuletzt – mit den von Armut und Arbeitslosigkeit Betroffenen ins Gespräch kommen. Gefordert sind die Kirchen also, die Armut zu sichten, die bislang eher unsichtbar ist bzw. unsichtbar gemacht wird.

Darüber hinaus sind die Kirchen durch das Evangelium des universalen Heils beauftragt, „Stimme der Stimmlosen" zu sein, das heißt denen eine gesellschaftliche Artikulationschance zu vermitteln, die aus der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit ausgeschlossen wurden. Dazu haben die Kirchen den von Armut und Ausgrenzung Betroffenen einen Ort der eigenen Artikulation zu verschaffen sowie deren Erfahrungen und Interessen zu gesellschaftlicher Relevanz zu verhelfen. Gegen die Verdrängung der ausgruppierten Bevölkerungsteile besteht der politische Auftrag der Kirchen also vor allem darin, die andere Seite der Wohlstandsgesellschaft, nämlich Armut und Ausgrenzung, in der Wohlstandsgesell-

schaft präsent zu machen. Eine hervorragende Gelegenheit, diesen politischen Auftrag wahrzunehmen, bietet sich den Kirchen mit ihrem geplanten gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland.

In vielfältiger Weise und an zahlreichen Orten engagieren sich kirchliche Initiativen und Institutionen bereits in dieser Richtung: Pfarrgemeinden in Regionen, die von Arbeitslosigkeit besonders betroffen sind, unternehmen beschäftigungspolitische Initiativen; die kirchlichen Wohlfahrtsverbände legen Armutsberichte vor und fordern politische Reformen zugunsten ihrer Klientel; Ehren- und Hauptamtliche in den Pfarrgemeinden suchen Kontakte in benachbarten sozialen Brennpunkten oder Asylbewerberheimen. Gleichwohl bleibt dieses Engagement bislang noch eher am Rand der kirchlichen Institutionen und oftmals Sache weniger „Exoten". Dabei läge es gerade in den Möglichkeiten der Kirchen, dieses Engagement stärker in den Mittelpunkt ihrer Aktivitäten und Institutionen zu rükken und so einen gemeinsamen Erfahrungsraum zu schaffen, in dem die gesellschaftlich ungemein scharfen Grenzen zwischen Wohlstand und Armut wenigstens punktuell überwunden werden können. Voraussetzung dafür ist aber eine kirchliche Verkündigung, die von der deutschen Armutsbevölkerung auch ertragen werden kann, also nicht selbstgefällige „Seelenmassage" von Menschen betreibt, die sich ihrer Plätze im Wohlstand sicher sind. Vielleicht können sich die Kirchen dazu vom lukanischen Gleichnis inspirieren lassen: Der Heilszuspruch Gottes ist zuvorderst eine frohe Botschaft für die Armen.

ANMERKUNGEN

[1] L. Schottroff, W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung d. Armen (Stuttgart [2]1978) 38ff.

[2] F.-U. Huster, Neuer Reichtum u. alte Armut (Düsseldorf 1993) 27–46. [3] Ebd. 47–70.

[4] G. Vobruba, Lohnarbeitszentr. Sozialpolitik in d. Krise d. Lohnarbeit, in: ders., Strukturwandel d. Sozialpol. Lohnarbeitszentr. Sozialpol. u. soz. Grundsicherung (Frankfurt 1990) 11–80; S. Leibfried, F. Tennstedt, Armenpol. u. Arbeiterpol. Zur Entwickl. u. Krise d. Tradition. Sozialpol. d. Verteilungsformen, in: dies., Politik d. Armut u. d. Spaltung d. Sozialstaats (Frankfurt 1985).

[5] D. Döring, Soz. Sicherung bei Arbeitslosigkeit. Bem. zu Entwicklung, gegenw. Problemen u. mögl. Reformansätzen; M. Ludwig, G. Hegemann-Mahltig, S. Leibfried, Sozialhilfe u. „normale" soz. Sicherung, beide in: Wie sozial ist d. soz. Sicherung? (Frankfurt 1989) 68–99, 100–133.

[6] Schott-Winterer, Wohlfahrtsdefizite u. Unterversorgung, in: Armut im Wohlstand (Frankfurt 1990) 56–78; W. Hanesch u. a., Armut in Dtl. Der Armutsber. d. DGB u. d. Par. Wohlfahrtsverb. (Reinbek 1994); R. Hauser, W. Hübinger, Arme unter uns. T. 1: Ergebnisse u. Konsequenzen d. Caritas-Armutsunters., hg. v. Dt. Caritasverband (Freiburg 1993). [7] Eindringl. Reportagen: G. Gillen, M. Möller, Anschluß verpaßt. Armut in Dtl. (Bonn 1992).

[8] Solidarität am Standort Dtl. Eine Erkl. v. Sozialwiss., hg. v. Oswald-v.-Nell-Breuning-Inst. f. Wirtschafts- u. Gesellschaftsethik (Frankfurt 1994). [9] Ebd. 14ff.

[10] C. Boff, J. Pixley, Die Option f. d. Armen (Düsseldorf 1987); G. Collet, „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet". Implikationen einer authent. Rede v. d. Option f. d. Armen, in: JCSW 33 (1992) 67–84; P. Rottländer, Option f. d. Armen. Erneuerung d. Weltkirche u. Umbruch d. Theol., in: Mystik u. Politik. Theologie im Ringen um Gesch. u. Ges. (Mainz 1988) 72–88.

Hans-Otto Mühleisen

Grundrechte als gesellschaftliche Orientierung

Vor bald 20 Jahren, ausgehend von einer Akademietagung 1976 in Hamburg, fand die „Grundwertedebatte" breite gesellschaftliche Resonanz[1]. Sie war einerseits eine Reaktion auf die Verunsicherung durch die 68er-Bewegung und die mit ihr verbundene Infragestellung des politischen und sozialen Systems der Bundesrepublik Deutschland, andererseits auch eine Widerspiegelung der gesetzlichen Neuerungen, die die sozialliberale Koalition insbesondere auf den Feldern Familienpolitik und Strafrecht in Angriff nahm. Sie stellte so gleichsam den Versuch dar, sich darüber zu verständigen, welche Werte und Normen von den „staatstragenden" Parteien gemeinsam als Grundlage unserer politischen Ordnung verstanden und notfalls verteidigt würden. Der ebenfalls in diese Zeit gehörende „Radikalenerlaß"[2] war die Kehrseite dieser Übereinkunft und schloß diejenigen aus dem Staatsdienst aus, die, so unterstellt, diese Grundlage nicht akzeptierten.

Grundrechtsdiskussion anstelle von Grundwertedebatte

Die Erschütterungen und die aus ihnen resultierende Unsicherheit über die weitere Entwicklung unseres politischen Systems sind in der ersten Hälfte der 90er Jahre ebenso weitreichend wie vor 20 Jahren, wenngleich Gründe und Auswirkungen andere Gesichter zeigen. Waren es damals vorrangig Umbrüche im Innern, der erste sozialdemokratische Kanzler nach dem Krieg, eine zum Terrorismus übergehende Anfeindung des Staates sowie ein immer wieder anders gedeuteter Generationenkonflikt, so kamen die Anstöße zu den Umwälzungen Ende der 80er Jahre zunächst von außen. Der Versuch Gorbatschows zu einer Reform der Sowjetunion, dann deren Zusammenbruch und die Auflösung des „Ostblocks" schufen Rahmenbedingungen, innerhalb deren, trotz der Vorbehalte im westlichen Lager, die Einheit Deutschlands möglich wurde. Um die Anteile am Zustandekommen der Einheit, die Wirkungen der Ost- und Deutschlandpolitik der Union bzw. der SPD, um die Funktion der Demonstrationen in der DDR und um des Kanzlers Eingebung für den Kairos, den staatsmännischen Griff nach dem Mantel der Geschichte, werden die Historiker lange streiten.

Gegenwärtig bedrückender sind die Umstände und Folgen des Einigungsprozesses. Dabei sind die Schwierigkeiten des wirtschaftlichen Umbaus, der bisher beispiellosen Einfügung einer Plan- in eine Marktwirtschaft, wohl eher eine

Frage der Zeit. Ihre soziale Brisanz erhalten sie weniger daraus, daß es an Perspektiven oder dem Willen zur Neuordnung fehlte, sondern mehr aus den zu Unrecht geförderten Erwartungen auf einen schnell erreichbaren, der alten Bundesrepublik vergleichbaren Wohlstand. Ganz anders sieht dies für die staatliche Integration aus, die bislang weitgehend nach dem Muster verlief, daß es sich bei dem vereinten Deutschland eher um die vergrößerte bisherige Bundesrepublik handle, als daß man das Augenmerk auf das grundlegend andere und Neue gerichtet hätte. Demzufolge fehlen im Unterschied zur Ökonomie für den Wandlungsprozeß des politischen Systems bislang nicht nur die Perspektiven, sondern wohl auch der Wille zu dessen Neuorientierung.

Diesbezüglich kann die Arbeit der Verfassungsreformkommission als symptomatisch angesehen werden. Das Bemühen, das seit über 40 Jahren bewährte Grundgesetz möglichst unverändert und unbefragt – deswegen auch unter Ausschluß der Öffentlichkeit – als Verfassung eines „nur" größer gewordenen Staates zu bewahren, ließ nicht nur die Qualität der politischen Veränderungen außer acht, sondern vergab auch die Chance, eine breitere Diskussion als Weg für den immer wieder geforderten Verfassungspatriotismus auszuweisen. Die Verfassung, als die den Menschen beachtende Grundlage des Staates, wird dieser Aufgabe vor allem dadurch gerecht, daß man sie neben den Funktionen der Bewährung und des Bewahrens auch als Spiegel und Impuls gesellschaftlicher Wandlungen begreift, freilich ohne daß dies zu willkürlichen Änderungen führen dürfte. Der Konflikt geht um das Maß und die Gründe der Änderungen.

Dem Versuch, die erweiterte und veränderte Bundesrepublik – manche sprechen gar von einer zweiten Gründung – auf den Fundamenten fortbestehen zu lassen, deren Prämissen und Bewährung aus einem völlig anderen Kontext herrühren, steht eine tiefgreifende Verunsicherung, gar Desorientierung der Bevölkerung gegenüber. Daß „Orientierungsthemen" derzeit Konjunktur haben[3], ist ein Signal dafür, daß einige gesellschaftliche Gruppen verstanden haben, daß das verworrene Krisenbündel nicht allein durch materielle Zuwendungen gelöst werden kann[4]. Zum ersten Mal in der Geschichte der Bundesrepublik müssen sich deren demokratische Grundfesten ohne das stützende Strebewerk eines sicheren und wachsenden Wohlstands für die politische Ordnung als tragfähig erweisen.

Im folgenden wird die These vorgetragen, daß die im Grundgesetz kodifizierten Grundrechte nicht nur das normative Fundament dieses Staates sind, sondern auch das gerade in Umbruchszeiten notwendige Orientierungswissen bieten.

Grundlage der Grundrechte sind zunächst die drei klassischen Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Solidarität, die seit der Französischen Revolution Menschenrechtsdeklarationen und Staatsvorstellungen geprägt haben. Deren gestalterische Schwäche liegt jedoch darin, daß sie in ihrer abstrakten Formulierung geradezu konsensträchtig sind, das heißt, die Widersprüchlichkeiten von Staat und Gesellschaft nicht angemessen wiedergeben. In dem Moment jedoch, in dem aus

den Werten Rechte werden, entzünden sich an ihnen natürliche Konflikte, da sie zu Ansprüchen kondensieren, die mit denen anderer kollidieren. Während bei den Grundwerten Kompromisse kaum denkbar sind, wird man bei den Grundrechten gleichen Inhalts zu diesen gezwungen sein.

Insofern sind die Grundrechte, wie sie in den ersten Artikeln des Grundgesetzes festgeschrieben sind, gerade gegenwärtig eine der aussichtsreichsten Orientierungshilfen: Sie stehen in einer ganz eigenartigen Spannung zwischen Definition, Ermöglichung und Grenzsetzung von Freiheiten. Sie enthalten vorstaatliches und unveräußerliches Naturrecht; sie ordnen und binden staatliche Gewalt, und sie zwingen durch die in ihnen angelegten Widersprüche zu Kommunikation und Verständigung[5]. In Umbruchzeiten geben sie demnach nicht nur Ziel und Richtung vor, sondern sie bestimmen auch Grenzen, Verfahren und somit Verläufe politisch-gesellschaftlicher Entwicklungen.

Ein Bestimmungsversuch der gegenwärtigen Desorientierung

Die gegenwärtig zu beobachtende Desorientierung hat ihren Sitz in einem Geflecht von Einstellungen, die oszillieren zwischen dem, was man sich leisten kann, gar muß, und dem, was man sich nicht mehr leisten darf. Die frohe Botschaft, heute sogar auf Käse zu finden, lautet „Du darfst". Sie signalisiert eine Freiheit, deren Risiken minimiert oder verschleiert werden. Dieses „Du darfst" ist freilich immer mehr auch zur Aufforderung geworden, ein „Du sollst" und schließlich ein „Du mußt", im privaten Bereich, in Freizeit und Sport, bei Eßgewohnheiten und Mode. Diese Botschaft wird weiter verbreitet auch in einer Zeit und für eine Gesellschaft, in der für viele die ganz wesentliche Erfahrung ist, daß nichts mehr geht. Diese Konfrontation zwischen „Du darfst" und „Nichts geht mehr" läßt sich illustrieren mit Beispielen aus der Arbeitswelt, den privaten Beziehungen oder der Entwicklung in der Dritten Welt.

Die Spannung entsteht so durch zwei Erfahrungen, die einander konträr entgegenstehen, wobei auch diejenigen, für die scheinbar „alles geht", etwa durch Eigentumsdelikte mit der gegenteiligen Erfahrung konfrontiert werden. In dieser Situation, und das verschlimmert das Ganze, versagen gleichzeitig die alten Regelsysteme, die vorgegeben hatten, wie man in einer solchen Situation reagieren solle. Der Auszug aus Kirchen und Parteien, Gewerkschaften und Unternehmerverbänden verdeutlicht den Schwund an Wirksamkeit und Einfluß, die die Großorganisationen durch Aufstellung von Normen oder Akkumulation von Solidarität lange Zeit ausübten. Die darauf bezogenen Klagen über einen zum Egoismus neigenden Individualismus werden diesen Trend jedoch ebensowenig brechen können wie die Theorie des Kommunitarismus, deren Option für mehr Gemeinsamkeit zuwenig realen gesellschaftlichen Rückhalt findet.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Hypothese, daß die aktuelle Desorientierung herrührt aus der Spannung zwischen dem „alles geht", zum Beispiel den „blühenden Landschaften" in kürzester Zeit, und der wohl von vielen gespürten, aber kaum thematisierten und in der Regel auch nicht zugegebenen Befindlichkeit, viele Dinge könnten eigentlich so nicht weitergehen. Wenn diese Beobachtung stimmt, so wird schon hier der Wert der Grundrechte als Orientierungswissen deutlich, da sie einerseits Freiheitsrechte einräumen und gleichzeitig ermuntern, diese wahrzunehmen, andererseits aber Grenzen der Entfaltung enthalten, die ihren Grund in der menschlichen Natur und Würde, der eigenen wie der der anderen haben. Grundrechte erhalten in der skizzierten Situation ihre Funktion als Orientierungswissen dadurch, daß sie einerseits dem „Du darfst" die Grenzen der Entfaltungsfreiheit entgegenhalten und andererseits dazu beitragen, daß gegenüber dem „Nichts geht mehr" die jedem Menschen zugesprochenen Entfaltungsrechte wieder in den Blick kommen.

Vor der weiteren Erörterung einer solchen Bedeutung der Grundrechte soll zunächst diese Desorientierung einer genaueren Diagnose unterzogen werden, und zwar nur und insoweit es sich um deren politische Ursachen handelt; außer acht bleiben andere Fragen wie Sinnkrisen, Wertverschiebungen oder weitergehende Säkularisierung. Der wichtigste Grund liegt in den nicht erwarteten, nicht begleiteten und bis heute nicht angemessen reflektierten politischen Umbrüchen der letzten zehn Jahre. Dies läßt sich an Stimmungsschwankungen festmachen, die auch die Politik nicht mehr ignorieren kann. Wenn nun freilich als Erklärungsversuch nachgeschoben wird, daß man sich nur über die zeitliche Dimension der Angleichung getäuscht habe, daß es eben nicht in drei Jahren, aber sicher in dreißig Jahren blühen würde, so ist auch dies keine Reflexion auf die Schwierigkeiten der Umbruchsituation, sondern wiederum deren Verdrängung zugunsten der Vertröstung auf eine vage Zukunft hin.

Drei dieser weder begleiteten noch reflektierten Umbrüche seien umrißhaft skizziert: Erstens die sogenannte Wiedervereinigung, die zwar als Postulat in der Präambel des Grundgesetzes stand und als emotional – mit Kerzen in den Fenstern – vorgetragene Forderung auch ein Stück symbolischer Politik geblieben war; keine der Nachkriegsregierungen kann sich jedoch seit den 50er Jahren mehr darauf berufen, daß für sie die Einheit Deutschlands eine herausragende Determinante praktischer Politik gewesen sei. Vielmehr diente sie immer wieder als Legitimation für unterschiedliche Formen der Politik, als Begründung für die Westorientierung der Bundesrepublik (Attraktionstheorie), teilweise auch für die Härte und die Abschreckungspolitik gegenüber dem Ostblock (Zusammenhang von NATO-Doppelbeschluß und Zusammenbruch der Sowjetunion) bei der Union, für den Wandel durch Annäherung bei der SPD. Der Streit, welche Politik denn letztlich das Ende des kalten Krieges und damit der DDR bewirkt habe, ist mehr ein Hinweis auf die jeweilige politische Absicht und auf das Bedürfnis

der Politiker, recht gehabt zu haben, als eine historisch-rationale Kontroverse. Die Frage ist heute vielmehr, ob die Bürger der Bundesrepublik die Wiedervereinigung wirklich gewollt haben. Sicher kann man sagen, daß weder Politik noch Wirtschaft, noch Wissenschaft sie erwartet oder sich gar darauf vorbereitet haben. Übertragen wir etwas: Es gab kein erwartungs- und phantasievolles Vorspiel, sondern nur eine taumelnde Vereinigung und dann die Trauer am Morgen danach, über die man durch falsche Versprechungen hinwegzutrösten suchte.

Wenn die Diagnose richtig ist, daß die Desorientierung entstanden ist durch die Diskrepanz zwischen der langjährigen symbolischen Politik von den „Brüdern und Schwestern" und der Perzeption der Wiedervereinigung als einer Mischung von materiellen Forderungen, Undankbarkeit und Überheblichkeit, dann könnte der Ansatz einer Therapie in der Wahrnehmung der ganz unterschiedlichen Wirklichkeiten der ehemaligen beiden deutschen Staaten liegen. Heilend ist demnach nicht der die symbolische Politik fortsetzende Slogan, daß „zusammenwächst, was zusammengehört", sondern nur ein der Realität entsprechenderer Ausgangspunkt, daß dies zwei Staaten waren, die nicht zusammengehörten und deren Unterschiede in vielen Bereichen, Wirtschaft und Politik, Bildung, Religion und Sprache, die verbliebenen Gemeinsamkeiten weitgehend überlagerten. Erst wenn Politik und Bürger die Nichtselbstverständlichkeit der Einigung wirklich wahrnehmen und dennoch am Willen zu ihr festhalten, wachsen die Chancen zunächst zur Kooperation, dann erst zu einer langsamen Integration jenseits der schnell eingeführten Marktwirtschaft.

Ein zweiter, Unsicherheiten bedingender Umbruch ist in der Folge der Auflösung der Sowjetunion das Ende der Blöcke, die beiden Seiten die Erklärung der Welt und der eigenen Schwächen einfacher gemacht hatten. Nicht nur der Politikwissenschaft gingen die Erklärungsmodelle (Stellvertreterkriege etc.) verloren, sondern auch Politik und Gesellschaft können die vertrauten Zugänge zum richtigen Verständnis der Welt nicht mehr in der alten Weise verwenden. Schlagworte wie die vom „Frieden in Freiheit", die noch die Nachrüstungsdebatte bestimmt hatten und die es ermöglichten, durch die Einteilung der Welt in das Reich des Bösen und – hieraus folgend – in das des Guten die Politik fast wie eine vereinfachte Religion zu verstehen, waren zwar immer eine „schreckliche Vereinfachung", aber nun haben sie zudem den historischen Kontext verloren, aus dem sie ihre anscheinende Plausibilität gewannen. In vielen Köpfen steckt noch die „böse Planwirtschaft" gegenüber der „guten Marktwirtschaft" – und die Verunsicherung ist zwangsläufig, wenn letztere genau in dem Moment ihre Schwächen (wachsende Armut und Arbeitslosigkeit, Vernachlässigung der Dritten Welt und Unfähigkeit zu ökologischer Orientierung) zeigt, in dem doch ihre Überlegenheit gegenüber der sozialistischen Planwirtschaft manifest werden sollte.

Da es das schlechtere nicht mehr gibt, läßt sich unser System heute nicht mehr als das bessere legitimieren. Der häufig als Argument verwendete Rückblick auf

die „sozialistische Erblast" macht das Fehlen ähnlich griffiger Argumente für die gegenwärtigen Probleme besonders anschaulich. Auch Schwächesymptome der Demokratie und Sinnkrisen der bewaffneten Macht lassen sich nicht mehr durch Hinweise auf Bedrohungen durch den Kommunismus überspielen. Der Wegfall des ideologischen, wirtschaftlichen und militärischen Gegners ist einer der wichtigsten Gründe der derzeitigen Desorientierung und gleichzeitig eine ganz eigene Chance zur Besinnung auf die Legitimation dieses politischen und gesellschaftlichen Systems. Statt überholter Erklärungsmuster, wie die Anknüpfung an den Nationalismus des 19. Jahrhunderts, scheint in dieser Situation eine Besinnung auf die freiheitlichen Grundlagen der Verfassung, die den Anspruch auf Menschenwürde und Privatsphäre, auf Eigentum, individuelle Entfaltung, den Schutz der jeweils frei gewählten Lebensverhältnisse und die Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft enthalten, ein aussichtsreicherer Weg zur Identifizierung mit diesem Staat zu sein als Abgrenzung und Behauptung von Überlegenheit. Insofern wäre (wenigstens) eine öffentliche Verhandlung der Verfassungsreformkommission eine gute Gelegenheit zu einer breiteren gesellschaftlichen Diskussion über die Bedeutung der Grundrechte als Basis unseres Staates gewesen. Genau in diesen, im Schutz der Freiheitsrechte liegt dessen eigentliche Legitimation – jenseits Angst und Anpassung fördernder Feindbilder. Zum ersten Mal auf sich selbst gestellt, hätte der Staat seine Chance, erwachsen zu werden.

Der dritte, eng damit zusammenhängende und wohl am wenigsten reflektierte Umbruch ist die neugewonnene Souveränität Deutschlands. Angesichts der direkt spürbaren neuen politischen Möglichkeiten und ökonomischen Belastungen wurde kaum zur Kenntnis genommen, daß die Bundesrepublik erst durch die erfolgreichen Zwei-Plus-Vier-Verhandlungen, das heißt erstmalig nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die volle Souveränität erlangt hat. Weil dieses staatsrechtliche Thema jedoch kaum zur Sprache kam, hat man auch nicht darauf reflektiert, daß es gar keine klassische Souveränität im Sinn der Autarkie von Innen- und Außenpolitik, von Sicherheits- und Finanzpolitik mehr geben kann. Ein Teil der politischen Klasse verhält sich, als ob man noch im Sinn des früheren Souveränitätsbegriffs Ansprüche stellen könne. Die beharrliche Forderung nach einem ständigen Sitz Deutschlands im Sicherheitsrat der UNO ist zum Beispiel ein Symptom für ein heute fragwürdig gewordenes Verständnis von Souveränität.

Die Situation ist jedoch komplizierter: Angesichts einer großen Zahl auf nationalstaatlicher Ebene nicht mehr lösbarer Probleme (Wirtschaft, Finanzen, Sicherheit, Ökologie) ist einerseits die Abgabe nationaler Kompetenz überlebensnotwendig, andererseits haben internationale Gremien allenfalls eine abgeleitete demokratische Handlungslegitimation, so daß der Beitrag der einzelnen Staaten unverzichtbar bleibt: Nur die auf Grundrechten fundierten Staaten verfügen über demokratische Verfahren (z. B. auch der Steuererhebung), die die notwendigen Entscheidungen legitimieren, indem sie wenigstens eine indirekte bürgerschaftli-

che Partizipation sichern. Auch bei der Umsetzung und Durchsetzung von weitreichenden Plänen sind internationale Organisationen und Konferenzen auf den Goodwill und die Machtmittel der Einzelstaaten angewiesen. Andererseits kann die einfache Gleichsetzung von Finanzierungs- und Entscheidungsanteil nicht mehr gelten, da zum Beispiel für einen erfolgreichen Umweltschutz die Spannung zwischen gemeinsamen und einzelstaatlichen Interessen nicht durch den einzelstaatlichen Finanzierungsanteil entschieden werden darf.

Die Unsicherheit darüber, was Souveränität bedeuten könne, äußert sich auf der einen Seite im Wiederaufleben eines längst überwunden geglaubten Nationalismus, auf der anderen Seite in der pauschalen Forderung nach Etablierung einer multikulturellen Gesellschaft. Beide Formen sind desorientierte Reaktionen auf die unausgegorene Diskussion über Souveränität. Letztere ignoriert Grundbedürfnisse nach Identifizierung, wie sie seit längerem um das Thema der Heimat, des neuen Regionalismus als erfahrbare Lebensbereiche diskutiert werden. Der Ansatz einer angemessenen Therapie könnte dagegen für die Innen- wie für die Außenpolitik das traditionelle Konzept des Pluralismus sein, der wiederum seine Grundlage in den Freiheitsrechten des Grundgesetzes findet. Die Idee des Pluralismus hatte immer zwei Aspekte: Sie respektierte die Eigenheit des einzelnen und achtete zugleich auf dessen am Gemeinwohl orientierte Integration.

Die Diagnose der gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Unsicherheit konzentriert sich in der These, daß diese Desorientierung ihre Gründe nicht in den politischen Umbrüchen selbst hat, sondern vielmehr in den unangemessenen Reaktionen auf diese Umbrüche. Unangemessen sind dabei alle Versuche, mit anscheinend sicheren Antworten und Versprechungen auf nicht kalkulierbare Risiken zu reagieren. Solche vermeintlichen Gewißheiten kommen zwar dem Sicherheitsbedürfnis der Wähler entgegen, sie passen jedoch nicht auf Zeiten der Revolution. Gerade weil Verläufe unsicher und Ausgänge unklar sind, dürfen tragfähige Antworten keine falsche Sicherheit versprechen. Hier erhält das fast in Vergessenheit geratene Konzept der „offenen Gesellschaft" eine neue Aufgabe, da es mehr Flexibilität bedeutet und so dem Bürger mehr Risiko zumutet, ihn aber dadurch zu mehr Partizipation und sachadäquaten Reaktionen animiert.

Verantwortliche Teilhabe des Bürgers korrespondiert freilich mit einem in sich stimmigen Reden und Handeln der Politiker. Solange Erklärungen zu politischen Ereignissen zu Stereotypen verkommen, der Rücktritt lange hinausgezögert wird, um „das Amt nicht zu beschädigen", oder Gesundheitsgefährdungen bei Chemie- und Strahlenunfällen aller Art in Abrede gestellt werden, wird die Mischung von Langeweile und Verachtung, die das Verhältnis von immer mehr Bürgern zum Politiker kennzeichnet, nicht zu mehr Engagement ermuntern. Hier entsteht insofern eine brisante Gemengelage, als die durch Umfragen belegten längerfristigen Verschiebungen im Verhältnis von Vertrauen und Mißtrauen[6], das als sensible Grundlage unsere politische Ordnung auch institutionell strukturiert, zusam-

menkommen mit den revolutionären Umbrüchen der letzten Jahre. Die für die Neugestaltung der Bundesrepublik Verantwortlichen können demnach nicht mehr von einem allgemeinen, sicheren Konsens über demokratisches Denken und Verhalten ausgehen, sondern werden mit mehr Mißtrauen zu rechnen haben, als dies beim Wiederaufbau nach dem Krieg zu erwarten war. Hier liegt einer der folgenreichsten Unterschiede der beiden Szenarien.

Während der Politiker gegenüber dem Bürger schon wegen dessen unsicheren Wahlverhaltens mißtrauisch ist, ist dessen Mißtrauen gewachsen, einerseits durch die Zunahme der nicht mehr einfach zu lösenden Probleme[7] (Großtechnologie, Arbeitslosigkeit, Klimaveränderung) und andererseits durch die davon nicht beeindruckten Versprechen der Politiker, für alles dies schnell wirksame Rezepte zu besitzen, deren Hilflosigkeit sich allenfalls in den Beschimpfungen der Bürger, zum Beispiel deren Technikfeindlichkeit, zeigt. Während in Zeiten wachsenden Wohlstands dessen negative Begleiterscheinungen finanziell kompensiert oder verdeckt werden konnten (die Finanzierung des Umweltschutzes aus den Gewinnen der Industrie oder die Verdichtung des sozialen Netzes, bis es die neue Armut zudeckte), kann die Neugestaltung der Bundesrepublik nicht mehr aus Überschüssigem finanziert werden, sondern macht Eingriffe in den gewohnten Wohlstand zwingend. Soll die notwendige Umverteilung nicht allein entlang traditioneller Interessenlinien oder mit dem Recht des ökonomisch Stärkeren erfolgen, ist eine Debatte über eine orientierende Wertehierarchie unumgänglich.

Statt dessen geben sich die Politiker das Image gleichermaßen des gerade für die anstehenden Probleme kompetenten Fachmanns und der moralisch integren Persönlichkeit. Da es ersteres nicht mehr gibt, wird das zweite naturgemäß fragwürdig, zumal der politische Gegner beides in Abrede stellt. Der durch die bedrohlichen Meldungen verunsicherte Bürger wird auf den Politiker um so enttäuschter und verbitterter reagieren, je mehr er dessen Pose von Wissen und Moral aufgesessen ist. Einen einfachen Weg aus diesem Dilemma gibt es nicht, aber wenn mehr Politiker es wagten, „das Lächeln der Angstfreiheit“[8] und der Überlegenheit aufzugeben, signalisierte dies Empathie, wäre ein Stück Gemeinsamkeit mit dem verunsicherten Bürger gewonnen und könnte so die Rückverschiebung der Gewichte wieder zu mehr wechselseitigem Vertrauen beginnen. Wenn der Bürger dazu die Versuchungen des Politikers durchschaute, sich mehr am Machterhaltungskalkül statt am Gemeinwohl zu orientieren, sich hierzu der ihm zur Verfügung stehenden unterschiedlichsten Mittel der Korruption zu bedienen und schließlich um des Machterhalts willen handfeste Interessen als moralische Erfordernisse zu verbrämen, und wenn er diese Versuchungen als Teil der Herrschaftsausübung auch in der Demokratie begriffe, würde der Dialog zwischen beiden nicht nur der Wirklichkeit entsprechender sein. Er bezöge auch die Unsicherheiten über Egoismus und Gemeinwohlorientierung ein, stellte in Rechnung, daß es für viele politisch zu lösende Fragen keine einfachen Antworten gibt und führte

so zu der Realität näheren, offeneren und flexibleren Antworten. Statt vermeintlicher Erwartungs- und Antwortsicherheit wären richtungweisende Ausgangspunkte des politischen Prozesses die Notwendigkeit und die Merkmale der zu lösenden Probleme. Orientierung hierfür bieten in besonderer Weise die Grundrechte, wie sie im Grundgesetz angelegt sind.

Grundrechte als Orientierungswissen

Der Blick auf die Grundrechte erweist diese als eine flexible Grundlage des modernen demokratischen Staates. Bei der eingangs erwähnten Grundwertediskussion waren sich die Referenten unterschiedlicher politischer Couleur einig, daß die Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Solidarität die Grundlagen unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens sind. Dieser Grundkonsens wird wohl auch heute nicht in Frage gestellt. Dissens bestand jedoch über zwei Aspekte: der eine, wieweit bestimmte Situationen einen Vorrang des einen oder anderen Grundwerts erforderlich machten, der andere, was an den Grundwerten historisch bedingt sei, also wieweit sie sich den Zeitumständen anzupassen hätten. In der modernen Grundrechtekonzeption gibt es zwei Zugänge zum Verständnis der Grundrechte: Die konservativere Variante sieht in den Grundrechten feststehende, in den ersten Artikeln des Grundgesetzes festgeschriebene Größen, die es zu bewahren gilt. Der zweite Zugang sieht in den Grundrechten vornehmlich dynamische Normen, die jederzeit in Gefahr sind, gebrochen zu werden, und die ihre gestaltende Wirkung vor allem dann entfalten, wenn sie als ständig gefährdet begriffen werden. Vornehmlich dann provozieren sie Kritik, den Willen zur Partizipation und zur Veränderung und werden so zu Impulsen für eine lebendige Demokratie. Vor dem Hintergrund der zweiten Interpretation sollen die folgenden vier Thesen die Grundrechte als Orientierungswissen begründen.

1. Die Grundrechte in der Fassung des Grundgesetzes sind selbst Antrieb für politischen Wandel und bedürfen ihrerseits durch Änderungen von Einstellungen und Verhalten je neuer Interpretation. Ein eindrucksvolles Beispiel für diese Dialektik ist die Entwicklung des Demonstrationsrechts mit der Geschichte der Bundesrepublik. War es von den Müttern und Vätern des Grundgesetzes als Orientierung eines freiheitlichen Rechtsstaats sehr weit formuliert, so wurde es mit der Zeit immer weiter beschränkt, indem zum Beispiel aus der Anmeldefreiheit fast eine Genehmigungspflicht wurde. Doch sind auch diese Beschränkungen eine Möglichkeit der Orientierung, da sie zeigen, wie die Gesellschaft mit sehr weitgefaßten Freiheitsrechten umzugehen bereit ist, das heißt, welche Art des Gebrauchs sie als Mißbrauch empfindet und mit Verboten reagiert, und ab wann dann wieder das Einschreiten gegen Demonstrationen als Gefährdung des Wesensgehalts dieses Grundrechts definiert wird. Auch weil die Wiedervereinigung

nicht zuletzt durch die Wahrnehmung dieses Grundrechts, zumal in einem System, in dem es nicht gewährleistet war, erreicht wurde, wird man dessen zukünftige Deutung und Handhabung als Maßstab der freiheitlichen Entwicklung in Deutschland beachten müssen.

2. In den Grundrechten kommen unaufgebbare, unveräußerliche und veränderliche Elemente zusammen. Nur letztere dürfen und müssen einer zeitbedingten Anpassung unterzogen werden, während der vorstaatliche Anteil der Verfügung der Individuen und ihrer Körperschaften entzogen ist. Auch konkretisierte und eingeklagte Grundrechte werden nicht aus dem Bereich des Unveräußerlichen herausgelöst, sondern werden unter Wahrung dieses Bestandteils auf die Situation hin gedeutet. Bei diesem Zusammenkommen von unveräußerlichen Elementen und konkreter Interpretation entsteht ein ganz natürlicher, für die Demokratie nützlicher Streit darüber, was der unaufgebbare Wesensgehalt des jeweiligen Grundrechts sei. Gerade weil dieser in einer pluralen Gesellschaft nicht dogmatisch vorgegeben werden kann, wird der Diskurs darüber zu dem notwendigen Lernfeld, auf dem das Bewußtsein für die genuine Orientierungsfunktion geschärft wird. Das jüngste diesbezügliche Beispiel war die Diskussion um die Änderung des Asylrechts, dessen zunächst weite Fassung im Grundgesetz eine Reaktion auf die Erfahrung des Dritten Reichs und dessen spätere Handhabung gegen „Ostblockflüchtlinge" Teil des kalten Krieges war. Als sich die Zahlen und die Gründe der Flüchtlinge – und auch der Wohlstand im eigenen Land – veränderten, paßte man zunächst die Praxis, dann auch das Grundgesetz den neuen Umständen an. Eben der Disput, ob mit der grundgesetzlichen Neufassung wenigstens der Kernbestand des Asylrechts gewahrt blieb, hat zu einem besseren Verständnis dieses Grundrechts und zum Einsatz für dessen Erhalt geführt. Genau die Spannung zwischen den verschiedenen Elementen der Grundrechte ist das Vehikel, das diese zum Orientierungswissen werden läßt.

3. Konflikte entstehen nicht nur innerhalb des einzelnen Grundrechts über dessen kontextuelle Interpretation bzw. Gefährdung, sondern auch zwischen verschiedenen Grundrechten. Wenn sich dabei im Lauf der Zeit die Gewichtungen verschieben, so kann dieser Prozeß als Indikator und Maßstab für allgemeinere Änderungen gesellschaftlicher und politischer Anschauungen genutzt werden. Ein Beispiel hierfür ist der immer wieder bis vor die höchsten Gerichte ausgetragene Streit zwischen Kunstfreiheit und Schutz der religiösen Sphäre. Die früher unter dem Begriff der Gotteslästerung verhandelten Sachverhalte erscheinen heute oft als Grundrechtskonflikte, in denen dem allgemein formulierten Recht auf Kunstfreiheit immer weitere Freiräume zugesprochen wurden, ohne freilich den Schutzbereich der individuellen Religionsausübung aufzugeben. Waren bei der Konstituierung der Bundesrepublik der „Gott im Grundgesetz" und das christliche Fundament dieses Staates (fast) noch Selbstverständlichkeiten, so wird die Geschichte dieses Grundrechtskonflikts zum Gradmesser der fortschreiten-

den Säkularisierung, mit der die Religion, immer mehr von ihrer staatsgestaltenden Funktion gelöst, zum schützenswerten privaten Gut wurde.

Ein anderes Beispiel für den gesellschaftlichen Stellenwert der Grundrechte spiegelt sich in der Auseinandersetzung um die organisierte Kriminalität. Auch hier liegen zwei Sicherheiten miteinander in Konflikt, die Sicherheit des Eigentums auf der einen Seite, die Sicherheit der Privatsphäre auf der anderen. Angesichts einer realen oder auch nur vermeintlichen Bedrohung von Person und Eigentum durch mafiose Strukturen ist die Bereitschaft gewachsen, solche Eingriffe in die Unverletzlichkeit der Wohnung hinzunehmen, die das Grundrecht auf Schutz des privaten Lebens deutlich einschränken. Wenn dies nicht nur eine Reaktion auf neue Kriminalitätsformen, sondern auch auf ein gewachsenes Sicherheitsbedürfnis ist, wird eine solche Verschiebung zum Anhaltspunkt dafür, welches Gewicht den jeweiligen Grundrechten zukommen wird.

Schon an diesen zwei Beispielen sich wandelnder Konflikte zwischen denselben Grundrechten zeigt sich, wie diese als aussagekräftige Quelle zukunftsweisenden Orientierungswissens genutzt werden können. In Verbindung mit den beiden ersten Thesen wird der Zusammenhang noch deutlicher: Wenn die Grundrechte ihre staatsgestaltende Kraft erhalten sollen, so ist dies nur zu erreichen, wenn ihre unveräußerlichen Anteile erhalten, ihre notwendige Anpassung aber gleichzeitig vorangetrieben wird. Genau letzterem dient die fortdauernde Abwägung zwischen in wechselseitigen Konflikt geratenden Grundrechten.

4. Der letzte Grund für die Verbindlichkeit der Grundrechte, ihre Unveräußerlich- und Nichtaufgebbarkeit kann selbst nicht verbindlich vorgeschrieben werden. Es bleibt die Freiheit, ihn in den Religionen oder in anderen Erklärungen des Menschen, etwa im Naturrecht, zu suchen. Sicher ist, daß Grundrechte mehr enthalten als Nützlichkeit, Zweckmäßigkeit und Staatsräson. Dieses Mehr aber ist der demokratischen Verfügung, dem Meinungswandel und dem Mehrheitswillen entzogen; im Grundgesetz ist dies mit der „Ewigkeitsgarantie" des Art. 1 (durch Art. 79,3 GG) festgeschrieben. Die Überschreitung der Grenze menschlichen Willens begründet die universelle Geltung der Grundrechte als Menschenrechte, wobei dem Einwand, daß damit ein europäischer Werteimperialismus propagiert werde, gerade durch die Trennung von kontextueller Interpretation und transzendenter Anbindung begegnet werden kann.

Es dürfte heute weitgehend anerkannt sein, daß Gewährung und Gewährleistung von Menschenrechten, wozu auch der staatlichen Verfügung entzogene Rechte gehören, Maßstab für ein menschenwürdiges Leben wie für den Zivilisationsgrad einer politischen Ordnung sind. Freilich hat die postulierte Universalität der Grund- und Menschenrechte auch Folgen für die demokratischen Staaten der „ersten Welt": Sie fordern die Schärfung des Bewußtseins für den Zusammenhang zwischen den Lebensumständen in unterschiedlich begüterten Gesellschaften. Waren Grundrechte in der Vergangenheit eher Agenda für den Abbau autori-

tärer Staatsformen, zum Beispiel in Südafrika oder in den Ostblockstaaten, so werden sie in Zukunft (noch) mehr zum Orientierungswissen für hochentwikkelte Staaten, deren wirtschaftspolitische Ordnungen keinen Vorbildcharakter mehr beanspruchen können und deren Lebensweisen andere Weltteile belasten.

Die in den Grundrechten enthaltenen transzendenten Bezüge steigern demnach nicht nur ihre Verbindlichkeit als Orientierungswissen, sondern geben ihnen eine zunächst nicht vermutete Sprengkraft auch für etablierte demokratische Ordnungen. Für die Neuorientierung der politischen Ordnung in Deutschland sind sie nicht nur eine Möglichkeit der Orientierung, die an beste Traditionen des Christentums, des Humanismus und der Aufklärung anknüpft, sondern sie inspirieren eine dynamische politische Entwicklung, die der Freiheit gleichermaßen weiten Raum gibt und notwendige Grenzen setzt[9]. Statt auf untaugliche Versuche einer „gemeinsamen, von oben zugereichten Moral“[10] zu rekurrieren, wird man in den in der Geschichte erkämpften und heute gemeinsam anerkannten Grundrechten ein Orientierungswissen finden, das, auf den „sittlichen Willen“ des einzelnen vertrauend, dem Anspruch einer pluralistischen Option genügt und so Politik im besten Sinn menschenwürdig werden läßt.

ANMERKUNGEN

[1] Grundwerte in Staat u. Ges., hg. v. G. Gorschenek (München ^{3}1978).

[2] Zur Kontroverse aus d. Sicht eines beteiligten Verf.Richters: M. Hirsch, Die Abhängigkeit d. Entscheidungen d. BVerfGer von polit. Entwickl., in: Freiburger Akad.arb. 1979–1989, hg. v. D. Bader (München 1989) 106–123.

[3] Einen aufschlußreichen Vergleich mit den folg. Überlegungen ermöglicht die im Anliegen ähnl., in Zugängen wie Folgerungen jedoch unterschiedl. Studie v. W. Jäger, Auf d. Suche nach Orientierung (Köln 1994).

[4] Auf eine Konsequenz dieser Situation wies der „Spiegel“ (24. 1. 94) hin: Unter d. Titel: „Böse Zeiten für das Gute“ beschrieb er d. „Hochkonjunktur d. Moralprediger“, den Ruf nach neuen, eher wohl alten Werten sowie die – sicher mehr hilflosen als aussichtsreichen – Versuche d. Politik, durch parlament. Anträge wieder „sittl. Verantwortung“ einrichten zu wollen.

[5] H.-O. Mühleisen, Grundrechte, in: Inf. z. pol. Bildung, H. 239 (1993).

[6] Die gängigen Schlagworte von „Politik- u. Parteiverdrossenheit“ reproduzieren zwar entspr. Lit., verdecken jedoch häufig eher Mehrschichtigkeit u. Brisanz d. Problematik. So erwies sich auch d. pauschale Parteienkritik des ehemaligen Bundespräsidenten v. Weizsäcker eher als populistisches Mitklagen denn als analytisch durchdachter, auf eine Verbesserung des Verhältnisses zwischen Bürger u. Parteien abzielender Diskussionsbeitrag; vgl. versch. Beiträge in: Aus Pol. u. Zeitgesch., B 31 (30. 7. 93) sowie neuerdings Beitr. v. C. Ehrhart, E. Sandschneider u. G. Rieger in: ZfP, H. 3 (1994). Welches Ausmaß d. Mißtrauen erreicht hat, zeigten schlaglichtartig die Folgen einer Satire des FS-Magazins Monitor am 1. 9. 94: Wenn eine nicht unerhebl. Zahl v. Zuschauern – freilich im Jackpotfieber – die Meldung, daß der Bundesfinanzminister zur Sanierung d. Staatshaushalts die Lottoausspielung manipulieren lasse, für Realität hält, und dieser selbst so reagiert, als ob er dadurch wirklich diskriminiert worden sei, dann ist d. pol. Kultur sicher mehr durch wechselseitiges Mißtrauen als durch pol. Satire gefährdet.

[7] H.-J. Höhn, Ethik in d. Risikogesellschaft, in dieser Zs. 211 (1993) 95–104.

[8] T. Moser, Politik u. seelischer Untergrund (Frankfurt 1993) bes. 163–179.

[9] Präzis formuliert O. Höffe: „Eine strikt universale Aufhebung der wechselseitigen Freiheitsbedrohung geschieht aber dort, wo die unbegrenzte Handlungsfreiheit eines jeden nach Maßgabe der Vereinbarkeit mit der Handlungsfreiheit eines jeden anderen gemäß allgemeiner und somit für alle Personen und Situationen streng gleicher Grundsätze eingeschränkt und zugleich gesichert wird“ (Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß, in: ders., Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln, Stuttgart 1988, 52)

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

Norbert Brieskorn SJ

Ernst Jünger

Auf den 29. März 1995 fällt der hundertste Geburtstag des Essayisten, Dichters, Tagebuchschreibers und Insektenforschers Ernst Jünger, jenes Deutschen, der über sein persönliches Lebenszeugnis hinaus und doch eben gerade in ihm von politischen Sehnsüchten und Verzweiflungen dieses 20. Jahrhunderts wie kaum ein anderer Auskunft gibt und zur Ortsbestimmung einlädt.

Geboren in Heidelberg und aufgewachsen in Hannover, suchte sich der Achtzehnjährige im November 1913 dem geordneten und abgestimmten bürgerlichen Leben zu entziehen, um sich dem der Fremdenlegion zu unterwerfen. Noch im Dezember 1913 verhalf ihm der Vater zur Rückkehr. 1936 verarbeitete Ernst Jünger dieses Erlebnis in der Erzählung „Afrikanische Spiele".

Nach kurzer Ausbildung zum Infanteristen zog er im Dezember 1914 an die Front, als Ritter des Ordens „Pour le mérite" kam er aus dem Schützengraben zurück. Aus den Kriegsaufzeichnungen wuchsen die ersten Werke: 1920 „In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers", 1923 „Leutnant Sturm", 1925 „Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen 1918", und ließen viele Kriegsteilnehmer ihre Erfahrungen wiederfinden und das ihnen Zugefügte tiefer erkennen. Seine Berichte wirkten erschütternd und befreiend, aber sie trugen auch dazu bei, den Autor in eine der allzu geläufigen Schablonen zu sperren. Er verherrliche den Krieg, gebärde sich als Militarist, ja als einer, dem nur in der Nähe des Todes wohl sei. Wer gründlicher las, hörte die bedenklich stimmenden Töne heraus und sah, wie Jüngers erbarmungslose Schilderung der Materialschlachten jenes neue Ungeheuer, den technisierten Krieg, demaskierte. Trost ging von diesen Beschreibungen nicht aus, keine pazifistische Politik ließ sich anbahnen, eher düstere Warnung vernehmen; darin blieb Jünger mit Francisco Goya vergleichbar.

Bis 1923 in der Reichswehr tätig, studierte Jünger anschließend Zoologie, die „Kleinwelt der Insekten", wie Hubert Becher später schreiben wird, und Philosophie in Leipzig und Neapel. Von 1925 an lebte er als freier Schriftsteller. Er heiratete 1925; 1926 wurde der Sohn Ernst, 1934 der Sohn Alexander geboren.

Manches aus dieser Zeit hellt der Lebensbericht „Grüne Zweige" seines Bruders Friedrich Georg von 1951 auf. Briefe an ihn zeigen Ernst Jünger als jemanden, der sich zielstrebig in die „Großen der Literatur" vertiefte und mit feinster Empfindsamkeit die Richtung der Entwicklungen auskundschaftete. In einem Brief vom 16. März 1921 schrieb er an seinen Bruder: „Ich stehe früh auf in mei-

ner Zelle und lese mein Kapitel, wie es dem Mönch gebührt. Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, Gracians Handorakel, Kants Träume eines Geistersehers bilden mein Vorfrühstück, daneben aber auch die Biographien von Tacitus und Sueton."[1] Nicht nur Beobachter ihrer Zeit, sondern auch die Berichterstatter für die Nachwelt übten also ihre Anziehungskraft aus.

Als 1929 „Das abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht" in seiner ersten Fassung, 1938 in seiner zweiten Fassung mit dem Untertitel „Figuren und Capriccios" erschien, hatte sich Jünger bereits unmißverständlich vom Nationalsozialismus abgegrenzt. 1933 zog er sich aus dem öffentlichen Leben zurück und verweigerte die Aufnahme in die von den Nationalsozialisten gegründete Dichter-Akademie. Zahlreiche Werke folgten, so 1930 „Sizilianischer Brief an den Mann im Monde" und „Die totale Mobilmachung", 1932 „Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt" und zwei Jahre später „Blätter und Steine". Die symbolische Erzählung „Auf den Marmorklippen" von 1939 galt vielen als Trost in der Zeit, ja manchen gar als Buch des Widerstands.

Noch einmal aktiv in das Kriegsgeschehen einbezogen, blieb er der minutiös notierende Berichterstatter. Wiederum entstanden Tagebücher. Der Öffentlichkeit übergab er 1942 seine Aufzeichnungen der Jahre 1939 und 1940 mit dem Titel „Gärten und Straßen". Heimlich begann eine Schrift zum Frieden zu kursieren und gelangte in höchste Wehrmachtskreise. 1948 verlieh Jünger ihr die Überschrift: „Der Friede. Ein Wort an die Jugend Europas und an die Jugend der Welt." 1949 erschienen „‚Strahlungen': Tagebuch aus dem Zweiten Weltkrieg" und „Heliopolis. Rückblick auf eine Stadt". Ein Jahr später verfaßte er für die Festschrift, die Martin Heidegger zum 60. Geburtstag gewidmet wurde und den Titel „Anteile" trägt, den Aufsatz „Über die Linie". Die Warnung vor der als nihilistisch gedeuteten Gegenwart mündete trotz alledem in Hoffnung. Der Nihilismus könne sehr wohl „mit ausgedehnten Ordnungssystemen harmonieren", doch verflüchtigten sich mit ihm die Formen der Verehrung; er sei Reduktion und „Schwund". Anders aber als in früheren Zeiten stünden keine Reserven mehr zur Verfügung. Sind die Kirchen, so fragt Jünger in seinem Beitrag, „noch im Besitz der Heilsmittel"? Sollte es überhaupt noch zu Widerstand kommen, so müßte er in der „Wildnis", dem Raum des Nichtorganisierten, wachsen; nur hier können die Furchtlosigkeit vor dem Tod, der Eros und die musische Schöpfung reifen, die sich dem nihilistischen Treiben entgegenzustemmen vermögen.

In „Der Waldgang" (1951) zeigte sich der nach dem „Soldaten" und dem „Arbeiter" dritte Typ des modernen Menschen, nämlich der Aktivist: Es ist der in die Einsamkeit strebende, welterfahrene und reife Mensch, welcher der totalitärer werdenden Welt ausweicht und sich selbständig seine Fährte sucht.

1954 „Das Sanduhrbuch", 1967 „Subtile Jagden", 1970 „Annäherungen. Drogen und Rausch", bis dann 1977 „Eumeswil" beeindruckte, die Erzählung eines Menschen, der in der Nähe der politischen Macht arbeitet, an ihr aber nicht An-

teil hat, der beobachtet, notiert und seine Notizen vergräbt. Als er längst auf einem Feldzug verschollen ist, finden sie Vater und Bruder. Überleben geschieht im geschriebenen Wort. 1980 und 1981 übergab Jünger der Öffentlichkeit weitere Tagebücher unter dem Titel „Siebzig verweht". 1987 publizierte er „Zweimal Halley". Die Ausgabe sämtlicher Werke begann 1978 in Stuttgart und erreichte 1983 ein, wie sich zeigt, nur vorläufiges Ende.

Interpretationen

Kennzeichen des schriftstellerischen Werks Ernst Jüngers ist es, den Leser zur Stellungnahme einzuladen, ja, ihn herauszufordern und zu zwingen, sich über seine eigene Position Klarheit zu verschaffen. So bleiben leidenschaftliche treue Zustimmung, entrüstete Zurückweisung und moralisches Abkanzeln nicht aus. Aber auch Sachlichkeit, aus stiller Sympathie erwachsend, prägt das umfangreiche Schrifttum über Ernst Jünger, das wiederum auf seine Weise das zerrissene und aufgewühlte Jahrhundert widerspiegelt.

Jüngers Bild mußte sich oft Verzerrungen gefallen lassen. Eine herkömmliche Darstellung läßt ihn ja aus Kriegsbegeisterung oder romantischem Nationalismus zum Nationalbolschewismus hin finden, um sodann den immer abgeklärteren, zurückgezogenen Jünger zu entdecken. Sicher gab es Äußerungen wie „Nicht wofür wir kämpfen, ist das Wesentliche, sondern wie wir kämpfen", geschrieben 1922 in „Der Kampf als inneres Erlebnis"; und sicherlich sagte Jünger in einem Rundfunkgespräch 1933, daß der Mensch nicht auf den Frieden angelegt sei.

Andererseits gibt es die Verteidigungsversuche gegen Vorwürfe, ohne selbst ein auf Vollständigkeit bedachtes Interpretationsmuster zu erstellen. Nicht unzutreffend und hilfreich ist die von Jünger selbst gelieferte Deutung, die ihn aus einer Entwicklung versteht, die vom „Soldaten" über den „Arbeiter" zum einsamen „Waldgänger" und schließlich zum Historiker und „Anatomen" führt, um beim „Anarchen" (bislang) zu enden. Aufmerksam macht diese Deutung auch darauf, daß Jünger bestimmte Rollenträger nicht in sein Werk aufnahm, so nicht den Arzt, nicht andere heilende Berufe, aber auch nicht den aktiven Freiheitskämpfer oder den Partisanen. In ihnen erkannte er sich offensichtlich nicht wieder.

Martin Konitzers psychoanalytische Ausdeutung von 1993 erklärt sicherlich einiges, aber übersieht die in meiner eigenen Jünger-Deutung immer gewichtiger gewordenen Züge des Anarchen[2]. Wenn Konitzer Ernst Jünger von der Gnosis her erläutert, so will er das zu erforschende Werk mit einem Schlüssel öffnen, der selbst äußerst kompliziert zu handhaben ist. Jüngers Gedanken über die „Technik des Plans" gnostischem Reservoir entstammen zu lassen, auf Weltverbesserung und Selbsterlösung zielend, wie sie die Schriften von Nag-Hammadi den Erwählten empfehlen, scheint mir nicht ein neues Jünger-Bild freizulegen, sondern

allenfalls ein Hinweis darauf zu sein, daß gnostische Gedanken einem sehr menschlichen Trieb entsprechen, der auch in der Weimarer Zeit ausschlug.

In Heiner Müllers „Krieg ohne Schlacht" von 1992 steht der pointierte Satz: „Jüngers Problem ist ein Jahrhundertproblem: Bevor Frauen für ihn eine Erfahrung sein konnten, war es der Krieg." [3] Ist der unverwechselbar einzelne erst einmal typisiert, wie herrlich läßt sich dann spekulieren!

Martin Meyers Jünger-Studie von 1990 bringt alle Werke unter sehr vielen Gesichtspunkten zum Sprechen, vergleicht sehr gelehrt und stellt inspirierende Vergleiche her[4]. Für das Kennenlernen Jüngers sehr hilfreich, verdeckt doch am Ende die Fülle des Lichts, das auf Jüngers Werkstatt und Werke geworfen wird, das so sprechende Antlitz. Vielleicht ziert gerade deswegen sein Foto den Umschlag. Seitenhiebe auf Jünger teilen nicht wenige Autoren aus, bis weit in die philosophische Literatur hinein. So geht Vittorio Hösle nicht achtlos, wenn auch ohne viel Achtung an ihm vorbei, wenn er schreibt: „Ernst Jüngers heroischer Nihilismus ist nichts anderes, als eine besonders raffinierte Abart des Hedonismus." [5]

Daß Jünger vielfach als Anreger diente, zeigen häufige Hinweise auf sein Werk. So drückt etwa, um nur einen zu nennen, Erhart Kästner im 24. Kapitel der „Stundentrommel vom Heiligen Berge Athos" seinen Dank an Jünger aus: Er habe wieder erfahren lassen, was eigentlich eine Zisterne sei.

Ausloten und Bericht erstatten

Bei der Lektüre seiner Schriften drängte sich aber immer stärker der Eindruck auf, daß Jünger von Anfang an zum Ausloten des dem Menschen Zugänglichen und zum Beobachten neigte, zum interessierten Blick aus der Distanz.

Er beschäftigte sich mit Dämonologie, wie er im Brief vom 27. August 1922 dem Bruder mitteilte, und noch in der „Schere" von 1990 zog ihn das Phänomen des „Zweiten Gesichts" an. Bei seiner eigenen Verwundung habe sich ein „dämonischer Spalt in die Tiefe des Schmerzes aufgetan", überliefert Jünger in den „Stahlgewittern" und berichtet, angesichts der erschlagenen Kameraden, von dem „seltsamen Gefühl, in solche toten, fragenden Augen zu blicken". Und er läßt an der Faszination einer Szene teilhaben: Als er, selbst verwundet, den Generalarzt inmitten des Trubels, Schreiens und der Hektik eines Hauptverbandsplatzes die Vorschriften überprüfen sah, hatte er „den schwer zu beschreibenden Eindruck, den man empfängt, wenn man den Menschen, von den Schrecknissen und Erregungen der elementaren Zone umgeben, mit ameisenhafter Kaltblütigkeit am Ausbau seiner Ordnung beschäftigt sieht" [6]. Einem Anatomen gleich seziert Jünger Wirklichkeit, immer begeistert von gefundenen Grenzfällen, wie zum Beispiel „Zweimal Halley" im Leben sehen zu können.

Beobachten und Beobachtungen festhalten, der Nachwelt von ihnen berichten,

dies ist sein Lebenselixier. Hingegen: handeln zu müssen, in den Ring zu treten und Verantwortung zu übernehmen, das mußte ihm nahegelegt und geradezu aufgedrängt werden. „In Stahlgewittern" gestand er, er habe nur für sich selbst Verantwortung tragen wollen, auf Zuraten seines Vaters sich dann aber doch zu einem Lehrgang für Leutnantsausbildung gemeldet und somit sich bereit erklärt, Verantwortung für andere zu übernehmen. In „Eumeswil" von 1980 beschreibt der Nachtsteward, das „Ich", der sich als Anarch ausgibt, seine Lebensphilosophie. Eine Anstellung in der Nähe der Macht, ohne Verantwortung außer für den kleinen Arbeitsbereich tragen zu müssen, aber beobachten zu können, ohne selbst Politik zu treiben, dies bewirke tiefe Zufriedenheit. Genossen wird die Macht der Beobachtung, Überlegenheit verschafft die heimliche Beschreibung, und die Berichterstattung allein gibt Halt in dem Treibsand des Weltgetriebes. Das „Ich" sucht die innere Neutralität und verwahrt sich: „Man solle die Gesellschaft nicht verbessern wollen, sondern sich vom Leibe halten." Doch verbietet der Verzicht auf die Profilierung im Dienst einer Idee nicht den Achtungserweis vor jenen, die für Ideen sterben: „Hut ab vor den Märtyrern."

Welche Kontinuität in Jüngers Werk! Jünger nimmt bewußt die Rolle des Tagebuchschreibers ein, er hält fest und fügt der Beobachtung die Reflexion hinzu; unablässig stellt er vertiefende Überlegungen an. So holt er jede Beobachtung aus dem persönlichen und stellt sie in einen beinahe kosmischen Zusammenhang. Als er bemerkt, daß Visionen ihn an einst durchgeführte Experimente erinnerten, heißt es in „Eumeswil": „Schließlich ist jedes Experiment realisierte Erinnerung." Die Ausdrucksweise wird zum Gerüst, zum Halt und zum Anker. Und dabei ist das Schreiben ein Echo der Wirklichkeit, denn „auch Katastrophen haben ihren Stil" [7]. Er reiht sich in die unsichtbare Internationale der Beobachter, der Tagebuchschreiber, der französischen Moralisten, aber auch der Leser ein, der er selbst einer blieb. „Wie wohltuend", inmitten der Materialschlacht, „jemanden lesen zu sehen", heißt es „In Stahlgewittern" [8]. Schreiben und Lesen eröffnen den Rückzug inmitten der mörderischen Kämpfe, schriftlich das Ereignis festzuhalten exorziert die Dämonen, Zeilen zu füllen schafft ein Auge inmitten des Taifuns.

Nur aus dieser Stille heraus, nur vom immer vorläufig festen Standort lassen sich die Bewegungen wahrnehmen, die im „Weltstaat" von 1960 als sich beständig beschleunigende darzustellen sind. Diener an der Wahrheit, einsamer, unbestechlicher Beobachter, in bewußt gewählter Einsamkeit, so lautet jene Lebensform, die sich in dem zitierten Brief, aber auch in „Leutnant Sturm" empfahl: Mönch und Priester zu sein. Nicht die Transzendenz, nicht die Weihe an Gott faszinieren dabei zuerst, sondern die asketische Haltung, die rationale, disziplinierte, abgezirkelte Lebensgestaltung. Und doch zieht ihn auch an, was Mönch und Priester gleichfalls sind, Mitglieder der schreibenden und lesenden Zunft.

Schreiben aber weshalb, wofür? Beobachten und Schreiben sind das Humanum, das dem Menschen Gemäße. Diese Deutung weicht erheblich ab von jener

völlig überzogenen Interpretation Thomas Assheuers, der Jünger zum „Fanatiker der wahren Präsenz, zum Erotiker des Anorganischen" zu erklären versuchte und meinte, Jüngers Leben und Werk mit „Fluchtphantasien bei gleichzeitiger Kollaboration" abstempeln zu können[9]. Man überprüfe ein solches Urteil an „Über die Linie" und an der Gestalt des Anarchen. Sicherlich, nicht alle Bemerkungen Jüngers zeichnet die gleiche Dichte aus, manche wirken überkünstelt. Nicht jeder Satz spricht. Dichte Handlungsstränge, aus gleichsam jugendlicher Fabulierfreude entworfen, müssen sich immer wieder von etwas gravitätisch einherschreitenden Reflexionen unterbrechen lassen. Wie gemeißelt aber seine Texte sind, zeigt zum Beispiel der Vergleich mit Hans Carossas Schriften, auch er ein Berichterstatter über die erste Hälfte dieses Jahrhunderts.

Ernst Jünger in der Beurteilung von Jesuiten

Wie Ernst Jünger sich mit Jesuitenautoren beschäftigte, rückten ihn manche gar in deren Nähe. Konitzer vergleicht ihn etwa mit P. Pierre Teilhard de Chardin. Wie aber reagierten Jesuiten auf ihn? Wenn Jünger schrieb: „Erscheinungen wie der deutsche Ritterorden, die preußische Armee, die Societas Jesu sind Vorbilder, und es ist zu beachten, daß Soldaten, Priestern, Gelehrten und Künstlern zur Armut ein natürliches Verhältnis gegeben ist", so mußten solche Sätze wie Köder wirken und weckten tatsächlich den Spürsinn von Jesuiten. Einer von ihnen war Friedrich Muckermann. Er verfaßte in der von ihm gegründeten und geleiteten Zeitschrift „Der Gral" einen Brief „An Ernst Jünger" anläßlich seines Buchs „Der Arbeiter"[10]. Vornehm und souverän wies Muckermann Jünger auf Tiefen und Untiefen hin und fragte ihn rhetorisch: „Wissen Sie, daß ich je und je zwischen Ihren Zeilen das Antlitz Lenins sah?", um dann zuzugeben, bei der Lektüre noch mehr an Stefan George erinnert gewesen zu sein. Der Jesuit bescheinigte Jünger, die Symptome richtig zu sehen und sich für eine neue Sinngestalt des Lebens einzusetzen. „Aber das Wort Gestalt ist keine Metaphysik. Es ist ein Symbol. Nirgendwo sagen Sie, wofür es eigentlich Symbol sein soll."

In den „Stimmen der Zeit" findet sich die erste Besprechung eines Jüngerschen Werks im Jahr 1933[11]. Gustav Gundlach stellte den „Arbeiter" vor und charakterisierte Jüngers Sprache als „wirksam" in ihrer knapp-militärischen Ausdrucksweise. Ernst Jüngers Werk sei nicht eine mögliche Interpretation der Zeit, sondern ein Ausfluß der Zeit selbst. Harmlos sei Jüngers Werk keineswegs; es handle sich bei Jünger um einen Antiliberalen nationalbolschewistischer Prägung, spreche Jünger doch von „totaler Mobilmachung" und „Arbeitsstaat". Gundlach verwahrte sich heftig dagegen, den Begriff des „Nationalen", „dessen Tiefe und Verantwortungsfülle" nicht begriffen sei, zu veräußerlichen und zu ideologisieren.

Während Gundlachs knappe Rezension Ernst Jünger in die bolschewistische

Ecke rückte, reihte Erich Przywara dasselbe Werk in seiner Rezension von Moeller van den Brucks „Das Dritte Reich" unter „Bücher der ‚Bewegung'" ein[12]. Friedrich Hielschers „Reich" (1931) und Jüngers „Arbeiter" „sind ohne Frage die Bücher der ‚Bewegung'", urteilte Przywara. Der Katholik habe sie nicht zu ignorieren und nicht abschätzig unterzubewerten, sondern sei verpflichtet, diesem Ideal ein reicheres und religiöses Ideal entgegenzuhalten, ein anderes Reichsideal also.

Aus den „Afrikanischen Spielen" schöpfte Erich Przywara in seinem Aufsatz über „Tradition" im Jahr 1939 und sah Jünger zutiefst einen kulturell-psychischen Konflikt durchleiden, nämlich die Spannung zwischen „germanisch, antik, christlich" auf der Suche nach der „großen Einheit deutscher Tradition" austragen zu müssen[13]. Während Przywara mit „germanisch" die Verknüpfung von Herrschaft und Dienst, sowie die Höchstschätzung der Aktion (fast bloß) um ihrer selbst willen meinte, war die „Antike" für ihn die Zeit der Einheit von Leben und Kult. Die erst einmal unterstellten christlichen Elemente in Jüngers Werk fand Przywara offensichtlich selbst dann nur in geringem Maß belegbar.

Als Alfred Delp den Aufsatz „Der Krieg als geistige Leistung"[14] verfaßte, stand er wohl noch ein wenig unter dem Eindruck der Siege der Jahre 1939 und 1940. Delp gab die Einschätzung: „Mit reiner Vitalität und Kampfeslust wird der Mensch der Situation Krieg nicht gerecht; er wird ihn also nicht ertragen, ohne an ihm zu verderben. Selbst Ernst Jünger, für den der Satz gilt: ‚Der Krieg ist ebensowenig eine menschliche Einrichtung wie der Geschlechtstrieb, er ist ein Naturgesetz, deshalb werden wir uns niemals seinem Banne entwinden…', selbst er, der im Kampf ‚eine von vornherein gegebene Lebensform sieht', er, der sich so sehr dem Kampf als vorgeistigem Ereignis verfallen fühlt, daß er schreibt, ‚Nicht wofür wir kämpfen, ist das Wesentliche, sondern wie wir kämpfen', selbst dieser Romantiker des Krieges findet den letzten Sinn der kriegerischen Lage darin, ‚jedem Schicksal gewachsen zu sein', und erlebt den Kampf als ‚Ansprung der Idee gegen die Materie', eben die Materie, die den Stoff der zu bewältigenden geschichtlichen Stunde" bildet. Dieses Delpsche „selbst Jünger" läßt Bewunderung und zugleich Distanz verspüren.

Nach 1945 trat nun aber jener Jesuit auf den Plan, welcher wie kein zweiter das Werk Jüngers als wohlwollender und engagierter Rezensent sechzehn Jahre hindurch begleiten sollte: P. Hubert Becher[15]. Wie Jünger 1895 geboren, seit 1914 in der Gesellschaft Jesu, gehörte Becher zu den Redakteuren der „Stimmen der Zeit". Er starb 1962. Seine langjährige Beschäftigung mit Ernst Jünger mündete zuerst in den Aufsatz „Ernst Jünger. Gestalt und Wandlung" (1946) ein. 1949 erschien dann Bechers Bändchen: „Ernst Jünger. Mensch und Werk"[16]. Auf 110 Seiten entfaltet diese Schrift, von Armin Mohler als „kritische katholische Auseinandersetzung von hohem Niveau" bezeichnet, die Gedankenwelt Jüngers und untersucht im besonderen sein Gottesverhältnis. Becher charakterisiert Jüngers Werk mit den Worten: „Es ist das Bemühen eines sich aus vielen Irrtümern und

Versuchungen – der Technik und des Geistig-Schönen – emporringenden deutschen Menschen. Wenn er diese Versuchungen, wenigstens teilweise, schon überwand, die Versuchungen selbst bleiben Ausdruck der nach dem Stoff und dem Geist hin das Geschöpf verführenden Macht des Bösen."[17] Wenn Becher bei Jünger den „ästhetischen Individualismus" entdeckte, so bemühte er sich, Jünger die noch zu gehenden Schritte hin auf Christus aufzuzeigen. Verwundert-ratlos und zugleich respektvoll stand Becher bis zuletzt vor Jüngers bleibendem Zögern: Immer noch nicht überschreite er die Grenze auf die Anerkennung eines persönlichen Gottes hin, mahnte Becher behutsam an[18]. Keineswegs sei Jüngers Schaffenskraft ermüdet, verteidigte ihn Becher. Anders als bei Gundlach oder Przywara diente der Bezug auf Jünger nun nach 1946 nicht mehr dazu, eine politisch-nationale oder kulturell-psychische Gegenform zu entwerfen, Becher rang vielmehr gleichsam um die „Seele" des einflußreichen Schriftstellers.

Die Rezensionen spiegeln trotz aller Zufälligkeit deutsche katholische Denk- und Kirchengeschichte wider. Bei dem Ringen um die politische und kulturelle Ausrichtung Deutschlands in den dreißiger Jahren gingen Jesuiten nicht an Jüngers Werk vorbei. Nachdem die politische Gestalt Deutschlands 1949 gefunden schien, trat die weltanschauliche Auseinandersetzung um Reich und Staatsform in den Hintergrund, und das Bemühen, die einzelnen Sphären der Gesellschaft zu rechristianisieren, schob sich nach vorne. Becher trug wie zuvor Muckermann seine Stellungnahmen aus dem sicheren Wissen letzter Maßstäbe vor. Der Ton blieb vornehm, ließ sich in der Sache aber nichts abhandeln.

So ergibt sich ein kleiner Einblick in das deutsche katholische Denken und Werten, das in der Auseinandersetzung mit Ernst Jünger an Selbsterkenntnis gewinnen konnte. Jünger selbst blieb bis heute – vielleicht gerade wegen seiner Verhaltenheit – wie mancher gemeißelte, kühle Block ein Anstoß.

ANMERKUNGEN

[1] Die Schleife. Dokumente zum Weg v. E. Jünger, hg. v. A. Mohler (Zürich 1955) 64.
[2] M. Konitzer, E. Jünger (Frankfurt 1993).
[3] H. Müller, Krieg ohne Schlacht. Leben in zwei Diktaturen (Köln 1992) 282.
[4] M. Meyer, E. Jünger (München 1993).
[5] Prakt. Philos. in d. modernen Welt (München 1992) 56 (u. 200) u. Verw. auf: Der Kampf als inneres Erlebnis (Berlin 1922). [6] In Stahlgewittern, in: Sämtl. Werke, Bd. 1 (Stuttgart 1978) 37, 31, 38.
[7] Eumeswil, ebd. 17 (1980) 145, 278, 378, 367. [8] A. a. O. 39.
[9] Frankfurter Rundschau 26. 3. 1994. [10] Der Gral 27 (1932) 81–86.
[11] In dieser Zs. 125 (1933) 69f. [12] Ebd. 70. [13] Ebd. 135 (1939) 307 (Afrikanische Spiele, 1937).
[14] Ebd. 137 (1940) 207f. (Der Kampf als inneres Erlebnis, ⁴1929).
[15] Art. u. Rez.: Ebd. 140 (1947) 309–311; 146 (1949/50) 109–119 (Strahlungen und Heliopolis); 148 (1950/51) 399 (Über die Linie, Gärten und Straßen); 151 (1952/53) 418–426 (Ernst Jünger. Lehrmeister einer geistigen Geodäsie); 153 (1953/54) 233 (Der gordische Knoten); 157 (1955/56) 239f. (Am Sarazenenturm); 159 (1956/57) 79 (Rivarol); 161 (1957/58) 399f. (Gläserne Bienen); 165 (1960/61) 472 (Jahre der Okkupation); 168 (1961) 149–152 (Zu Ernst Jüngers letzten Schriften: Sgraffiti, An der Zeitmauer, Der Weltstaat). Es ist Bechers letztes Wort zu E. Jünger.
[16] Warendorf 1949, 110. [17] In dieser Zs. 139 (1946/47) 220. [18] Ebd. 151 (1952/53) 426.

UMSCHAU

Patrologie

„Das goldene Zeitalter christlicher Literatur ist ein solch riesiges Forschungsgebiet, daß ein einzelner Autor es kaum mehr umfassend darstellen kann." Diesen Satz schrieb nicht irgend jemand, sondern einer, der es versucht hat, *Johannes Quasten*, dessen dreibändige Patrologie aus den 50er Jahren von einem Autorenteam des Patristischen Instituts Augustinianum in Rom vor einigen Jahren durch einen vierten Band zum „goldenen Zeitalter lateinischer christlicher Literatur" fortgeschrieben wurde. Nun aber hat es *Hubert R. Drobner* doch noch einmal versucht und ein einbändiges „Lehrbuch der Patrologie" herausgebracht[1]. Ein gewagtes Unternehmen, wie auch die vielfach geäußerte Kritik an einem erst vor kurzem erschienenen, ähnlichen Projekt von *Heinrich Kraft* beweist. Krafts „Einführung in die Patrologie" (Darmstadt 1991) kennzeichnet prägnante Kürze. Sie muß deshalb jedoch nicht nur weitestgehend auf Literaturangaben, sondern auch auf die Diskussion von Forschungsproblemen verzichten. Dadurch gerät sie in den Verdacht, dem die Patrologie als Wissenschaft überhaupt seit jeher ausgesetzt ist, nämlich nichts anderes zu sein als platte Nacherzählung alter Hagiographie, im Sinn von Harnacks Urteil, die Kirchenväter seien langweilige Gesellen, etwa im Stil von Hieronymus' „De viris illustribus", wozu viele Patrologien nach der Spätantike degenerierten, weil die „eigentliche" Theologie ja von den scholastischen „Dogmatikern" beansprucht wurde. Zudem ist Krafts Darstellung etwas aus der Proportion geraten. Während für die ersten drei Jahrhunderte 158 Seiten zur Verfügung stehen, bleiben für die folgenden nur noch 91 Seiten übrig. Wie Quastens Bemerkung nahelegt, verhält es sich jedoch, was die Masse des Stoffs betrifft, eher umgekehrt.

Nun sind es ja gerade die immer noch offenen Fragen der Traditionsgeschichte des frühen Christentums, die die Patrologie als theologiehistorisches Fach so interessant machen. Es geht nicht nur um die „Gestalten" der Kirchenväter, sondern vor allem auch um ihre „Schriften" und „Lehren" (beides im Plural!). Patrologie will Literatur- und Dogmengeschichte sein, „Dogma" hier weder im univoken Sinn der Neuscholastik noch im Sinn einer primitiven Evolutionstheorie verstanden, sondern im Sinn einer Pluralität kontextueller, miteinander kommunizierender Theologien. Mehr als eine Generation von Studenten hat dies mit Hilfe des nach wie vor unüberholten Lehrbuchs von *Bertold Altaner* nachvollzogen[2]. Es macht begreiflicherweise einen Unterschied, ob ein solches Lehrbuch sich über Jahrzehnte hinweg (von 1938 bis 1978) entwickelt hat, in deren Verlauf heutige Problemstellungen erst allmählich erkannt und differenziert wurden, oder ob es diesen Prozeß noch vor sich hat.

Man sollte Drobners Patrologie also nicht nach dem bemessen, was war, sondern nach dem, was noch kommen wird, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen wurde sie aus dem Methodenbewußtsein eines neuen Zeitalters heraus geschrieben. Nicht zuletzt die bibliographischen Angaben zu den auf Microfiche- und Computer-Datenbanken aufbereiteten Quellentexten weisen darauf hin (XLIII f.). Diese Hilfsmittel, die noch vor zehn Jahren in Mitteleuropa praktisch nicht gebräuchlich waren, sind dabei, das Fach in einer noch kaum absehbaren Weise zu revolutionieren. Insofern die Patrologie eine Geisteswissenschaft ist, sind diesen technischen Hilfsmitteln zwar natürliche Grenzen gesetzt; denn letztlich entscheidet doch immer wieder das Genie des einzelnen Forschers über das bloße Datenmaterial. Insofern dieses Forschergenie aber auf konkrete wissenschaftliche (philologische, historische usw.) Einzelerkenntnisse angewiesen ist, hat die Revolution in der Tat bereits stattgefunden, weil es nämlich inzwischen unmöglich geworden ist, daß ein einzelner Forscher mit „seinem Ansatz" ganze Generationen von Studenten in Bann halten kann.

In einem anderen beachtlichen Buch des Jahres 1994, dem Drobners, mit dem es sich in einigen Themenbereichen überschneidet, nicht unähnlich, hat *Klaus Berger* mit Blick auf Rudolf Bultmann auf letzteres hingewiesen[3]. Es könne heute nicht mehr angehen, Theologiegeschichte nach systematischen oder externen Denkmodellen wie Dialektik von Juden- und Heidenchristentum, Entwicklung von „niederer" zu „hoher" Christologie oder (Bultmann) von „echt jesuanischen" zu „kerygmatischen" Traditionen u.ä. auszurichten. „Das hier vorgeschlagene Modell kommt vielmehr dem eines Baumes nahe. Die allen gemeinsamen und dabei kennzeichnend christlichen (d.h. in der hellenistisch jüdischen Umwelt auffälligen, ungewöhnlichen und zum Neuen, was dann kommt, hintendierenden) Traditionen sind dem Stamm ähnlich (Stränge etwa, die entlang so zentraler Begriffe wie Charis und Agape verlaufen), und für das Folgende sind die Knotenpunkte der Verzweigungen und Verästelungen wichtig." Deren Ende „(gewissermaßen die Früchte) bilden die einzelnen frühchristlichen theologischen Entwürfe" (4f.). Zu ergänzen wäre im Hinblick auf die Welt des Alten Testaments, daß ein Baum auch ein unendlich verzweigtes Wurzelsystem hat, und im Blick auf die Patrologie, daß die Früchte einmal reifen und neue Bäume von derselben Art entstehen (vielleicht sogar von neuen Arten).

Für die Zeit von der Mitte bis zum Ende des 2. Jahrhunderts überschneiden sich dementsprechend die in diesem Bereich natürlich ungleich differenziertere urchristliche Theologie Bergers und Drobners Patrologie (hier: Erster Teil: Die apostolische und nachapostolische Literatur, 7–48). Der neutestamentliche Kanon ist noch im Entstehen. Noch ist nicht klar, um im Bild zu bleiben, welche Knospen taub sind, welche Früchte tragen und wie stark welche Bäume der nächsten Generation werden.

Je größer der Zeitraum, den man ins Visier nimmt, desto größer auch die Gefahr, auseinander hervorgehende Entwicklungen da zu sehen, wo gar keine sind. Die erste Regel nach Berger ist deshalb, „die Knotenpunkte ... geographisch zu lokalisieren" (5). Altaner hatte das nicht getan. Sein erster Teil hieß „Die christliche Literatur vom Ende des 1. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts". Drobner dagegen teilt die Literatur der Verfolgungszeit von Mitte 2. bis Anfang 4. Jahrhundert (51–155) ein in östliche (griechische) und westliche (lateinische) Literatur und weiter nach den Kriterien Konvergenz und Divergenz, Apologeten im Dialog mit dem Heidentum, Martyriumsberichte zur Dokumentation nach außen und geistlichen Erbauuung nach innen (72ff.), häretische vs. antihäretische Texte, antiochenische und alexandrinische Schule, wobei der Schwerpunkt auf letzterer, genauer, auf drei ihrer größten Vertreter – Philo, Clemens und Origenes – liegt.

Für die Zeit bis zur ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts (Dritter Teil: Die Literatur der aufstrebenden Reichskirche, Anfang 4. Jahrhundert bis ca. 430, 156–363) kommt hinzu die politische Theologie (Reichstheologie), die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung, die Entstehung der großen Häresien im reichskirchlichen Kontext und im Kontext der ersten ökumenischen Konzilien, die zunehmende Spezialisierung von Leben und Lehre bei den großen Gestalten des 4. Jahrhunderts (spekulative Theologie, Exegese, Askese, Mönchtum, Kirchenleitung). Als Aspekt der Konvergenz ist dagegen zu beobachten, daß ein einziger Bischof, Augustinus, ein ganzes Kapitel für sich beansprucht und sämtliche Aspekte in einer Person vereinigt.

An diesem Punkt (363) stellt sich für Drobner die Frage nach dem „Ende der Väterzeit". Er hatte sie bereits in der Einleitung diskutiert. Der Ausdruck Kirchenvater sei ja sowohl religions- und kulturgeschichtlich wie auch amtstheologisch begründet (römisch: „pater familias", biblisch: Gott Vater, jüdisch-christlich: Rabbi und Bischof als geistlicher Vater), also für alle Zeiten anwendbar. Dennoch bestehe seit jeher die Tendenz, die „antiquitas", also das hohe Alter als Kriterium für die Kirchenvaterschaft eines Autors überzubewerten und das Ende der Väterzeit immer weiter zurückzudatieren, so weit, daß heute vereinzelt sogar das Todesjahr Augustins (430) als Schlußpunkt gesetzt werde (1–3). Drobner selbst will im vierten Teil seines Werks (Die Literatur am Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter, um 430 bis Mitte 8. Jahrhundert, 369–445) wenigstens noch die Diskussionen um das Konzil von Chalkedon (451), eine

Auswahl – mehr ist es nicht – an spätpatristischer Literatur des lateinischen Westens (Salvian von Marseille, Boethius, Cassiodor, Benedikt von Nursia, Gregor den Großen, Gregor von Tours, Isidor von Sevilla) und des griechischen Ostens (Katenen, Pseudo-Dionysius, Maximus Confessor, Johannes von Damaskus) einfließen lassen. Hier zeigt ein Vergleich mit Bertold Altaner, der diese Epoche merklich differenzierter angeht, daß ein Fortschreiben der Patristik ins westliche Mittelalter sowie in die Zeit Byzanz' und der orientalischen Kirchen hinein offenbar schwierig geworden ist.

Aber auch in manchen Bereichen innerhalb der vier eindeutig patristischen Jahrhunderte ist die Stoffmenge inzwischen so angewachsen, daß sich ein einzelner Autor nur schwer vor dem „Vir-illustris-Syndrom" schützen kann, vor der Tendenz, von einem bekannten Namen zum nächsten zu hüpfen, ohne wirklich etwas Wesentliches über philologische, historische und philosophisch-theologische Probleme im Werk eines bestimmten Autors oder Kontexts gesagt zu haben. Nicht daß Drobner dieser Tendenz nachgeben würde. Er bleibt sogar noch in Einzelfragen – zum Beispiel bei Datierungsfragen zum Frühwerk des Athanasius (211f.) oder der Frage nach der Urversion der „Vita Antonii" (318) – in enger Tuchfühlung mit der neuesten Forschung.

Dennoch kann er nicht verhindern, daß ihm in einigen Themenbereichen kleine Details seiner Kontrolle entgleiten, etwa im großen Augustinuskapitel. Hierzu einige Beispiele: Wenn Augustin am 13. November 354 geboren wurde, war er bei seiner Taufe Ostern (24./25. April) 387 nicht 33, sondern 32 Jahre alt (324). Er empfing 390 oder 391 nicht die „Priesterweihe" nach heutigem Verständnis, sondern wurde von der Gemeinde von Hippo „per acclamationem" zum Presbyter erhoben (334). Die Circumcellionen als „gewalttätigen Arm" der donatistischen Kirche zu bezeichnen, ist nicht ganz exakt. Sie waren eine auch von dieser ausgeschlossene Gruppe extremistischer Fanatiker (338). Augustins Gnadenlehre entstand nicht, wie von Drobner in Kürze dargelegt, ausschließlich im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus nach 410. Ihre Grundgedanken liegen schon früher, nämlich um 396 vor, nicht zuletzt im Zusammenhang mit Augustins Lektüre von Tyconius' „Liber regularum", also im Kontext der philosophischen Bibelhermeneutik. Ob Augustinus Tyconius' Gedanken „im Grundsätzlichen übernimmt" (357), ist genau die Frage. Wahrscheinlich ist, daß er sie mißverstanden und daraufhin eine Theologie und vor allem eine Gnadenlehre entwickelt hat, die in Aporien endet. Altaner hat auf dahingehende Forschungshypothesen, die in den letzten Jahren ja von verschiedenen Seiten forciert wurden, hingewiesen. Drobner verzichtet darauf, wofür er allerdings mit einem ausführlichen Werkeverzeichnis entschädigt, wie sein Buch auch sonst als Arbeitsbuch sehr gut zu gebrauchen ist.

Trotz einiger Unschärfen ist Drobners Gesamtleistung zu würdigen. Sein Lehrbuch füllt in aktualisierendem Anschluß an das Altaners eine große Lücke zwischen einer kurzen Einleitung wie der Krafts und einem umfangreichen, kaum zu bewältigenden und nahezu unerschwinglichen Handbuch im Stil des eingangs genannten, wie es aber auch für den deutschen Sprachraum wohl nicht mehr allzu lange auf sich warten lassen dürfte.

Josef Lößl SJ

[1] Hubertus R. Drobner: Lehrbuch d. Patrologie. Freiburg: Herder 1994. XLIV, 452 S. Kart. 78,–.

[2] B. Altaner, A. Stuiber: Patrologie. Leben, Schr. u. Lehre d. Kirchenväter (Freiburg 1993, unveränd. Nachdr. d. zuletzt 1978 bibliogr. auf d. neuesten Stand gebr. Ausg. v. 1966).

[3] Klaus Berger: Theologiegesch. d. Urchristentums. Tübingen, Basel: UTB, Francke 1994. XXIII, 746 S. Kart. 54,–.

Katholische Kirche in der DDR

Außer einigen speziellen Aufsätzen und nur temporär relevanten Medienstrohfeuern zum „Verhältnis" zwischen der katholischen Kirche und dem Staat der DDR gleicht die öffentlich wahrnehmbare Erforschung der auf die katholische Kirche ausgerichteten Politik in der SBZ/DDR sowie der Entwicklungen in Kirche und Katholizismus noch weitgehend einer wissenschaftlichen Brachlandschaft. Erschienen sind bisher erste Quellenbände mit zumeist kirchlichen Dokumenten sowie eine Publikation zur Staat-Kirche-Thematik am Beispiel der Auseinandersetzungen um das Dresdner Katholikentreffen in den Jahren 1983 bis 1987. Einzelne Dissertationen zu kirchenpolitischen Fallstudien aus der Zeit vor 1961, zur Rezeption von „Gaudium et Spes" durch die Pastoralsynode in Dresden von 1973 bis 1975 sowie zur Bildungsarbeit der katholischen Studentengemeinden in der DDR stehen vor ihrem Abschluß und damit vor der Veröffentlichung. Inzwischen ist nun auch ein erstes Werk mit Überblickscharakter und systematischem Anspruch erschienen[1].

„Materialien für eine Beurteilung" und „Elemente für eine ... Gesamtsicht" von „Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR" will der Berliner Publizist und Historiker Martin Höllen zur Verfügung stellen, keine „Quellen gleichsam hinter oder unter sich lassende synthetische Darstellung". Er agiert dabei als Autor und nicht als Herausgeber, weil er seinen ausgewählten Quellen zahlreiche Kommentierungen und einige analysierende Abschnitte beifügt. Das im Selbstverlag und bedauerlicherweise nicht im Rahmen der „Kommission für Zeitgeschichte" zustande gekommene Buch stellt für Wissenschaftler eine wahre Fundgrube an informativen Quellentexten aus staatlichen und kirchlichen Archiven dar, enthält ausführliche Fußnoten in Verbindung mit einer äußerst umfänglichen Bibliographie und wird künftig von keiner ernsthaften Forschung ignoriert werden können.

Um in dieser Fundgrube im Sinn von historischem Erkenntnisgewinn fündig zu werden, bedarf es freilich einigen Vorwissens und auch in diesem Fall geduldiger Suche. Weil der Autor seine Publikation auf drei Bände für den gesamten Zeitraum der DDR bis 1990 angelegt hat, enthält der erste Band für die Zeit bis 1955 noch kein Personen- und Sachregister, und auch das detaillierte Inhaltsverzeichnis mit seinen zum Teil journalistischen Überschriften ist kein adäquater Ersatz. Bisweilen ungewöhnliche Überschriften und Themenschwerpunkte kennzeichnen das diesem Band bereits beigegebene Inhaltsverzeichnis der geplanten, aber zeitlich noch nicht projektierten Folgebände II (1956 bis 1970) und III (1971 bis 1990), die angesichts des im vorliegenden Buch praktizierten Prinzips der additiven Quellenkumulation methodische Fragen aufwerfen.

Zur jüngsten Gegenwart hin werden die Quellenüberlieferungen der staatlichen Institutionen und politischen Organisationen der DDR immer dichter, insbesondere durch die auch im Hinblick auf die katholische Kirche existierenden Aktenberge des Ministeriums für Staatssicherheit, deren Interpretation ein hohes Maß an Quellenkritik erfordert. Weil diese Feststellungen auch identisch auf die kirchlichen Archivbestände und Registraturen zutreffen, läßt sich heute schon prognostizieren, daß weitere Quellenbände dieser Art ihrem Anspruch, die wichtigsten Quellen zur Thematik in einer Gesamtdarstellung zu präsentieren, schwerlich gerecht werden können. Quellenpublikationen zur Geschichte von Kirchenpolitik und Katholizismus in der DDR werden für die sie wissenschaftlich Nutzenden nachvollziehbar, wenn es sich dabei um konkrete, auf Institutionen, Sachthemen oder Personen bezogene Fragestellungen historischer, politologischer oder theologischer Art in möglichst begrenzten Zeiträumen handelt. Parallel dazu benötigt die Forschung zum Zweck fortschreitender Erkenntnisse empirisch-analytische und komprimierte Monographien zu konkreten oder generellen Themen auf der Basis vorhandener Quellen und Publikationen.

Das vorliegende Buch mit seinen projektierten Fortsetzungen will offenbar diese Komponenten in einem dreibändigen „Standardwerk" zusammenführen. Dabei werden aber relevante Themen, kausale Zusammenhänge und Quellen unberücksichtigt bleiben müssen, weil ein Autor sie

nicht kennt oder nicht entdeckt bzw. sie nicht zitieren will oder kann. Eine Publikation mit dem Anspruch eines umfassenden „historischen Überblicks in Dokumenten" für den Zeitraum von 1945 bis 1990 setzt auch voraus, daß historische Kontexte wie eigene Auswahlprinzipien und Perspektiven kritisch reflektiert werden. Vorhandenes Wissen sollte den Rezipienten zudem in möglichst kommunikativer Form mitgeteilt werden, damit Zusammenhänge erkannt und nachvollzogen werden können. Im vorliegenden Buch wird ein additives Prinzip verfolgt, potenziert durch detaillierte Zwischeninformationen, Interpretationen und zahlreiche Fußnoten mit Querverweisen, die nicht selten Zeitebenen vermengen und in noch vorgesehene Folgebände reichen. Zusammenhänge werden so nicht immer sichtbar, Perspektiven verschoben, Linien unterbrochen und offenkundige Widersprüche nicht thematisiert oder aufzulösen versucht. Aber damit regt das Buch auch zu einer Fülle von Forschungsdiskussionen an.

Wesentliche Aspekte der Kirchenpolitik der Sowjetischen Militäradministration (SMAD) und der KPD/SED in der SBZ/DDR zwischen 1945 und 1955 scheinen in den Quellen auf, verstreut über die verschiedensten Stellen des Buchs in seiner Eigenschaft als katholizismusfixierte Mikrohistorie der DDR. Um diese Kirchenpolitik aber zu verstehen, sind zunächst die makrohistorischen außen- und innenpolitischen Rahmenbedingungen und kausalen Zusammenhänge zu thematisieren, die Brüche in der Geschichte der KPdSU und damit der UdSSR, bzw. der SED und damit der DDR, sowie die taktischen Manöver und Konflikte politischer Entscheidungsträger. Die Politik und die Taktik auch gegenüber den Kirchen war in der SBZ und DDR immer eine Funktion der „Machtfrage" der SED, Fehlkalkulationen inbegriffen (z. B. 1952/53): Welches Maß an „Loyalität" in der Bevölkerung sowie deren Sicherung und Erzeugung durch die manipulativen Mittel der Macht ist im jeweiligen Stadium des „sozialistischen Aufbaus" erforderlich, damit die Machtstellung der SED ausgebaut, erhalten und dauerhaft gesichert wird?

Die KPD/SED verfolgte im Zusammenspiel mit der Sowjetunion seit 1945 das Fernziel der politischen Hegemonie in der sowjetischen Zone und die Einführung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung bei durchaus variabler und oft kurioser Handhabung gesamtdeutscher Optionen. Nach den Jahren der Isolation in der Weimarer Republik, der brutalen Verfolgung in der NS-Zeit und der totalen Niederlage des nationalsozialistischen Deutschlands schien für die deutschen Kommunisten aus ihrer Sicht die Zeit reif, daß die Geschichte nun auf ihrer Seite zu sein und keine Rücksicht auf bürgerlich-parlamentarische Formalitäten zu nehmen habe.

Die Kirchen waren für die große Mehrheit von Führung wie Basis der SED immer deterministisch zum Absterben vorgesehen, wenn sich auch die politische Taktik auf eine sehr langsame Entwicklung in dieser Richtung und schließlich auf einen in seinem Verschwinden nicht absehbaren resistenten Restbestand einzustellen hatte. Je nach innen- und außenpolitischer Situation wurden die Kirchen und einzelne ihrer Vertreter selektiv zu instrumentalisieren und/oder einzuschüchtern versucht: „Bündnispolitik" und „Sicherheitspolitik" verliefen parallel und waren die Variablen derselben dialektischen Gleichung.

Martin Höllen hat zutreffend, wenn auch begrifflich diskutierbar, in einem analytischen Text „Politisierung" und „Theologisierung" als den „Spannungsbogen der DDR-Kirchenpolitik" bezeichnet (209f.). Hier müßten zusätzlich Überwachung, Kontrolle und Repressionsmöglichkeit als bis zum November 1989 durchgängige Voraussetzungen taktischer Elemente der SED-Politik benannt werden – sozusagen die „Sehne" des „Spannungsbogens". Die SED wollte die Kirche nicht „politisieren", denn die Kirchen waren durch ihre alternative Existenz und ihre faktischen Freiräume immer ein „politisch negativer" Faktor in der sozialistischen Gesellschaft. Die SED wollte strikte kirchliche Abstinenz von jeglicher öffentlicher Kritik an Politik und Gesellschaft in der DDR durchsetzen. Angestrebt wurden dagegen zu bestimmten Anlässen und Perioden öffentliche Akklamationen nach dem Vorbild der Blockparteien und Massenorganisatio-nen zur selektiven Legitimation der SED als Beitrag gerade zur Entpolitisierung der Kirchen. Die SED wollte auch die Kirchen nicht „theologisieren" (ein unbrauchbarer Begriff für eine kommunistische Partei zumal), sondern sie – er-

folglos – auf den Status der „Kultkirche" beschränken, um sie in eine marginale Position auszugrenzen und damit ihrem allmählichen Verschwinden zu überantworten.

Diese Absichten der KPD/SED mit ihren taktischen Varianten waren den meisten der Verantwortlichen in der katholischen Kirche Berlins und der SBZ/DDR unmittelbar bewußt, verbunden mit der Erkenntnis, daß die SED im Bündnis mit der UdSSR am Ausbau ihrer Macht und dem Aufbau des Sozialismus festhalten wird (Bischof Otto Spülbeck von Meißen gab dann 1958 im internen Kreis dem Kommunismus in der DDR die nächsten „1000 Jahre"). In der realistischen Akzeptanz, wer den Krieg gewonnen und die Macht in der SBZ/DDR innehatte, orientierte sich kirchliches Handeln seit 1945 an dieser Erkenntnis, suchte öffentliches politisches Agieren zu vermeiden und doch hinter den Kulissen diplomatisch durch Verhandlungen mit diversen sowjetischen und deutschen Stellen für die Kirche, ihre Mitglieder und ihnen Nahestehende zu erhalten, herauszuholen und auszubauen, was nur möglich war.

Niemand engagierte sich in dieser Richtung so intensiv wie der unideologische und hochpolitische Leiter des Commissariats der Fuldaer Bischofskonferenz und spätere Bischof von Meißen, Heinrich Wienken, ohne dessen Aktivitäten gegenüber Sowjets, KPD/SED, CDU und späterem Partei- und Staatsapparat katholische kirchliche Existenz in der sozialistischen Gesellschaft der DDR anders ausgesehen hätte. Vor allem die Rolle Wienkens wird aber auch in vorliegendem Werk erneut, ergänzt durch Interpretationen staatlicher Dokumente, zugunsten der Westberliner Perspektive des durch seinen Nachlaß bis heute Kirchengeschichte schreibenden Prälaten Walter Adolph verzeichnet. In diesem Zusammenhang wird sich künftige Historie keineswegs mehr mit der wertenden Darstellung des auch durch andere Forscher akzentuierten Kontrasts zwischen dem angeblich strategischen, vom westlichen Berlin aus agierenden Kardinal Konrad Graf von Preysing und einem politisch vermeintlich naiven Bischof Wienken sowie anderen beargwöhnten Kirchenvertretern aus der Frühphase der DDR zufriedengeben können.

Die Geschichte von Kirche und Katholizismus in der DDR unter der Verwendung einer offiziellen SED-Formel wie „Loyalität" zu untersuchen, wird von Martin Höllen nicht nur im Titel seines Buches adäquaterweise als Frage verstanden. Auch bei dem Begriff der „Distanz" ist das Fragezeichen, bezogen auf den gesamten Zeitraum der DDR, als Anregung zur Problematisierung angebracht. Vielleicht könnte ja das Ende der deutschen Teilung nicht nur berechtigterweise Anlaß sein, die Kirchenpolitik der SED und die Geschichte der Kirchen in der DDR aufzuarbeiten, sondern künftig auch die historische Rolle von Kirche und Katholizismus im westlichen Deutschland im Hinblick auf gesamtdeutsche Zusammenhänge zu problematisieren.

Bernd Schäfer

[1] Martin Höllen: Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten. Bd. 1: 1945–1955. Berlin: Höllen 1994. XCVIII, 427 S. Kart.

BESPRECHUNGEN

Geschichte

SCHREINER, Klaus: *Maria.* Jungfrau, Mutter, Herrscherin. München: Hanser 1994. 591 S. Lw. 78,–.

„Das vorliegende Buch ... wurde in der Absicht geschrieben, die Verehrung Marias als Spiegel menschlicher Bedürfnisse und Befindlichkeiten zu betrachten. Es informiert nicht über dogmatische Diskurse, sondern berichtet von Erfahrungen und erzählt Geschichten." So führt Klaus Schreiner selbst in sein Buch über Maria, die jungfräuliche Mutter Jesu, ein (16). Er will „theologische, anthropologische, ästhetische, kulturelle und politisch-soziale" Perspektiven so aufeinander beziehen, daß ein Bild entsteht, „das sich Menschen des Mittelalters machten, um leben und hoffen zu können" (17). Zwar stehen Zeugnisse des chronologischen Mittelalters im Mittelpunkt, aber der Verfasser will die marianische Mentalität nicht zeitlich einschränken. Er hofft, das Buch könne zum Nachdenken auch über unsere Zeit anregen, indem es nicht handelt vom „spekulativem Geschäft der theologischen Gelehrtenzunft" (19), nicht räsonierend über Marienlegenden handelt, sondern „Geschichten erzählt", also nacherzählt.

Klaus Schreiner ist es großartig gelungen, seine Absicht zu verwirklichen. Seine umfassende Kenntnis der literarischen Quellen und der künstlerischen Dokumente (die zahlreichen Abbildungen werden nicht nur datiert, sondern ikonographisch gedeutet) sind nur die Voraussetzung dafür. Im „Epilog" des Buchs deutet der Verfasser an, welche methodologische Gratwanderung er zurückzulegen hatte; „Marias machtvolle Präsenz in Frömmigkeit, Kult und Alltag mittelalterlicher Christen vermag ... nicht darüber hinwegzutäuschen, daß zwischen der historischen Mutter Jesu und der mariengläubigen Verehrung unüberbrückbare Differenzen bestehen" (493). In die dogmatischen Entscheidungen flossen Mythen und Träume ein. Vorstellungen können geschichtsmächtiger sein als die „eigentliche" Geschichte.

Klaus Schreiner, 1931 in Bad Friedrichshall-Jagstfeld geboren, 1973 als Ordinarius an die Universität Bielefeld berufen, beschäftigte sich zunächst mit Sozial- und Landesgeschichte, lehrt seit 1976 Geschichte des Mittelalters, zeigt aber in seinen Beiträgen zur „Germania Benedictina", zur „Germania Sacra" und anderen Reihen eine Neigung zur Kirchengeschichte, die dann in das umfassende Marien-Werk führte. Die Geschichte der Marienverehrung ist nach Lebensbereichen gegliedert. Auf die Geschichten zu Mariens eigener Kindheit, Jugend und Mutterschaft folgen Gefühle wie Freude, Mitleid, Schmerz – Situationen, in denen Maria als Patronin angerufen wird, gespannt zwischen Schwangerschaft und Tod. Der Leser gewinnt hier eine Vorstellung von Einzelheiten in der Geschichte der marianischen Spiritualität, die sich zu einem Gesamtbild fügen. Der Verfasser verschweigt die Auflösungen dieses Bildes nicht. „Dennoch: Maria gehört zu den faszinierendsten geschichtlichen Gestalten und Symbolen der europäischen Kultur" (509).

O. Köhler

Theologie und Freundschaft. Wechselwirkungen: Eberhard Bethge und Dietrich Bonhoeffer. Hg. v. Christian GREMMELS und Wolfgang HUBER. Gütersloh: Kaiser 1994. 171 S. Kart. 48,–.

Eberhard Bethge hat von Anfang an die Edition der Schriften Dietrich Bonhoeffers, der am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg von der Gestapo ermordet wurde, betreut und zu ihrer authentischen Rezeption, über die Grenzen der evangelischen Theologie hinaus, beigetragen. Er war nicht nur ein treuer Sachwalter des Theologen Bonhoeffer, sondern ebenso sein sensibler Interpret. Was man bislang eher ahnen konnte, stellt diese Festschrift zu seinem 85. Geburtstag am 28. August 1994 unter Beweis. Bethge war der Freund Bonhoeffers, und die Theologie Bon-

hoeffers entstammt auch dieser langjährigen Freundschaft: Das Theologisieren Bonhoeffers lebt von der Zustimmung, Wegweisung, kreativen Initiative des Freundes Bethge. Die beiden Beiträge von ihm über den „Freund Dietrich Bonhoeffer" werfen neues Licht auf diesen großen Theologen, wie auch die 1992 publizierten Brautbriefe aus der Haftanstalt Berlin-Tegel an Maria von Wedemeyer. Die neu gewonnenen Einsichten offenbaren die Welthaftigkeit der Theologie Bonhoeffers. Daß sie den modernen Menschen anspricht, kommt auch aus ihrer inkarnatorischen Qualität; sie gewinnt ihren authentischen Anspruch aus der Beziehung zu Freund und Braut. Die weiteren Beiträge zur Verhältnisbestimmung von Bruderschaft und Freundschaft und über die Frage, ob Freundschaft ein Thema der Theologie sei, runden die neuen biographischen Details zu einem theologischen Ganzen. Die pastoraltheologische und dogmatische Durchdringung schickt neue Impulse in die allgemeine theologische Reflexion; denn Glaube und Theologie leben von Beziehung, von herzhafter Beziehung. Ein Buch, nicht nur für Kenner Bonhoeffers von großem Wert.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, führt seinen Beitrag „Kirche in der Fremde" (211, 1993, 507–520) weiter: Was muß strukturell geschehen, damit die heutigen Herausforderungen für die Kirche zu einer wirklichen Chance werden?

André Habisch äußert sich zum Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen zu wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen. Er diskutiert nicht einzelne Aussagen, sondern formuliert grundsätzliche Überlegungen zum Horizont und zum Anliegen des Vorhabens.

Die Bereitschaft zu freiwilligem sozialem Engagement scheint zurückzugehen. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, geht aus sozialwissenschaftlicher und psychologischer Sicht diesem Wandel nach.

Matthias Möhring-Hesse, Mitarbeiter des Oswald-von-Nell-Breuning-Instituts an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, bringt Daten über die Armut in Deutschland und fragt nach den Aufgaben der Kirchen.

Hans-Otto Mühleisen, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Augsburg, hebt die Bedeutung der Grundrechte für den Einigungsprozeß in Deutschland hervor: Sie sind nicht nur das normative Fundament des Staates, sondern bieten auch das notwendige Orientierungswissen.

Am 29. März dieses Jahres wird Ernst Jünger 100 Jahre als. Norbert Brieskorn, Professor für Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, würdigt Leben und Werk des Schriftstellers. Er geht auch auf die Auseinandersetzung mit dem Werk Jüngers in dieser Zeitschrift ein.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Amado, Jorge: Der Gestreifte Kater und die Schwalbe Sinhá. Freiburg: Herder 1995. 111 S. (Herder Spektrum. 4337.) Kart. 12,80.

Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt: Campus 1994. 224 S. Lw. 48,–.

Brecher, August: Ave Maria, Kaiserin. Das Aachener Gnadenbild im Wandel der Jahrhunderte. Aachen: Einhard 1994. 137 S. Kart.

Childs, Brevard S.: Die Theologie der einen Bibel. Bd. 1: Grundstrukturen. Freiburg: Herder 1994. 411 S. Lw. 88,–.

Delgado, Mariano: Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie. Immensee/Schw.: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1994. 133 S. Kart. sFr 21,80.

Dünnbier, Wernher: Was ist mit unserer Wirtschaft los? Die Wirtschaft und ihre Störenfriede. Frankfurt: Haag + Herrchen 1994. 197 S. Kart. 29,80.

Frambach, Ludwig: Identität und Befreiung in Gestalttherapie Zen und christlicher Spiritualität. Petersberg: Via Nova 1993. 418 S. Kart.

Gelungener Start – unsichere Zukunft? Der Übergang von der Schule in die Berufsbildung. Ergebnisse der Leipziger Längsschnitt-Studie 2. Von Barbara Bertram u. a. München: Deutsches Jugendinstitut 1994. 315 S. Kart.

Der Gesellschaft verpflichtet. Kirche und Wirtschaft im Dialog. Hg. von Paul Bocklet, Gerhard Fels, Hartmut Löwe. Köln: Deutscher Instituts-Verlag 1994. 251 S. Kart. 36,–.

Gies, Wolfgang: Mein Erstkommunion-Album. Freiburg: Herder 1994. 47 S., Abb. Kart. 12,80.

Grimshaw, Anna: Ich hörte auf den Klang der Stille. Als Europäerin in einem Himalaya-Kloster. Freiburg: Herder 1994. 189 S. (Herder Spektrum. 4333.) Kart. 16,80.

Hepp, Gerd: Wertewandel. Politikwissenschaftliche Grundfragen. München: Oldenbourg 1994. 161 S. Lw. 39,80.

Jugend, Religion und Modernisierung. Suchbewegungen Kirchlicher Jugendarbeit. Hg. v. Karl Gabriel u. Hans Hobelsberger. Opladen: Leske + Budrich 1994. 241 S. Kart. 33,–.

Keller, Albert: Philosophie der Freiheit. Köln: Styria 1994. 350 S. Kart. 56,–.

King, Martin Luther: Mein Traum vom Ende des Hasses. Texte für heute. Hg. v. Hans-Eckehard Bahr und Heinrich Grosse. Freiburg: Herder 1994. 135 S. (Herder Spektrum. 4318.) Kart. 14, 80.

Koch, Kurt: Personenbeschreibung. Die Kennzeichen eines Christen heute. Freiburg/Schw.: Paulusverlag 1994. 119 S. Kart. 26,–.

Müllender, Bernd: Weg damit! 25 Reportagen vom lustvollen Abschaffen mit vier Zwischenrufen und einem „Her damit!" Freiburg: Herder 1995. 153 S. (Herder Spektrum. 4339.) Kart. 14,80.

Müller, Max: Auseinandersetzung als Versöhnung. Pólemos kai Eiriní. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie. Hg. v. Wilhelm Vossenkuhl. Berlin: Akademie Verlag 1994. 355 S.

Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie. Hg. v. Ludwig Wenzler. Freiburg: Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg 1994. 239 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.) Kart.

Oberlinner, Lorenz: Die Pastoralbriefe. Bd. 1: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief. Freiburg: Herder 1994. L, 312 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 11./2.) Lw. 95,–.

Ott, Heinrich: Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1994. 212 S. Kart. 49,80.

Paßmann, Franz Anton: Das Schicksal der Muttergöttinnen. Siegburg: Schmitt 1994. 145 S., Abb. Kart.

Rabten, Geshe: Das Buch vom heilsamen Leben, vom Tod und von der Wiedergeburt. Der Befreiungsweg im tibetischen Buddhismus. Hg. v. Paul Syska. Freiburg: Herder 1995. 160 S. (Herderbücherei. 4335.) Kart. 14, 80.

Röwekamp, Georg: Israel. Ein Reisebegleiter zu den heiligen Stätten von Judentum, Christentum und Islam. Freiburg: Herder 1994. 260 S. Kart. 39,80.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie. Freiburg: Herder 1994. 358 S. (Herders Biblische Studien. 2.) Lw. 88,–.

Thaler, Anton: Gott leidet mit. Gott und das Leid. Frankfurt: Knecht 1994. 85 S. Fuldaer Hochschulschriften. 22. Kart. 12,–.

Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion. Eingel. u. hg. v. Kurt Weis. Mün-

chen: Techn. Universität 1994. 276 S. (Faktum.) Kart. 25,–.

Widl, Maria: Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen. Frankfurt: Lang 1994. 329 S. (Europ. Hochschulschriften. 23./501.) Kart.

Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30). Hg. v. Marc Venard. Dt. Ausg. bearb. u. hg. v. Heribert Smolinsky. Freiburg: Herder 1994. XX, 1260 S., Abb. (Die Geschichte des Christentums. 8.) Lw. 198,–.

Zink, Jörg: Vor uns der Tag. Was die Passions- und die Ostergeschichte bedeuten. Freiburg: Herder 1995. 191 S. (Herder Spektrum. 4334.) Kart. 15,80.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

Ist Europa säkularisiert?

Von Säkularisierung wird in mehrfacher Bedeutung gesprochen. Einmal bezeichnet das Wort die Aufhebung der geistlichen Staaten und der Reichsfürstenstellung der Bischöfe sowie die Enteignung kirchlichen Besitzes im Gefolge der napoleonischen Kriege und des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803. Dann ist es eine – sinnvolle – Interpretationskategorie für die Differenzierung und Verselbständigung der „säkularen" Bereiche wie Staat, Wirtschaft oder Wissenschaft aus dem Zuständigkeitsbereich der Kirchen. Schließlich wird damit die These benannt, im Lauf der Moderne verschwinde die Religion und die Kirchen verlören ihre Funktion – je nach Standpunkt interpretiert als verwerflicher Abfall oder als begrüßenswerte Emanzipation. Im allgemeinen wird heute das Wort Säkularisierung in diesem Sinn gebraucht. Aber die damit zum Ausdruck gebrachte These ist höchst fragwürdig.

In den letzten Jahren haben zahlreiche sozialwissenschaftliche Untersuchungen aufgewiesen, daß die Säkularisierungsthese zur Charakterisierung der religiösen Situation in Europa nicht geeignet ist. Natürlich bestreitet niemand, daß spätestens seit der Mitte dieses Jahrhunderts die Kirchenbindung vieler Menschen schwächer geworden ist. Der Gottesdienstbesuch geht zurück. Die Christen richten sich in ihren Überzeugungen und ihrem Verhalten nur noch nach den offiziellen Lehren und Normen der Kirche, die sie selbst für richtig halten. Solange die Aufmerksamkeit primär auf diese wachsende Distanz gerichtet ist, scheint sich die Säkularisierungsthese vom Ende der Religion in ihrer kirchlich verfaßten Form zu bestätigen.

Dabei wird aber übersehen, daß diese Entwicklung kein Chaos hinterläßt. Die Schwächung der institutionellen Bindungskraft der Kirchen bedeutet noch lange kein Absterben des christlichen Glaubens. So sind wesentliche volkskirchliche Verhaltensmuster nach wie vor tief verankert: Nur ein Bruchteil der Kirchenmitglieder will auf Taufe, Trauung oder Beerdigung verzichten. Wie die neueren Forschungen zeigen, glauben immer noch große Mehrheiten nach eigenem Bekunden an Gott und halten sich für religiös. Daneben lassen sich „Restrukturierungsprozesse" (Karl Gabriel) beobachten, bei denen Werte in den Mittelpunkt rücken, die lange Zeit für kirchentreue Christen als untypisch, wenn nicht als unkirchlich galten, die aber zentral im christlichen Glauben wurzeln, nämlich vor allem Freiheit und Selbständigkeit. Was sich hier herauszubilden scheint, ist Differenzierung und Vielfalt innerhalb des Christentums und innerhalb der Kirchen, eine Welt pluraler Glaubensstile, die an Glaubensintensität nicht hinter früheren Formen zurückbleiben müssen.

Natürlich bringt dies einen tiefgreifenden Wandel der Sozialgestalt der Kirche mit sich. Der Katholizismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts mit seiner eindrucksvollen, von der Hierarchie geleiteten Geschlossenheit gehört der Vergangenheit an und ist unter den heutigen Bedingungen nicht mehr wiederherzustellen. Die Auflösung der konfessionellen Sonderwelten und die Konfrontierung der Katholiken mit den Modernisierungsprozessen haben Fakten geschaffen, die jeden Restaurierungsversuch von vornherein zum Scheitern verurteilen.

Das bedeutet aber kein Ende der Kirche, sondern nur einer bestimmten Form, die sich in der Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit herausbildete, die aber keineswegs die einzig mögliche ist. Dies ergibt sich schon aus einem Vergleich mit dem kirchlichen Leben der Jahrhunderte zuvor. Dieser Vergleich macht auch deutlich, daß die bemerkenswert intensive Kirchenbindung im Katholizismus des 19. Jahrhunderts Ergebnis einer einmaligen historischen Konstellation war, die in der vorhergehenden Kirchengeschichte keine Parallele hat und wohl auch in der Zukunft keine Parallele mehr haben wird. Es nützt nichts, darüber zu klagen. Man muß die Tatsachen zur Kenntnis nehmen und nach den Chancen der Entwicklung fragen.

Leider gibt es nicht wenige Christen, die die im 19. Jahrhundert gewachsene Sozialgestalt der Kirche als die allein rechtmäßige Verwirklichungsform des christlichen Glaubens ansehen und sie – in zudem nostalgisch verklärter Form – als Maßstab für ihr Urteil über die heutigen Entwicklungen nehmen. Damit werden sie aber unfähig, die geschilderten Sachverhalte unvoreingenommen wahrzunehmen. Die Folge sind Behauptungen, die mit der Wirklickeit nur mehr wenig zu tun haben. Was die Menschen als hohe Werte schätzen wie Freiheit, Individualität, Primat des Gewissens, Eigenständigkeit des sittlichen Urteils, wird dann nur noch negativ bewertet und – unter dem Oberbegriff Säkularisierung – als Transzendenzverlust, Individualismus, Materialismus, Subjektivismus, Hedonismus oder gar Gottlosigkeit diffamiert. Weil aber diese Behauptungen in ihrer pauschalen Form einfach falsch sind und weil sie zudem moralisierend als Vorwürfe und Schuldzuweisungen vorgetragen werden, stoßen sie die Menschen nur ab und führen im Grund die beklagten Entwicklungen herauf.

Es kommt vielmehr darauf an, den gesellschaftlichen Wandel ohne voreilige Wertungen zu analysieren, ihn realistisch wahrzunehmen und nicht gleich zu meinen, die Welt sei schlechter geworden, während sie sich nur geändert hat. Dann kann auch deutlich werden, daß das Streben der Menschen nach Freiheit und Autonomie und die daraus resultierende Vielfalt zahlreiche Chancen für eine in die Zukunft weisende Gestalt des Christentums enthalten und daß die Kirche auch dann Kirche Christi bleibt, wenn sie pluraler wird und weniger uniform wie in den letzten zwei Jahrhunderten ihrer Geschichte. Der Begriff Säkularisierung im Sinn eines Verfalls von Religion und Kirchlichkeit ist für die Beschreibung dieser Sachverhalte untauglich. *Wolfgang Seibel SJ*

Josef Fuchs SJ

Die Last moraltheologischer Lehrautorität

In einem im Namen des Papstes an den Kardinalerzbischof von Neapel anläßlich eines Jubiläums des hl. Alphons von Liguori gerichteten Brief schrieb 1972 der damalige Kardinalstaatssekretär Jean Villot[1], man müsse in der heutigen Moraltheologie die Ergebnisse der moraltheologischen Einsichten der Vergangenheit für das Heute und Morgen aufarbeiten. Offensichtlich eine kluge und in die Zukunft weisende Mahnung. Doch fügte der Kardinal eine vorsichtige Warnung bei: Man solle sich bei diesem Unterfangen davor hüten, als „Willen Gottes" zu erklären und den Gläubigen aufzuerlegen versuchen, was sich als solcher nicht begründen lasse. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß heute nicht wenige Christen meinen, die kirchliche Morallehre lege ihnen manche Lasten auf, die sich nicht als begründet verstehen lassen und die zu tragen sie sich nicht imstande sehen. Aus dieser Einsicht ziehen manche (oder viele?) ihre praktischen Konsequenzen. Das gehört mit zu den beklagenswerten Miseren unserer Kirche von heute.

Die moraltheologischen kirchlichen Erklärungen entstammen nicht ausschließlich der Feder einiger Moraltheologen. Dahinter steht vielmehr eine kirchliche Lehrautorität: Bischöfe und vor allem die päpstliche und damit zusammenhängend eine vatikanische Lehrautorität. In diesem Beitrag möchte ich mich vor allem dem Thema und der These zuwenden, daß hinsichtlich der kirchlichen Lehrautorität in Moralfragen diese Autorität für ihre Träger nicht selten eine schwere Last sein kann, die von diesen oft auch dramatisch erlebt wird. Das autoritative Lehren pflegt nicht problemlos und kaltblütig zu geschehen! Auch daran wird man denken müssen, wenn eine Autorität sich als solche äußert. Auch die (wir) Moraltheologen, die zur Frage „Moraltheologie im Abseits?" eine Antwort auf eine päpstliche Moralenzyklika – berechtigterweise – schreiben, dürfen die Last der Autorität nicht vergessen, weder die Last des einen Bischofs von Rom (samt seinen Mitarbeitern) noch die Last der vielen Bischöfe, die auch untereinander nicht immer einer Meinung sein können.

Im folgenden soll vor allem das Auge gerichtet bleiben auf die äußerst pflichtbewußte Lehrtätigkeit der beiden Päpste Pius XI. und Pius XII., auf das zermürbende Zweifeln und Suchen Papst Pauls VI. und auf die eher staunenswerte Tätigkeit des sich seiner Sendung bewußten Papstes Johannes Paul II. Es geht um die Ausübung ihrer Lehrautorität in Moralfragen, wobei sich nicht übersehen läßt, daß die am häufigsten behandelten konkreten moralischen Themen den Bereich von Ehe, Sexualität und ärztlichem Ethos betreffen.

Das pflichtbewußte Bemühen der Päpste Pius XI. und Pius XII.

Wer von der kirchlichen Lehrautorität in Moralfragen als einer Last auf den Schultern der Amtsträger spricht, denkt vermutlich zunächst an das Drama des zermürbenden Zweifelns und Suchens Papst Pauls VI. hinsichtlich des Problems der Empfängnisverhütung, er denkt auch an die schließlich zum Erstaunen vieler Katholiken erscheinende Enzyklika „Humanae vitae" und an die ihr folgenden Turbulenzen in der katholischen Kirche, in der Christenheit, ja mehr oder weniger in der ganzen Welt. Er kann aber auch nicht umhin, sich des unaufhörlichen Mahnens Papst Johannes Pauls II. zur Treue und zum Gehorsam gegenüber der Lehre von „Humanae vitae" auf fast allen seinen apostolischen Reisen zu erinnern. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß schon 1930 (am 31. Dezember) der mutige Papst Pius XI. (1922–1939) in der Enzyklika „Casti connubii" die Last der feierlichen Verkündigung und Verteidigung der späteren Lehre Papst Pauls VI. auf seine Schultern genommen hatte.

Das sittliche Verbot der Empfängnisverhütung war durch lange Zeiten mehr oder weniger als ein selbstverständliches Element der christlichen Morallehre verstanden worden[2]. Doch war im Lauf der Zeit die verkündete Norm auch in der Kirche wie in der ganzen Christenheit mehr oder weniger dem Widerspruch ausgesetzt. Das belegen zum Beispiel die zumal in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts sich wiederholenden Anfragen aus dem Weltepiskopat an vatikanische Stellen (die Heilige Pönitentiarie und das Heilige Offizium) nach Weisungen für das Verhalten der Seelsorger in bestimmten mit der kirchlichen Lehre zusammenhängenden Fragen der Gläubigen, die sich zum Leben gemäß dieser Lehre nicht imstande sahen. Aber zu einer großen und öffentlichen Diskussion in der katholischen Kirche kam es noch nicht. Dazu bedurfte es eines besonderen Anlasses: die offizielle bischöfliche Stellungnahme der Lambethkonferenz der anglikanischen Kirche von 1930, die nicht bereit war, der negativen Norm bezüglich der Empfängnisverhütung absolute Geltung zuzuerkennen.

Die Stellungnahme der anglikanischen Lambethkonferenz war ein in der Christenheit unerhörtes kirchenamtliches Wort. Die sofortige scharfe Entgegnung des katholischen Erzbischofs von Westminster konnte innerhalb der katholischen Kirche nicht genügen. Papst Pius XI. sah sich als Träger der höchsten Lehrautorität der katholischen Kirche, der „Hüterin und Lehrerin aller religiösen und sittlichen Wahrheiten", mit der zweifellos nicht leichten Last konfrontiert, sich im Namen der katholischen Kirche in einem amtlichen Wort gegen die amtliche Stellungnahme der anglikanischen Schwesterkirche zu wenden, die traditionelle Auffassung der Christenheit zu verteidigen und damit auch der ihm obliegenden Sorge für „das Heil aller Menschen" zu entsprechen. Aber er war sich wohl auch bewußt, daß damals sogar in der eigenen Kirche Tendenzen am Werk waren, die eher der anglikanischen Stellungnahme entsprachen; man denke an den eben 1930

in der Zeitschrift „Hochland" erschienenen Beitrag von Matthias Laros über die „Revolutionierung der Ehe"[3]. Der Papst sprach sein amtliches Wort in sehr deutlicher und feierlicher Weise im insgesamt milderen Kontext der – wegen eben dieser Stellungnahme berühmt gewordenen – Enzyklika „Casti connubii" über die katholische Lehre über die Ehe und ihre verschiedenen Probleme (1930). Er begründete seine antianglikanische Stellungnahme nicht nur mit der unter Berufung auf den hl. Augustinus irrtümlich (wie wir heute wissen) so interpretierten Onanstelle im alttestamentlichen Buch Genesis (38, 8–10), sondern vor allem mit der von ihm als naturrechtlich so verstandenen primären Ausrichtung der Ehe und des ehelichen Aktes auf die Zeugung neuen menschlichen Lebens.

Mit der Lehre über die Ehezwecke und über die Empfängnisverhütung in seiner berühmten Enzyklika hatte Pius XI. für Jahrzehnte die Last der künftigen kirchlichen Ehelehre (auch die der künftigen Päpste) und der sich einstellenden Diskussion über diese Lehre auf sich genommen. Er selbst hat ebenso wie sein Nachfolger Pius XII. weiterhin die Lehre seiner Enzyklika verkündigt, sie auf auftauchende Probleme anwenden lassen (z.B. Zeitwahl in der Ehe, Sterilisierung) und sie in der innerkirchlich aufgebrochenen Diskussion zu verteidigen gesucht.

Papst *Pius XII.* (1939–1958) setzte die Verteidigung der Lehre der Enzyklika seines Vorgängers fort; das hielt er für seine Pflicht. Da sich die inzwischen sehr akut gewordene Diskussion um die Frage der Empfängnisverhütung weitgehend an der Frage um die Ehezwecke entzündete, ließ er am 29. April 1944 gezielt eine kurze, aber scharfe Erklärung des Hl. Offiziums über die verschiedenen Ehezwecke und ihr Verhältnis zueinander veröffentlichen. Da die Diskussion auch mit wissenschaftlicher Gründlichkeit in Zeitschriften und Büchern geführt wurde, glaubte er den Mut aufbringen zu müssen, vor der kritischen Öffentlichkeit zwei entsprechende einflußreiche Bücher aus dem Verkehr ziehen zu lassen: vor allem Herbert Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe (1935), aber auch Bernhardin Krempel, Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung (1941); der Dominikaner Benoît Lavaud verlor sogar seinen moraltheologischen Lehrstuhl in Freiburg (Schweiz), nachdem er die Bücher von Doms und Krempel positiv gewürdigt hatte. Diese Maßnahmen mußten zu merklicher Aufregung in der in Gang befindlichen Diskussion in der Kirche führen.

Gleichzeitig ließ Papst Pius XII. ebenso wie schon sein Vorgänger die Fragen verschiedener Anwendungsbereiche der pianischen Ehelehre verfolgen und entsprechende Erklärungen ausarbeiten und veröffentlichen (Sterilisation, Euthanasie, Amplexus reservatus, künstliche Befruchtung).

Bedeutsamer und der Öffentlichkeit bekannter ist aber die unermüdliche Tätigkeit Pius' XII. als Teilnehmer an vielen das Thema der Enzyklika Pius' XI. berührenden Kongressen, die er durch eine entsprechende moraltheologische Ansprache zu christlichem Handeln zu inspirieren und zu mahnen versuchte. Zumeist

handelte es sich um Ärztekongresse. Schon 1941 hatte er sich an die Mitglieder des Gerichtshofs der Rota Romana gewandt, später richtete er seine Ansprachen 1949 an einen Kongreß katholischer Ärzte, 1951 an einen katholischen Familienkongreß, 1952 an einen Kongreß von Histopathologen, 1953 an einen Kongreß einer Urologenvereinigung, ebenfalls 1953 an ein Genetikersymposion, 1956 an einen Kongreß über Fertilität und Sterilität, 1958 an einen Hämatologenkongreß; die größte Beachtung fand wohl – bis heute – seine moraltheologisch reichhaltige Ansprache vom 29. Oktober 1951 an einen Kongreß italienischer Hebammen, in der der Papst zur Norm von „Casti connubii" sagte: „Diese Vorschrift hat ihre volle Geltung heute wie gestern und wird sie auch morgen und immer haben, weil sie kein einfaches Gebot menschlichen Rechts ist, sondern der Ausdruck eines Gesetzes der Natur und Gottes selbst." Hinsichtlich nicht weniger seiner Ausführungen in seinen Ansprachen mußte der Papst damit rechnen, daß sie auch auf Mißverständnisse und Mißfallen stoßen würden; die Last dieser unumgänglichen Erwartung hat er auf sich genommen.

Um so mehr wird der Papst die Veröffentlichung einer anderen, Moralfragen nicht direkt berührenden Enzyklika auch als große Last empfunden haben; ich denke an die berühmte Enzyklika „Humani generis" von 1950. In dieser Enzyklika ging es ihm darum, manche Tendenzen und Richtungen in der katholischen Theologie zu größerer katholischer Orthodoxie, wie er und seine Mitarbeiter sie verstanden, zurückzurufen. Er mußte überzeugt sein, daß sein Eingriff positive Wirkungen zeitigen würde[4]; aber er mußte auch voraussehen, daß er viele Widerstände finden würde; ein bedeutender deutscher Fundamentaltheologe bemerkte damals in seinen Vorlesungen, daß diese Enzyklika die katholische Theologie um wenigstens 15 Jahre zurückwerfe. Aber der Papst war damals der Überzeugung, daß sein Eingriff notwendig und seine Pflicht sei; dieser Meinung ist man allerdings heute nicht mehr.

Im Bereich der Moraltheologie sah Pius XII. eine andere Last auf sich zukommen. Denn die Zeit von „Humani generis" war auch die Zeit der Situationsethik. Man begann vielfach anzunehmen, man müsse unterscheiden zwischen allgemeinen sittlichen Normen und den von solchen Normen her allein nicht deduzierbaren sittlichen Forderungen des einzelnen in seiner konkreten Gegebenheit: Situationsethik gegen Normenmoral; die abstrakte Norm könne die größere und reichere Wirklichkeit einer konkreten Situation nicht umfassend beurteilen; darum meinte man auch in philosophischer Reflexion, daß aus der Sicht der Universalienlehre die universelle Geltung materialethischer Normen nicht akzeptierbar sei. Der Papst aber glaubte, durch diese Unterscheidung komme die traditionelle Normenlehre der Moraltheologie in Gefahr; das aber sei von größter Bedeutung, also müsse er die Last eines Eingreifens seiner Autorität auf sich nehmen. In zwei Ansprachen nahm er zu dieser, wie er meinte, Gefährdung der christlichen Moral Stellung (23. März und 18. April 1952) und veranlaßte schließlich die Veröffentli-

chung einer scharfen und absolute Unterwerfung der Moraltheologie fordernden Instruktion des Heiligen Offiziums über die Situationsethik (2. Februar 1956). Aber zunächst unterschwellig und dann langsam auch offener blieb das Problem der universalen Geltung sittlicher Normen ein neuralgischer Punkt philosophischer und theologischer Diskussion. Und er ist es bis heute geblieben, wenn auch von verschiedenen und veränderten Ansatzpunkten her. Man muß unter dieser Rücksicht nur achtsam die Moralenzyklika Papst Johannes Pauls II. „Veritatis splendor" (1994) durcharbeiten. Der mühevolle Eingriff des Papstes Pius' XII. in den fünfziger Jahren hat das sittliche Normenproblem zweifelsohne nicht definitiv zu lösen vermocht.

Der zermürbende Zweifel Papst Pauls VI. und seine Lösung

Das Problem der Empfängnisverhütung, das Papst Pius XI. – zunächst im Gegensatz zu der von der anglikanischen Lambethkonferenz getroffenen Entscheidung – durch seine Enzyklika „Casti connubii" zu lösen versucht hatte, blieb auch in der Folge in der katholischen Kirche ein äußerst stark – zumal von den Eheleuten, aber auch von vielen Seelsorgern und Moraltheologen – empfundenes diskussionsoffenes und praktisch folgenreiches moraltheologisches Thema. Papst Paul VI. hatte dafür ein sehr sensibles Gespür. Er fühlte sich gefordert. Er nahm die – wenn man Akzeptanz erwartete, zweifellos fast aussichtslose – Last auf sich. Er glaubte aber, zwei für sein Anliegen günstige Ansatzpunkte zu sehen: Erstens hatte sein Vorgänger Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil einberufen, und zweitens hatte der gleiche Papst im März 1963 zwecks Vorbereitung der vatikanischen Teilnehmer an dem damals fälligen Weltkongreß über das Bevölkerungsproblem (Geburtenregelung) eine aus acht Demographen bestehende päpstliche Kommission zur Klärung der Fragen um die Geburtenregelung bestellt.

Paul VI. ließ diese päpstliche Laienkommission nach getaner Arbeit weiter bestehen und ergänzte sie durch etwa ebenso viele Moraltheologen und Ethiker. Damit begründete er im Sommer 1964 die päpstliche Kommission zum Studium von Familien- und Bevölkerungsfragen und Geburtenregelung; im Lauf der Zeit wurde die Kommission zwecks weitgestreuter Konsultation um eine gute Anzahl (bis über 60) Mediziner, Psychologen, Soziologen, Philosophen, Theologen usw. und auch Ehepaare erweitert. Im März 1966 wurde die Kommission in eine Kardinalskommission umgewandelt; sie überreichte im Juni 1966 durch ihren Vizepräsidenten Kardinal Julius Döpfner dem Papst ihre Ergebnisse (das sogenannte Mehrheitsgutachten).

Was erwartete der Papst von dieser Kommission? In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium kam er am 23. Juni 1964 auf seine Studiengruppe zu sprechen: Sie solle die die Kirche bewegenden schweren Fragen im Licht neuer wis-

senschaftlicher, sozialer und geschichtlicher Ergebnisse erneut überdenken. Und er fügte eher optimistisch hinzu, er hege die Hoffnung, schon bald gute Ergebnisse vorlegen zu können. Einschränkend bemerkte er aber auch, er müsse offen gestehen, daß man bislang kein Motiv habe, das uns dazu berechtige anzunehmen, die Lehre Pius' XII. sei überwunden und habe nicht mehr ihre volle Geltung, bevor er selbst eine Änderung verkünde oder verfüge. Man mag sich fragen, ob die beiden Aussagen des Papstes zu vereinbaren sind, nämlich einerseits Offenheit für eine mögliche Änderung von „Casti connubii" und andererseits Bestehen auf deren weiterhin zu beachtenden vollen Geltung. Es wird berichtet, daß Bernhard Häring als Moraltheologe in einem Vortrag an der Notre Dame University dazu bemerkt habe: Wer die erste Aussage des Papstes ernst nimmt, muß statt der zweiten sagen, daß nun der Probabilismus gelte und anwendbar sei.

Aufgrund seiner Ansprache an die Kardinäle vermutete man vielfach, der Papst stehe trotz seiner Offenheit – wenn auch vielleicht unlogisch – fest zur Lehre Pius' XII., wolle aber nicht ausschließen, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse den Weg zu Erleichterungen weisen könnten – welche Erleichterungen? Vielleicht die Pille? Man nannte die päpstliche Kommission damals tatsächlich weithin die „Pillenkommission". Innerhalb der Kommission sprach man allerdings weniger betont über die Pille als vielmehr über das gesamte Problem der Empfängnisverhütung. Theoretisch standen dabei zwei Probleme im Vordergrund: Erstens: Welche Bedeutung hat die Erklärung des Lehramts (Pius' XI. und Pius' XII.) in Fragen des sittlichen Naturrechts (bzgl. Empfängnisverhütung)? Zweitens: Wie ist das sittliche Naturrecht theoretisch zu verstehen und was läßt sich demnach ethisch (naturrechtlich!) zur Empfängnisverhütung sagen? Gelegentlich hatte man den Eindruck (und dieser wurde auch geäußert), das Grundproblem der Kommission sei eher die Frage nach der Bedeutung des kirchlichen Lehramts in Moralfragen, weniger die nach der sittlichen (naturrechtlichen) Beurteilung der Empfängnisverhütung. Es ist vielleicht bemerkenswert, daß erst im Lauf der langen Beratungen der Kommission viele ihrer Mitglieder zu einer befreiten und offeneren Haltung hinsichtlich des behandelten Themas kamen[5].

In einer seiner Expertenkommission am 27. März 1965 gewährten Audienz betonte Paul VI., wie sehr man ihn bedränge, eine klare Antwort zu den diskutierten Moralfragen zu geben. Aber er verstehe auch, daß die stark erweiterte Kommission noch mehr Zeit brauche, um in voller Objektivität und Freiheit für ihn eine Antwort vorzubereiten, durch die er den drängenden Erwartungen so vieler Menschen entsprechen könne.

In der Zwischenzeit hatte der Papst vor den Vereinten Nationen in New York dringend vorgeschlagen, zur Lösung des Bevölkerungsproblems nicht die künstliche Geburtenkontrolle vorzusehen, sondern auf andere Weise zu einer Lösung zu finden. Von seiner apostolischen Reise nach Indien zurück, äußerte der Papst gegenüber seinem theologischen Berater Bischof Carlo Colombo, für die Lösung

des Bevölkerungsproblems in den Slums von Bombay, die er erschüttert gesehen habe, finde er in seinen besorgten Überlegungen keine Antwort; dagegen müßten die Christen, so meine er, aus ihrem Glauben heraus imstande sein, die traditionelle kirchliche Morallehre zu befolgen[6]. Während einer späteren Sitzung der Kardinalskommission bemerkte der gleiche päpstliche Berater angesichts der großen Mehrheit der Kommission zugunsten des vorliegenden Kommissionsgutachtens, seiner Ansicht nach werde der Papst wohl niemals der Meinung zustimmen, daß die Empfängnisverhütung nicht ein sittlich in sich schlechtes Übel sei; vielleicht würde er eher bereit sein, der Tendenz zuzustimmen, man solle die Gläubigen, die Kontrazeption betreiben, nicht beunruhigen.

Der Papst litt offensichtlich unter der ihm auferlegten Last. Nach einem gut belegten Bericht von Robert Blair Kaiser[7] empfing der Papst eines Tages den bekannten Korrespondenten der liberalen Mailänder Tageszeitung Corriere della Sera, Alberto Cavallari, zu einem offenen und formlosen Gespräch, das schließlich auch auf das anstehende Problem der Geburtenkontrolle einging. Paul VI. habe lächelnd begonnen: Man sehe heute eine Menge von Studien und Berichten, auch über das Verhalten des Heiligen Stuhls. „Nach allem sollte auch unsere Meinung in religiösen Fragen ihr Gewicht haben." Er habe hinzugefügt: „Wie viele Probleme gibt es da und wie viele Antworten sollten gegeben werden! Wir möchten uns zur Welt hin öffnen – und wie viele Entscheidungen haben wir jeden Tag zu fällen, die Konsequenzen für künftige Jahrhunderte haben werden!" Zur Geburtenkontrolle frage die Welt, was er denke und wie er eine Antwort für die Zukunft finden wolle. Welche Antwort soll es sein? „Und wir können nicht schweigen!" „Und was wir sagen sollen, ist ein wirkliches Problem." Er meinte, niemals in der Geschichte sei die Kirche mit einem so schweren Problem konfrontiert gewesen. Die Kommission, bemerkte er, studiere, und ihre Reporte häuften sich. „Aber dann müssen wir zu einer Entscheidung kommen. Und bei der Entscheidung sind wir allein... Wir müssen etwas sagen. Aber was? Gott muß uns einfach erleuchten." Es erhebt sich spontan die Frage: Darf der Papst wirklich nicht schweigen bzw. die Antwort verweigern, wenn er dieser Antwort nicht sicher ist? Das war die Last der Zweifel Pauls VI., aber es war auch seine Theologie und seine Ekklesiologie.

Der Papst hatte betont, daß er bei seinen Entscheidungen allein sei; seine Kommission könne studieren, die Entscheidungen jedoch lägen bei ihm. Aber es war damals auch, wie oben bemerkt, die Zeit des Konzils, und im Konzil entscheidet nicht der Papst allein. Viele hatten erwartet, die Frage der Geburtenregelung müsse im Kontext der Ehefragen vom Konzil – also nicht vom Papst allein – entschieden werden. Aber der Papst strich bei der Behandlung der Konstitution „Gaudium et spes" die Diskussion und Entscheidung über die Geburtenregelung vom Programm des Konzils, um sie der Behandlung durch seine Kommission und damit seiner persönlichen Entscheidung vorzubehalten. Warum griff der

Papst zu dieser Entscheidung? Vermutlich sah er eine turbulente öffentliche und kaum zu beendende Diskussion im Konzil voraus, vielleicht auch eine mehrheitliche Entscheidung, die sich von der Tradition allzuweit entfernen könnte; müßte er das nicht zu vermeiden suchen?

In der Konstitution „Gaudium et spes" wird immerhin die traditionelle Lehre über die Ehezwecke nicht wiederholt. In Art. 51 wird überdies ein wichtiger Grundsatz aufgestellt: Die Richtigkeit des ehelichen Verhaltens hänge ab „von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben". Zur Praxis konnte das Konzil jedoch nur sagen: Entsprechend der Tugend der ehelichen Keuschheit „ist es den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft". In der berühmten Fußnote 14 werden dazu die Enzyklika „Casti connubii" Pius' XI. (1930), die Ansprache Pius' XII. an die Hebammen (1951) und die Ansprache Pauls VI. von 1964 an die Kardinäle zitiert: Damit sind offenbar die vom Lehramt vorgesehenen Wege angegeben – die Dokumente dreier Päpste. Doch folgt – irgendwie im Gegensatz dazu – ein Hinweis auf die noch arbeitende päpstliche Kommission und damit die Aussicht auf eine künftige, dem Papst allein vorbehaltene Entscheidung. Also möglicherweise eine Entscheidung, die sich von der Lehre der drei zitierten päpstlichen Dokumente irgendwie unterscheiden könnte? Die wahre Lösung des Problems der Empfängnisverhütung, an die die Christen sich jederzeit halten sollen, war damals also doch vielleicht nicht einfachhin in den zitierten drei päpstlichen Dokumenten zu finden?

Am 26. Juni 1966 wurde dem Papst das Gutachten seiner Expertenkommission oder richtiger der Kardinalskommission, die in der letzten, entscheidenden Juniwoche aus 15 anwesenden Kardinälen und Bischöfen bestand, assistiert von 20 Experten (10 Theologen – 7 der Majorität und 3 der Minorität – und 10 Nichttheologen), überreicht. Das Gutachten war von der großen Mehrheit sowohl der Bischöfe wie noch mehr der Experten angenommen worden; es befürwortete eine Änderung der bisherigen kirchlichen Lehre. Nun mußte der Papst also eine Entscheidung finden, er allein. Er holte sich Rat von allen Seiten. Von zwei Moraltheologen der Expertenkommission, die zu dem Gutachten standen, forderte er eine schriftliche persönliche Stellungnahme, Vertreter der Gegner des Gutachtens bat er dagegen zu einer persönlichen Audienz.

Die Texte des Gutachtens wie auch der Text einer kleinen Minoritätsgruppe der Kommission, der auf der Irrtumslosigkeit von „Casti connubii" besteht, wurden in der Welt bald weithin bekannt. Am 29. Oktober 1966 wandte sich daraufhin Paul VI. an die nun auf seine Antwort wartende Weltöffentlichkeit; er tat es in einer Ansprache an die Teilnehmer an einem Kongreß über Gynäkologie und Geburtshilfe. Zum Problem der Geburtenregelung sagte er: Das Konzil sei bekanntlich nicht zu einer Stellungnahme hinsichtlich der Mittel zur Geburtenrege-

lung befugt gewesen. Seine Kardinals- und Expertenkommission betrachte zwar das ihm überreichte Gutachten als gute Grundlage für eine öffentliche Erklärung. Er, der Papst, halte jedoch eine weitere Verschiebung einer Erklärung für erforderlich. Denn die Ergebnisse der Kommission könnten nicht als definitiv angesehen werden; sie seien nicht einmütig akzeptiert gewesen und implizierten mehrere noch offene und schwere Probleme doktrineller, pastoraler und sozialer Art, die noch ein weiteres Studium erforderlich machten. Die Zweifel waren also nicht überwunden.

Der Papst veranlaßte daraufhin weitere Studien. Es hat eine gewisse Anzahl verschiedener (gemischter) Kommissionen gegeben, größere und kleinere, auch unter Hinzuziehung von neuen Experten (auch zugereisten, z. B. Gustave Martelet aus Frankreich, Richard Egenter und Gustav Ermecke aus Deutschland). Ihre Leitung lag weitgehend in den Händen des Heiligen Offiziums (mit seinem der Kommissionsminorität zugehörigen Präfekten Kardinal Alfredo Ottaviani); das Heilige Offizium war ohnehin schon seit längerer Zeit in die Beziehungen zwischen der päpstlichen Kommission (ihrem Sekretär) und dem Papst eingeschaltet gewesen. Die geheime Tendenz der neuen Kommissionen war klar. Schließlich kam es zur Bildung der oft so genannten „geheimen Kommission", die von 1967 bis Februar 1968 den Papst über den Text einer Enzyklika beraten sollte. Die Dynamik des bisherigen Geschehens ließ voraussehen, was der Inhalt der Enzyklika sein würde, wenn der Papst unter Überwindung seiner Zweifel sich tatsächlich zu einer Enzyklika entscheiden sollte; denn dieser Entscheidung war man sich immer noch nicht sicher.

Der Inhalt der Enzyklika „Humanae vitae" vom 25. Juli 1968 ist bekannt: Die künstliche Empfängnisverhütung ist in sich sittlich schlecht. Die Begründung: die Lehre der kirchlichen Tradition (schon in der bekannten Fußnote 14 des Konzils belegt) und die Lehre des sittlichen Naturrechts (wie es in der Enzyklika entgegen anderer Auffassung vieler Ethiker und Moraltheologen verstanden ist).

Es ist offensichtlich, daß Papst Paul VI. jahrelang eine schwere Last in der Ausübung seines moraltheologischen Lehramts hinsichtlich des Problems Geburtenregelung getragen hat. Offensichtlich war er von Zweifeln, in sich und in der Kirche, geplagt. Gelegentlich hat er allerdings eine Situation des Zweifels geleugnet; dazu der US-Moraltheologe Richard A. McCormick bei einem Vortrag an der Notre Dame University: die Leugnung sei nur „verbal". Wie ist es Paul VI. gelungen, diese Zweifel ehrlich zu überwinden?

Weniger stark als das Problem der Geburtenregelung wird den Papst das Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre (so der neue Name des bisherigen Heiligen Offiziums) über die Abtreibung (18. November 1974) belastet haben, wenn er es auch approbierte. Es handelt sich zwar um ein Dekret für die ganze Kirche; doch war es vermutlich gezielt in eine damalige italienische kirchlich-politische Situation hinein geschrieben. Übrigens sollte eine Aussage des De-

krets nicht vergessen werden: Es heißt dort, daß ein Gesetz der politischen Autorität niemals die Abtreibung rechtfertigen dürfe, jedoch sei es nicht unberechtigt, unter Umständen auf ein Strafgesetz zu verzichten.

Diese Vermutung eines weniger starken Engagements würde ich nicht ebenso leicht aussprechen hinsichtlich der Erklärung der gleichen Kongregation für die Glaubenslehre „Persona humana" zu einigen Fragen der Sexualethik (29. Dezember 1975). Nicht nur daß es sich hier um eine größere Erklärung der Kongregation handelt und am Ende nicht eine Approbation, sondern eine Billigung und Bekräftigung durch den Papst ausgesagt wird. Es heißt in der Einleitung der Erklärung ausdrücklich:

„Indessen greift zunehmend ein Sittenverfall um sich, bei dem die maßlose Verherrlichung des Geschlechtlichen zu den ernstesten Anzeichen zu rechnen ist. Dieser ist mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel und der Schauspiele bereits so weit fortgeschritten, daß er in den Bereich der Erziehung eingedrungen ist und die allgemeine Mentalität vergiftet hat... Die Folge davon ist, daß auch unter Christen Lehren, sittliche Normen und Lebensweisen, die bisher treu beobachtet wurden, innerhalb einiger Jahre stark erschüttert worden sind. Viele fragen sich, ... was sie noch für wahr halten müssen."

Das ist zweifellos eine schwere Sorge und Last, auch des Papstes persönlich, die ihn einen Eingriff durch eine lange Erklärung seiner Kongregation vornehmen läßt. Zweifellos ist es für den eher sensiblen Papst eine Belastung, daß er als Ergebnis der Erklärung zwar eine gewisse Bremswirkung, aber keine grundlegende Änderung erwarten kann. Es muß ihn das Bewußtsein belasten, daß man die in der Erklärung erfolgte Ablehnung des außerehelichen und vorehelichen Verkehrs nicht sehr ernst nehmen wird, daß man die dort ebenfalls erfolgte völlige Verurteilung der Masturbation offen für ein Fehlurteil ansieht, und dies sogar von seiten mancher Bischöfe, Priester und Moraltheologen, sodann, daß man sich – auch unter den Moraltheologen – darüber äußerst verwundert zeigt, daß in dieser Erklärung zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums die kirchliche Lehrautorität in so deutlicher und ausdrücklicher Weise aussagt – trotz der fast allgemein vertretenen gegenteiligen Meinung –, daß „im Bereich der Ordnung der Geschlechtlichkeit" jede direkte Verletzung dieser Ordnung objektiv schwerwiegend ist. Betroffen machen muß den Papst wohl auch die langsam sich verdichtende Erfahrung, daß man die Ausführungen der Erklärung der Kongregation über die moraltheologische Theorie der sittlichen Grundoption und ihr Verhältnis zu den konkreten Sünden von seiten der Moraltheologen, die sie vertreten, als ein grobes Mißverständnis ihrer Lehre bezeichnen wird.

Das verpflichtende Sendungsbewußtsein Papst Johannes Pauls II.

Die Last der Lehrautorität in Moralfragen Papst Johannes Pauls II. entspringt seinem starken Sendungsbewußtsein, spezifiziert vom ersten Tag seines Pontifi-

kats an durch die sich selbst gestellte Aufgabe, die Kirche erneuert in das dritte Jahrtausend hineinzuführen. Dazu gehört, wie er selbst zu sagen beliebt, deren Neuevangelisierung. Dieser Aufgabe widmet er sich mit ganzer Hingabe. Es ist ein Werk, das er weitgehend persönlich durchführen muß und will – in seiner Diözese Rom mit ihren vielen Pfarreien und vielen internationalen kirchlichen Institutionen und darüber hinaus in der ganzen Welt.

Eines kommt ihm dabei sehr zugute: Der Papst gibt sich vor den vielen Ansammlungen großer Mengen von Gläubigen, die er besucht und anspricht, in einer solchen Weise, daß die Zuhörer ihn gern, sogar begeistert aufnehmen. Und diese Aufnahme kann der Papst nicht nur genießen, sie stärkt ihn überdies in seinem Vorsatz, die Evangelisierung dieser Menschen durchzuführen. Er schreckt darum auch weniger davor zurück, in seiner irgendwie indoktrinierenden und mahnenden Verkündigung sich auf heikle Inhalte einzulassen und immer wieder auf sie einzugehen – gerade auch in Moralfragen –, von denen er weiß, daß die Gläubigen eher anders handeln, anders denken, ja, seine Mahnungen nicht gern hören und sie sogar unbeachtet lassen werden. Auch der Papst kann die Welt und die Kirche wohl nur in ganz geringer Weise gleichsam dazu „zwingen", als einzelne und als Gemeinschaften ihre Meinungen und für berechtigt gehaltenen Lebensgewohnheiten zu ändern und in diesem Sinn sich zu „bekehren". Wir müssen annehmen, daß der Papst – trotz seiner begeisterten Aufnahme – im Lauf der Jahre dieses negative Phänomen nicht nur immer mehr erfahren, sondern auch als eine persönliche Last empfunden hat. Aber er gibt darum keineswegs auf, er hält mutig durch – sowohl auf seinen vielen weltweiten apostolischen Reisen als auch in seinen zahlreichen apostolischen Schreiben und Ansprachen.

Im Bereich der Moral wird Johannes Paul II. nicht müde, auffälligerweise immer und immer wieder auf die Lehre von „Humanae vitae" über die „künstliche" Geburtenregelung zurückzukommen – weltweit. Selbst auf dem Weltkongreß in Kairo 1994 hat er vorbereitend auch persönlich und während des Kongresses durch seine Vertreter mit allen erlaubten Mitteln in dieser Hinsicht Einfluß zu nehmen versucht, nicht ganz ohne einen gewissen Erfolg. Auch in seiner römischen Tätigkeit – am Schreibtisch und in Ansprachen – nimmt er sich dieses Themas häufig an, so in seinem apostolischen Mahnschreiben „Familaris consortio" (22. November 1981, im Anschluß an die Bischofssynode von 1980) und in seinem Brief an die Familien von 1994. Im Gegensatz zur „künstlichen" Geburtenregelung macht er sich gern stark für die „natürliche" Geburtenregelung (Zeitwahl), zum Beispiel durch wohlwollende Begleitung der entsprechenden gelegentlich in Rom veranstalteten Seminarien (Prof. Anna Cappella, Mons. Carlo Caffarra). Die Argumente des Papstes gegen die „künstliche" Geburtenregelung sind vor allem: 1. die traditionelle und amtliche Lehre der Kirche (Päpste), 2. das sittliche Naturrecht, wie er es von einem ihm eigenen Personalismus her versteht, und 3. eine seit einigen Jahren erarbeitete theologische Reflexion über

den Primat Gottes bei der Kooperation zwischen Gott und den Eltern bei der Zeugung neuen Lebens[8]. Er läßt sich nicht dadurch stören, daß viele Moraltheologen die Berufung auf die lehramtliche Stellungnahme nicht für schlüssig halten[9]; daß man dem Personalismus des Papstes entgegenhält, dieser Personalismus sei letztlich doch durch einen Naturalismus gesteuert[10]; daß seine theologische Argumentation es sträflich unterlasse, zwischen der transzendenten Art des göttlichen und der kategorialen Art des elterlichen Wirkens genügend zu unterscheiden[11]. Ebensowenig stört es Johannes Paul II., daß die Gläubigen weithin seine im gleichen apostolischen Mahnschreiben wiederholte traditionelle Aussage für völlig unrealistisch halten, daß geschiedene und wiederverheiratete Gläubige zum Empfang der heiligen Eucharistie nur zugelassen werden können, wenn sie wie Bruder und Schwester miteinander leben wollen, selbst wenn sie zum Beispiel wegen einer eventuellen Verpflichtung zur Kindererziehung sich nicht trennen können[12].

Die vom Papst immer wieder angeschnittene Frage der Geburtenregelung steht in einem größeren Zusammenhang von Fragen, die eine umfangreiche, vom Papst approbierte Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre „Über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen" behandelt (Donum vitae, 22. Februar 1987). Sie geht auf einen ganzen Katalog von schwierigen Fällen im Bereich der ehelichen Lebenswirklichkeit und des ärztlichen Handelns ein. Es läßt sich wohl kaum denken, daß der Papst nicht auch persönlich Einfluß auf ihren Inhalt genommen hat. Es ist inzwischen (Dezember 1994) sogar eine eigene Enzyklika des Papstes über das Problem „Leben" angesagt. Wie die Öffentlichkeit, so wußte auch Johannes Paul II. zweifellos von den verschiedenen Auffassungen, die die Gläubigen im Bereich der Aussagen von „Familiaris consortio" und „Donum vitae" vertreten. Es war zu erwarten, daß auch unter Katholiken ein mannigfaches Nichtbegreifenkönnen und mancher Widerspruch, zumal seitens betroffener Eheleute und seitens der Ärzteschaft aufkommen würden; man fragt sich, wie die Kongregation oder der Papst mit solcher Sicherheit zu derart kategorischen, vom Einsehen und Urteilen so vieler Fachleute (Mediziner, Philosophen, Theologen) abweichenden Urteilen kommen können. Ist es das Naturrecht? Aber das sittliche Naturrecht ist nach Thomas von Aquin „ordo rationis", das heißt menschliches richtiges Einsehen und Urteilen bezüglich der geschaffenen Wirklichkeit; das aber ist kein kirchliches Privileg.

Johannes Paul II. mag unter diesem „Unverständnis" leiden; aber er bleibt sich seiner Sendung treu; darum sucht er der Sache öffentlich auf den Grund zu gehen. Er setzt sich wegen der moraltheologischen Meinungsverschiedenheiten nicht nur im Katechismus der katholischen Kirche (11. Oktober 1992), sondern auch und insbesondere in einer sechs Jahre vorher angekündigten eigenen Enzyklika, „Veritatis splendor" (6. August 1993), mit der Problematik der heutigen

Moraltheologie in unserer Kirche auseinander, von der er meint, daß sie zu den so verschiedenen Meinungen beitrage. In dieser umfangreichen Enzyklika, in die er sicher viel persönliches Mühen eingebracht hat[13], legt Johannes Paul II. seine Schwierigkeiten dar gegenüber manchen moraltheologischen Thesen, von denen er meint, daß sie heute vielfach vertreten und gelehrt werden, und sucht sie zur Wahrheit, wie er sie sieht, zurückzuführen. Er nennt keine Namen und keine Länder; aber man weiß vielfach, wohin seine Mitarbeiter wohl zielen[14], man denkt zweifellos an den deutschen Sprachbereich, aber auch an viele nordamerikanische Tendenzen. Die Enzyklika hat viel Lob erfahren[15], aber sie ist auch nicht ernster Kritik vieler Moraltheologen entgangen[16].

Eine grundlegende Kritik lautet, die vom Papst geäußerte Kritik von Tendenzen heutiger Moraltheologen – ungenügende Betonung der (übrigens von Thomas so nicht vertretenen) Objektivität und Geltung sittlicher Normen, übertriebene Betonung des Gewissens als nicht nur applikativer Instanz, teleologische Tendenzen in der Moralbegründung, die Grundoption und ihr Verhältnis zur Sünde, unsachgemäße Kritik des kirchlichen Lehramts u.a. – würden genau so von den gemeinten Moraltheologen sicherlich nicht vertreten, ihre Darlegung in der Enzyklika sei wohl eher der kritischen Darstellung ihrer Gegner entnommen. Überdies bemängelt man, daß der Papst zwar sage, er wolle kein besonderes philosophisches oder theologisches System vorlegen; doch glaubt man einerseits feststellen zu können, daß ein deutliches Zurückgehen auf einen – wie man weithin meint: überwundenen – Thomismus bzw. Neothomismus früherer Jahrzehnte vorliege, während andererseits ein unübersehbarer positiver Bezug zu neokonservativen Tendenzen zum Beispiel in Polen, in entsprechenden Gruppen in Nordamerika und in einigen Zentren und Bewegungen in romanischen Ländern deutlich erkennbar sei.

Nebenbei: Ist es Zufall, daß während der letzten Zubereitung der Enzyklika der Moraltheologe Andrzej Szostek seine Lubliner Habilitationsschrift „Natur–Vernunft–Freiheit" schon bald in Deutsch erscheinen ließ und daß ebenfalls in Lublin (der ehemaligen Universität des Papstes) 1993 eine neue Zeitschrift „Ethos" zu erscheinen begonnen hat? Die Kritik an der Enzyklika, die doch nach den Worten des Papstes alle Kritik energisch ausschalten wollte, muß dem Papst nahegehen; das gehört zu der Last, die er tragen soll und will. Er bleibt sich seiner Sendung bewußt; wie schon bemerkt, ist bereits eine weitere moraltheologische Enzyklika (Thema: Leben) angesagt. Auch die Aussagen, die er darin machen wird, werden – das läßt sich im voraus sagen – nicht ohne Widerspruch bleiben. Johannes Paul II. verkündet, was er für die Wahrheit in der Kirche hält und was aufgrund seiner Sendung zu verkünden er für seine Pflicht hält; das ist zu achten, der Papst trägt die Last seiner „Sendung" bis ans Ende.

ANMERKUNGEN

[1] OR 30./31. 10. 1972.

[2] J. T. Noonan, Empfängnisverhütung. Gesch. ihrer Beurteilung in d. kath. Theol. u. im kanon. Recht (Mainz 1969).

[3] Hochland 27 (1930) 193–207.

[4] Ich war eher erstaunt zu sehen, daß selbst K. Rahner die Überlegungen der Enz. zum Monogenismusproblem zu vertreten versuchte, wenn auch mit einer Argumentation, die mich keineswegs überzeugen konnte (Rahner S I, 253–322). In seinem Gemeinschaftswerk mit P. Overhage, Das Problem d. Hominisation. Über d. biolog. Ursprung d. Menschen (Freiburg 1961) 80 rückte Rahner von seinem früheren Versuch wieder ab.

[5] Das gilt in einem gewissen Grad auch vom Verf. dieses Beitrags; der Austausch in der Kommission hat mir geholfen, zu neuen Einsichten zu kommen. Zwar hatte ich in meinem (lat.) Lehrb. für meine Studenten zur Sexualethik 1959 ([3]1963) entsprechend meinem eigenen Studiengang ausdrückl. darauf aufmerksam gemacht, daß ich selbstverständl. die Lehre der kath. Kirche lehre, hatte dann aber doch bei einer eigenen systemat. Entfaltung darauf hingewiesen, daß mein System der Versuch einer Interpretation der kirchl. Lehre sei, daß man ohne diesen kirchl. Kontext vielleicht auch zu anderen Ergebnissen kommen könne. Nach der 3. Aufl. habe ich den geplanten Druck weiterer Aufl. untersagt: Ich war mir meiner Auffassungen nicht mehr so sicher, daß ich bereit gewesen wäre, durch eine weitere Verbreitung meines Buchs über meine Studenten weltweit Christen in unnötige Gewissensschwierigkeiten zu bringen.

[6] So eine persönl. Mitteilung.

[7] R. B. Kaiser, The Politics of Sex and Religion. A Case History in the Development of Doctrine, 1962–1984 (Kansas City, MO 1985) 107f.; Kaiser entnimmt seinen Bericht dem Buch von Cavalari, The Changing Vatican (New York 1967).

[8] Vgl. zumal zu d. 2. u. 3. Argument die päpstl. Anspr. v. 18. 9. 1983 in: OR 18. 9. 1983 und d. Kongreßanspr. v. 12. 9. 1988, in: HK 43 (1989) 125–127.

[9] F. Böckle, Humanae vitae als Prüfstein d. wahren Glaubens? Zur kirchenpolit. Dimension moraltheol. Fragen, in dieser Zs. 208 (1990) 3–16.

[10] Ders., „Humanae vitae" und die philos. Anthropologie Karol Wojtylas. Die päpstl. Lehrposition zur künstl. Befruchtung u. ihre Begründung, in: HK 43 (1989) 374–380; ders., Die moraltheol. Problematik d. Empfängnisregelung, in: Lehramt u. Sexualmoral, hg. v. P. Hünermann (Düsseldorf 1990) 48–63.

[11] J. Fuchs, Das Gottesbild u. d. Moral innerweltl. Handelns, in dieser Zs. 202 (1984) 363–382.

[12] In diesem Sinn ist auch den drei südwestdt. Bf. zu ihrem bekannten, wenn auch eher zurückhaltenden Schreiben in dieser Frage von Rom geantwortet worden; dieses Schreiben d. Kongr. f. d. Glaubenslehre ist von Kard. Ratzinger als d. Präfekten d. Kongr. unterzeichnet; J. Ratzinger selbst hatte sich in LThK. E III (328) ebenso wie jetzt d. drei südwestdt. Bf. geäußert.

[13] In seinem Hauptwerk als Wissenschaftler (K. Wojtyla, Person u. Tat, Freiburg 1981) bemerkt der Papst einmal, er sei zwar nicht Ethiker, sondern Anthropologe, als solcher habe er aber auch einiges in die Ethik einzubringen.

[14] R. A. McCormick schrieb kürzlich (Moraltheologie im Abseits? Antwort auf d. Enz. „Veritatis splendor", hg. v. D. Mieth, Freiburg 1994, 280), man wisse die Namen derer, die der Papst nicht konsultiert habe; es sind die, auf die die päpstl. Berater wohl zielen; der Kenner heutiger Moraltheologie könnte sie mit Namen nennen. Einige päpstliche Mitarbeiter haben schon vorher in ihren Schriften Namen zu nennen versucht, z.B. in Polen Andrzej Szostek (Lublin), Natur–Vernunft–Freiheit. Philosoph. Analyse d. Konzeption „schöpferischer Vernunft" in d. zeitgenöss. Moraltheol. (Frankfurt 1992); vgl. ders., Der Mensch als Autokreator. Die anthropolog. Grundlagen d. Ablehnung d. Enz. „Humanae vitae"; in Italien Livio Melina (Institut Joh. Paul II.), La morale tra crisi e rinnovamento (Milano); vgl. ders., Gewissen, Freiheit u. Lehramt, in: Forum Kath. Theol. 9 (1993) 241–259.

[15] Um – außer den vielen Kmtr. im OR – nur ein Beispiel zu nennen: G. Russo, Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato (Roma 1994).

[16] Man vgl. in England J. Wilkins, Understanding Veritatis Splendor (London 1994); in Deutschland D. Mieth (A. 14); in Löwen J. Selling, J. Jans, The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor (Kampen 1994).

Gerd Haeffner SJ

Ein Amt zu lehren

In der Kirche gibt es zahlreiche Lehraufgaben: inoffizielle und institutionalisierte. Rechter Glaube und rechte Sitte werden den Heranwachsenden vermittelt durch die Eltern, Großeltern und andere Verwandte, durch „Kommunionmütter" und „Firmhelfer", durch Gruppenleiter und Religionslehrer, durch Prediger und Schriftsteller, durch Freunde und Vorbilder. Einige davon haben einen eigenen Auftrag (m. a. W. ein Amt) zu lehren, welches mit dem in engerer Weise so genannten „Lehramt" in einem Verhältnis steht, das seit einiger Zeit teilweise problematisch geworden ist und deshalb prinzipiellere Überlegungen provoziert. Bevor wir uns jedoch auf dieses Verhältnis beziehen, soll zunächst die Struktur des religiös-sittlichen Lernprozesses selbst beleuchtet werden, und zwar in zwei Gängen, deren erster im Hinblick auf die heutige geistige Situation einige Gesetze zu formulieren versucht, während der zweite ein Blick auf das Lehren dessen wirft, der für uns der Lehrer der Lehrer ist: Christus.

Heute den Glauben lehren

Das Hauptproblem für das Lehren im sittlich-religiösen Feld besteht wohl darin, daß sich das Lehren nicht darauf beschränken kann, Wahres zu sagen; es muß vielmehr das Wahre so sagen, daß es der Lernende auch als wahr erkennen oder doch erahnen kann und nicht auf die Möglichkeit reduziert bleibt, das Gelernte nur mehr oder minder mechanisch aufzunehmen und seinerseits weiterzugeben. Von je andersartiger Schwierigkeit ist die Aufgabe, wenn es darum geht, Kinder oder – was im folgenden allein unser Thema sein soll – urteilsfähige Erwachsene in die christliche Lehre einzuführen bzw. in deren Tiefe zu geleiten.

Nun hängt für das Gelingen eines solchen Übergangs sicher viel von der Gunst der Stunde, sicher auch sehr viel von der Begabung des Lernenden und auch Lehrenden ab. Nicht zu übersehen ist freilich auch die Rolle, die dabei gewisse Überzeugungen spielen, die das Lehren leiten bzw. leiten sollten. Die erste Überzeugung besteht in der Anerkenntnis, daß alles Lehren dem Lernen dienen muß, wozu gehört, daß das Lehren nicht nur die Übermittlung quasi fertiger Erkenntnisse sein darf, sondern auch ein eigenständiges Weiterlernen ermöglichen soll.

1. *Lehren im Dienst der Aneignung der Wahrheit.* Es gibt zahlreiche Formen des Lernens, die ohne Lehrer auskommen. Umgekehrt aber gilt: Alles Lehren ist

auf das Lernen bezogen. Von den Möglichkeiten des Lernenden her ist also das Lehren zu konzipieren. Es ist wie beim Übersetzen eines Textes aus einer Sprache in eine andere. Es soll möglichst viel von der Sinn- und Sprachgestalt des ursprünglichen Textes in die neue Fassung hinübergerettet werden. Aber das letzte Wort haben die Regeln der Sprache, in die übersetzt wird, falls nicht ein unverständliches oder häßlich-abstoßendes Gebilde herauskommen soll. Da es nur ausnahmsweise eine Eins-zu-Eins-Beziehung zwischen dem Vokabular, den Satz- und Stilformen der beiden in Frage kommenden Sprachen gibt, enthält jede Übersetzung ein Wagnis. Will man dieses vermeiden und sich, auf die vermeintlich sicheren Brücken der Wörterbücher usw. gestützt, auf eine „wörtliche" Übersetzung beschränken, so kommt der zu übersetzende Text auf dem Weg aus seiner ursprünglichen Heimat nicht in einer neuen Heimat an, sondern bleibt in einem seltsam lebensfernen Zwischenraum hängen. Er riecht nicht nach Erde, sondern nach Papier. Analog verhält es sich mit der Wanderung eines Gedankens (einer „Wahrheit") aus dem Kopf und Herz des Lehrenden hinüber in Kopf und Herz des Lernenden. Das Ziel ist erst erreicht, wenn die Wahrheit dort eine neue Heimat gefunden hat, wenn sie ihm „in Fleisch und Blut" übergegangen ist (was voraussetzt, daß sie im Lehrenden nicht nur Papier war).

Dies kann auch so ausgedrückt werden, daß das Lehren und Lernen abzielt nicht nur auf die Übertragung eines identischen Gehalts („Stoffs"), sondern auch auf den Aufbau eines eigenständigen Bezugs zur damit gemeinten „Sache" sowie auf den Einbau dieses Bezugs in die persönlichen Überzeugungen, die den Lebensvollzug erhellen und leiten. Diese Aufgabe ist dann um so größer, wenn es nicht nur darum geht, einzelne Wahrheiten zu vermitteln, deren Bedeutungskontext dem Lernenden schon vertraut ist, sondern wenn es sich darum handelt, zugleich mit der Übermittlung einzelner Gedanken ein erstes oder vertieftes Verständnis für die Eigenart des Sachgebiets zu vermitteln. In einer solchen Lage befindet sich schon der Lehrer der Anfänge der Geometrie. In einer solchen Lage befindet sich erst recht der Lehrer der Philosophie oder der Religion, denn das sind „Sachgebiete", in denen der Lernende je neu zum Anfänger werden muß. Wie wenig selbstverständlich die Vermittlung des Zugangs zu jenen Wahrheitsformen ist und welche katastrophalen Ergebnisse die Beschränkung auf eine nur materiale Einzelbelehrung bringt, zeigen am erschreckendsten die zahlreich umlaufenden, karikaturhaften „Verständnisse" von Moral und Religion. Die Korrektheit des vermittelten Gehalts ist also noch keine Garantie, daß der Bezug gestiftet und der Vollzug ermöglicht wurde, deren Ausdruck die Lehrinhalte sind.

Gegenstand der christlichen Lehre sind „Glaube *und* Sitten". Keiner wird behaupten, daß beide nichts miteinander zu tun hätten. Die Frage ist jedoch, wie dieses „und" genauer zu verstehen sei. Anlaß dieser Frage ist nicht nur die Tatsache, daß es eine eigenständige philosophische Moral gibt, die von der Autonomie des sittlichen Urteils ausgeht; es ist auch die Tatsache, daß zur kirchlichen

Lehrtradition selbst ein Argumentationsstrang gehört, nach dem man sich für die sittliche Beurteilung von Handlungen nicht an einer besonderen Offenbarung Gottes, sondern an der natürlichen Wesensordnung auszurichten habe, die im Prinzip jedem vernunftbegabten Menschen einsichtig sein kann. Statt daß wir hier in die Grundlagendiskussion eintreten, sei nur ein knappes Votum abgegeben, in welche Richtung eine fruchtbare Verhältnisbestimmung erfolgen könnte.

Geistesgeschichtlich gesehen ist die Zeit vorbei, in der die Kirche in Europa die fast alleinige Erzieherin der Völker zur Sittlichkeit sein mußte. So sollte das Schwergewicht des kirchlichen Beitrags zur moralischen Erziehung nicht in den einzelnen Geboten liegen, sondern in der Hilfe zum Aufbau einer moralischen Persönlichkeit unter den Bedingungen von Fleisch und Blut, denn dazu wird auch die Hilfe des Glaubens gebraucht, wie den allzu idealistischen Ethikern, die noch im 18. Jahrhundert, vor der hermeneutischen Wende, leben, ins Stammbuch zu schreiben ist. Autonomie ist nicht schon Autarkie. Die Moral sagt ja nur, was sein soll, und das im allgemeinen; wie ein Mensch aber, angesichts der ernüchternden Erfahrungen, die er mit sich und seinesgleichen macht, den Mut bewahren soll, am sittlichen Ideal festzuhalten, sagt sie nicht. Insbesondere läßt ihn die Moral mit dem Problem seiner Schuld allein. Schließlich und vor allem sagt sie ihm nichts über den Sinn seines Daseins, der doch im voraus gegeben sein muß, wenn die Moral nicht, statt dem Leben zu dienen, zu einer Flucht vor dem Leben werden soll. Die Botschaft des Glaubens vom väterlichen Schöpfer und Erbarmer leistet aber eben dies. Ohne die Autonomie der sittlichen Urteilsbildung zu verletzen, hat diese Botschaft also für den Menschen eine gewissermaßen „fundamentalmoralische" Funktion, ungeachtet des inneren Reichtums, den sie in ihrer eigenen Ordnung in sich trägt. Denn so wichtig moralische Orientierung auch sein mag, so wird doch von der Kirche vor allem anderes erhofft: nämlich die Einführung in das Geheimnis Gottes, die zugleich eine Verständnishilfe für das eigene Leben ist.

Was aber das Lernen im Feld der Religion betrifft, so hat der dänische Schriftsteller Sören Kierkegaard (1813–1855) als einer der ersten in voller Schärfe erkannt, daß für viele moderne Menschen das Hauptproblem nicht so sehr darin liegt, daß ihnen die Informationen über die christliche Lehre fehlten. Es besteht vielmehr darin, daß sie den Zugang zum Verständnis so schwer finden, daß sie sie nicht als Wahrheit erfahren, deren Verkosten ein Verlangen nach einer tieferen Beschäftigung entzündet. Ein Grund für diese Inkongruenz zwischen Botschaft und Rezeption liegt wohl auch darin, daß der Adressat der Predigt in der späten Neuzeit ein anderer ist als der in früheren Zeiten. Derjenige, dem die Lehre gilt, hat durch die „Aufklärung" gelernt, von seiner Vernunftbegabung hoch zu denken. Er weiß schon, daß die kritische Unterscheidung und Rückfrage nach der Begründung eine der wesentlichen Leistungen dieser Vernunft ist, und er ist nicht bereit, auf diesen Gewinn zu verzichten.

Insbesondere hat er die Lektion Kants gelernt, daß die sittliche Erkenntnis sich letzten Endes auf eine Erkenntnisquelle stützt, die im innersten der Person selbst sprudelt: das Gewissen. Lernen im sittlichen Bereich besteht folglich nur für kleine Kinder darin, eine Anzahl von Geboten und Verboten zu lernen. Für Heranwachsende und Erwachsene gilt es vor allem, sich eine moralische Einstellung anzueignen, kraft deren man fähig wird, sich aus gewissen allgemeinen Prinzipien ein eigenes Urteil in sittlichen Fragen zu erwerben und somit den Status eines *nur* auf Autorität angewiesenen Menschen zu überwinden. Das heißt natürlich nicht, daß dieses Urteil nicht mit dem übereinstimmen dürfte, was anerkannte Autoritäten meinen. Deren Meinungen werden vielmehr in der eigenen Urteilsbildung eine wichtige Rolle spielen, was um so leichter möglich ist, wenn sie selbst mit einsichtigen Begründungen vorgetragen werden. Daraus ergibt sich, daß eine Morallehre, die die prinzipielle Autonomie des sittlichen Urteils mißachtet, heute gerade bei den Gebildeten auf taube Ohren stoßen wird. Sie muß also so vorgetragen werden, daß sie als Hilfe zur Urteilsbildung in den realen Situationen des Lebens erkennbar ist. Das ist sicher nicht leicht.

Schwieriger aber noch ist es herauszufinden, wie die Wahrheit des Glaubens selbst in der Situation der Moderne gelehrt werden kann. Denn diese Wahrheit darf weder mit dem zusammenfallen, was der wissenschaftlichen oder selbst philosophischen Einsicht des suchenden Menschen erreichbar ist, noch darf sie auf die Ebene einer blind hinzunehmenden, ungeistigen Tatsache herabgezogen werden. Ihre Verkündigung darf nicht nur in der Bewußtmachung des Geistigen in uns bestehen, sondern muß etwas Neues bringen, das auch der seiner selbst bewußte Geist als bleibend neu erkennen und verehren kann. Dies kann jedenfalls nur dann geschehen, wenn es gelingt, die Größe des menschlichen Geistes zugleich zu achten und in ihren Grenzen gegenüber dem Geheimnis der Liebe aufzuzeigen. Wie dies im einzelnen gelingen kann, ist eine Frage, die weit über die Themenstellung dieses Aufsatzes hinausgeht.

2. *Die Angewiesenheit des Lernens auf einen Vertrauensvorschuß dem Lehrer gegenüber.* Der christliche Lehrer arbeitet aus der Überzeugung heraus, daß „die Wahrheit frei macht" (Joh 8, 32). Dieser Satz gilt ganz allgemein: Unwissenheit oder gar Irrtum in den Überzeugungen, die für die Orientierung des Lebens im kleinen oder großen wichtig sind, stellen eine Art von Unfreiheit, von Fesselungen der Energien dar, die sachgemäß ausgelebt werden wollen. Wenn Wahrheit sich erschließt, wenn Irrtum überwunden wird, öffnen sich Wege; die äußere wie innere Freiheit weitet sich. Es gilt aber auch der umgekehrte Satz: Diese Wahrheit kann nur in Freiheit angenommen werden. Damit ist nicht nur die äußere Freiheit gemeint, nämlich die Abwesenheit von Glaubenszwang durch sozialen Druck oder gar durch Einschüchterung. Es geht auch und vor allem um die innere Freiheit: Ein Mensch kann Wahrheit nur in dem Maß wirklich in sich aufnehmen, als er mindestens zu einem gewissen Grad aus eigener Kraft die Wahr-

heit des ihm Zugetragenen beurteilen kann. Er muß den Maßstab des Wahren und das Gesetz des Guten in sich selbst tragen, um zu einer Erkenntnis kommen zu können, die wirklich seine und so erst wirklich Erkenntnis ist. Jede Erkenntnis, die frei macht, ist also eine Manifestation der inneren Freiheit, der Autonomie des Geistes. Freilich sind im Hinblick auf diese innere Freiheit auch die meisten erwachsenen Menschen irgendwie noch wie unmündige Kinder; man darf sie also nicht überfordern – aber ebensowenig darf man die Urteilsfähigkeit, die sie haben, unbeachtet lassen.

Erkenntnis kann sich von selbst einstellen. Meist aber wird sie durch die Worte eines anderen vermittelt sein. Wenn ich so zu einer neuen Einsicht komme (die ja mehr ist als die bloße Übernahme einer neuen Meinung), dann bleibt diese Einsicht, die, obwohl sie als Einsicht innerlich autonom ist, doch einem anderen verdankt, „horizontal" wie „vertikal". Auch hier gilt wieder: Autonomie ist nicht Autarkie, nicht Selbstgenügsamkeit. Sie ist durchaus mit der Verwiesenheit auf einen Lehrer verträglich, nicht aber mit der Forderung, daß der Verstand an der Garderobe abzugeben ist, bevor die Lehrhalle betreten wird.

Was so allgemein gilt, findet seine Bestätigung sogar im Fall der Einführung in die Sphäre des Glaubens. Hier handelt es sich freilich nicht um eine Erkenntnis, auf die man notfalls auch hätte allein kommen können. Denn die Wahrheit, auf die sie sich bezieht, ist mehr, als was der Klügste zu denken wagen wird. Diese Wahrheit macht nicht nur in dem Sinn „frei", daß sie einen dadurch zu sich zurückbringt, daß sie die Fesseln kontingenten Unwissens oder Irrens sprengt. Sie öffnet einen Freiraum jenseits der Grenzen, die durch Schuldbewußtsein und Angst aufgerichtet sind. Wenn diese Wahrheit – das göttliche „Wort" selbst (Joh 1) – einem Menschen durch einen Menschen vermittelt werden kann (Lk 10, 16), dann immer so, daß dieser für jene Wahrheit, die sich letztlich selbst erschließen muß, nur die Rolle eines Werkzeugs hat, das, trotz allen personalen „Einsatzes", nicht durchschaut, was mit ihm im Hinblick auf den Hörenden geschieht (vgl. Lk 17, 10).

Das Glaubenslicht ist also einerseits das Licht selbsteigener Einsicht, andererseits es geschenkt, und zwar meistens so, daß es einem von einem anderen Menschen aufgezündet wird, dem das Licht seinerseits geschenkt ist. Der Glaube „kommt" so vom Hören; aber er macht nicht hörig, sondern führt zu einer Einsicht, deren Quell nicht der menschliche Lehrer vor mir, sondern der göttliche Lehrer in mir ist. Anders gesagt: Die Wahrheit des Glaubens muß einem wesentlich gesagt, zugesprochen werden; man kann sie nicht durch ich-immanente Reflexion finden. Aber dem, der ihr sein Ohr auftut, dem tut sie neue Augen auf. Das credere (jemandem glauben) hat seinen Sinn in einem intelligere (einem neuen Verstehen). Es gilt: „Credo ut intelligam", wie es Anselm, Augustinus folgend, formuliert hat.

Für die Pädagogik des Glaubens ergibt sich dadurch eine doppelte Frontstel-

lung. Die erste Gefahr, vor der man sich hüten muß, ist die Tendenz, die Mündigwerdung der glaubensbereiten Menschen nicht zu fördern, sondern in einer Art „Klerikalismus" zu verzögern. Gutwillige und einigermaßen begabte Menschen haben viel mehr sittliche und auch religiöse Urteilskraft in sich, als die „Fachleute" vermuten. Erfahrene und verantwortungsvolle Eheleute, Ärzte, Unternehmer, Journalisten usw. sollten zum Beispiel in den moralischen Fragen, die ihre Lebens- und Berufsführung betreffen, nicht nur als Adressaten der Moraltheologen und Bischöfe betrachtet werden, sondern *mindestens* ebenso als Informationsquelle. Das Hören, das Teil der christlichen Existenz ist, gilt für die Teile der Kirche, die man die „lehrenden" genannt hat, *ebenso* wie für den Teil, der als der „hörende" bezeichnet worden ist. In beiden Fällen hat das gegenseitige Hinhören, wie auch der von allen zu leistende Glaubensgehorsam, den Sinn, sich „aufzuheben" in der Sicherheit des vom Glaubenslicht erhellten, eigenen Urteils für die je eigene Lebensgestaltung.

Die zweite, spiegelbildliche Gefahr ist die Verschlossenheit dessen, der sich für wissend hält, weil er, als „aufgeklärter Mensch", über die Notwendigkeit des Hinhörens hinaus ist. Es ist die Überzeugung, für die Wahrheitsprüfung von allen Sätzen, für die sittliche Beurteilung der Taten in allen Jahrhunderten usw. ohne weiteres gerüstet zu sein. Diese Überzeugung ist nicht nur naiv, ja dumm; sie ist Ausdruck einer Selbstüberhebung, die ihrerseits verstehbar wird aus einer tiefsitzenden Angst vor Fremdbestimmung, ja Entfremdung. So ist ja das Autonomie-Pathos der Aufklärung im Politischen wie im Sittlich-Religiösen vor allem ein Anti-Heteronomie-Pathos – das, Gott sei es geklagt, in manchen Einzelfragen oft ebenso verständlich und berechtigt war wie es im Prinzipiellen an die gegnerische Macht dialektisch gebunden blieb. Für die Verkündigung des Glaubens ergibt sich daraus der Imperativ, daß sich die Enge und Verschlossenheit dieser Position nur unter der Bedingung auflockern läßt, daß die ihr zugrundeliegende Angst ernstgenommen wird, das heißt, daß die unter Kämpfen errungene und überaus hoch geschätze Emanzipation des Individuums zur Selbständigkeit seiner eigenen Lebensführung nicht prinzipiell verdächtigt, sondern respektiert wird.

Man sieht sofort, daß es hier um einen sehr schwierigen Balanceakt geht! Gerade anfänglich besonders idealistische Lehrer werden Enttäuschungen zu verkraften haben, die zu resignierten Folgerungen führen können wie: „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser"; „dem Volk muß man genau sagen, was es zu tun und zu lassen hat"; „zuviel Nachdenken gefährdet den Zusammenhalt der Glaubensgemeinschaft" usw. Jemand, der einen anderen überzeugen will, wird oft auch ungeduldig sein: Er will möglichst bald Zustimmung ernten. Es fällt ihm schwer, dem anderen – und dem in ihm auf seine Weise wirkenden Hl. Geist – die Zeit und die Wege zuzugestehen, die der Lehrer schon als bloße Umwege erkannt hat, die aber manch einer erst gehen muß, um zur Einsicht zu gelangen. Sieht er aber

den Ernst der Suche, darf er zuversichtlich sein. Simone Weil formuliert diesen Sachverhalt zwar sehr zugespitzt, aber doch treffend: „Wer immer Gott um Brot bittet, wird keine Steine bekommen. Wenn sich dem, der nach der Wahrheit verlangt, eine Irrlehre zeigt, dann ist diese für ihn ein Schritt auf dem Weg zur Wahrheit, und wenn er weitergeht, wird er sie als Irrlehre erkennen. Wer nicht nach der Wahrheit verlangt, irrt sich, aber er irrt sich auch, wenn er das Glaubensbekenntnis aufsagt." [1]

Wie Jesus gelehrt hat

Durch das Lehren eines heutigen Lehrers in der Kirche muß immer die Gestalt dessen durchscheinen, der allein im eigentlichen Sinn der Lehrer der Wahrheit ist und im Bezug auf den sich die Lehrer der Kirche auf derselben Zuhörerbank befinden wie ihr Publikum: „Nur einer ist euer Meister; ihr alle aber seid Brüder" (Mt 23, 8–11).

In welcher Art und Weise hat Jesus sein Lehramt[2] ausgeübt? Zunächst nicht durch Worte, sondern durch sein Beispiel: durch die Art und Weise, wie er betete (Lk 11, 1), wie er heilend, ermunternd, kritisierend mit den Menschen umging: mit den Jüngern und den Frauen, mit den Kranken, den Verwirrten und auch mit den Lehrern; und nicht zuletzt, wie er sein Leiden ertrug. In all dem war spürbar, daß es nicht darum ging, über Menschen Macht auszuüben (Mt 20, 25–28) oder ihnen neue Lasten aufzubürden (Mt 23, 4), sondern ihnen, die ohnehin meist genug zu tragen haben, zu dienen (Mt 11, 28–30; Mk 10, 45; Lk 22, 27). Überhaupt fällt auf, daß er sich nie auf eine Autoritätsstellung beruft, die seine Lehre – über ihren Gehalt hinaus – von außen stützen würde. Die Forderung nach einem entsprechenden Legitimationszeichen (Wunder) wird immer zurückgewiesen: Nur das „Zeichen", kraft dessen Jona die heidnische Machtmetropole Ninive zur Umkehr brachte – nämlich keines, außer dem schutzlosen Umkehrruf selbst –, konzediert Jesus seinen mißtrauischen Zuhörern (Lk 11, 29f.). Deshalb hält er es auch für sinnlos, auf die Forderung einzugehen, sich vor ihrem Forum zu legitimieren. Denn es hat keinen Sinn, denen gegenüber Beweise zu führen, die sich nicht von der Wahrheit treffen lassen, sondern immer schon alles besser wissen und nur das als Wahrheit gelten lassen, was in ihre Lebensstrategien paßt[3]. Um solche Menschen zu überzeugen, ist selbst das massivste Zeichen nicht eindeutig genug[4]. (Das ist die Kehrseite der von Simone Weil benannten Sehnsucht nach der Wahrheit als der Bedingung für echtes Lernen.)

Umgekehrt heißt das, daß nach Jesu Überzeugung die schlichte Wahrheit genug Kraft hat, sich in einem reinen, wahrheitsliebenden Herzen hinreichend eindeutig zu erweisen: „Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen" (Mt 6, 8). Nie findet man bei Jesus selbst (oder auch seinen Aposteln)

zuerst einen (aufgrund der Wunder geführten) Beweis, daß er der Bote des Himmels sei, dem folglich blinder Gehorsam zu leisten sei. Hingegen findet man immer wieder verwunderte Klagen darüber, daß seine Zuhörer, die doch Augen und Ohren haben (gemeint sind natürlich auch die Organe des Geistes!), nicht „hören" und nicht „sehen" (z. B. Mt 13, 13–16). Immer wieder bescheinigt er seinen Zeitgenossen, daß sie sich zwar in vielem auskennen, für die einfachen Wahrheiten des sittlich-religiösen Lebens aber blind sind, und paradoxerweise spart er die religiösen „Spezialisten" nicht von seiner Ideologiekritik aus, im Gegenteil: „Die Vorzeichen des Wetterumschwungs könnt ihr deuten. Warum könnt ihr die Zeichen dieser Zeit nicht deuten? Warum findet ihr nicht von selbst das rechte Urteil?" (Lk 12, 56f.). „Ihr unverständigen Pharisäer!" (Lk 11, 40); „hättet ihr begriffen, was das heißt: ‚Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer'" (Mt 12, 7). Jesus findet es unerträglich, daß die Sorge um die eigene institutionelle Identität („Menschensatzungen", „Überlieferung der Alten") sich vor die Bemühung gestellt hat, dem Volk die Praxis des offenbaren Gottesgesetzes zu erleichtern.

Auch seinen eigenen Jüngern wirft er nicht Mangel an Gehorsam, sondern einen eigenartigen Mangel an Einsichtsfähigkeit vor: „Warum begreift und versteht ihr immer noch nicht? Ist denn euer Herz verstockt? Habt ihr keine Augen, um zu sehen, und keine Ohren, um zu hören?" (Mk 8, 17f.). Immer wieder fordert er die Menschen auf, von ihren Erkenntnisorganen (und nicht von ihren – sicher auch vorhandenen – Unterwerfungsbedürfnissen) Gebrauch zu machen: „Wer Ohren hat, der höre!" (Mt 13, 9). Mit allen Mitteln versucht er, sich verständlich zu machen: „Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, mit welchem Gleichnis sollen wir es nur beschreiben?" (Mk 4, 30). Freilich lehrte Jesus nicht wie die Schriftgelehrten, die primär durch Studium gescheit wurden und im Namen angesehener Schulhäupter sprachen, sondern aus einem ursprünglichen Sachbezug und damit, ohne Verweis auf andere Autoritäten, kraft eigener Person oder gar direkt im Namen Gottes, der freilich niemand ist, auf den man sich äußerlich berufen kann, sondern der in der verkündeten Wahrheit selbst wohnt (Joh 7, 16f.; 8, 28).

Jesus beruft sich auch nicht auf Visionen wie manche Propheten vor ihm[5]. Er begnügt sich, an die allen bekannte Überlieferung des Volkes zu erinnern, darin Akzente zu setzen, entstellende Übermalungen abzukratzen und die Gegenwart des „Gottesreichs" zu bezeugen. Seine Sprache ist dabei schlicht, ausgehend von den allgemein vertrauten Erfahrungen des Lebens in Feld und Haus, in Familie und in Gesellschaft. Er spricht gern in Rätseln und „Gleichnissen" – doch sicher nicht, um nach esoterischer Manier zu verhüllen, was auch klarer gesagt werden könnte. Von welchen Gründen läßt er sich also bewegen, so zu lehren? Zunächst sind zwei ganz schlichte Gründe zu nennen: Jesus selbst war kein Gelehrter; die ländlich-handwerkliche Umwelt, in der die meisten seiner Hörer lebten, war sein eigener Lebenshintergrund. Außerdem: Ein treffendes und manchmal lustiges

Gleichnis hört man sich nun einmal lieber an als eine trockene Predigt oder gar einen umfangreichen Lehrtraktat. Die beiden wichtigsten Gründe aber sind wohl diese: Erstens, daß die einfachsten Bilder und kürzesten Geschichten die passendsten Kleider der allerhöchsten Wahrheit sind, und zweitens, daß Jesus seinen Hörern die Freude nicht nehmen will, selbst zu erraten: was das heißt, was er ihnen sagen will; daß es wahr ist, und was es für sie konkret bedeutet. (Ein Echo dieser Einstellung findet man im „Exerzitienbüchlein" [Nr. 2], wo Ignatius den Exerzitienmeister anhält, die biblischen Geschichten nur knapp auszudeuten, damit der sich Übende selber „etwas neu entdeckt, was die Geschichte ein wenig mehr aufhellt oder verkosten läßt; denn nicht das Vielwissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das innere Verspüren und Verkosten der Dinge".) Muß man sich wundern, daß – jedenfalls zunächst – das Volk Jesus gerne hörte (Lk 19, 48)?

Obwohl der christliche Lehrer heute nicht so wie Jesus eins mit der Wahrheit sein kann, die er verkündigt, und sein Wissen und Lehren in vielem dem der Schriftgelehrten gleicht, und obwohl er sich auch nicht darauf zurückziehen kann, Jesu Lehre in ungeschichtlicher Weise einfach nachzusprechen – obwohl dies so ist, kann auch in ihm etwas von jener geistigen Lebenskraft am Werk sein, von der Jesus erfüllt war. Und sicher ist er ebenso verpflichtet, die Substanz der Lehre Jesu treu weiterzugeben wie zu versuchen, die Weitergabe seiner Glaubenserkenntnis von den Prinzipien leiten zu lassen, die die Pädagogik Jesu prägten. Eine Hilfe soll ihm dabei das im engeren Sinn so bezeichnete kirchliche Lehramt sein.

Die vielen Lehraufgaben und das eine Lehramt

Trotz der Vielfalt der Lehrämter in der Kirche wird das Wort „Lehramt" heute ja reserviert für eine besondere Institution in der Kirche, nämlich für das Bischofsamt und in herausragender Weise für das päpstliche Amt, auf das sich im Lauf der Zeit das Lehramt mehr und mehr zugespitzt hat. Daraus ergibt sich die Aufgabe, das Verhältnis zu bestimmen, das die beiden Weisen eines Amtes zu lehren voneinander unterscheidet und miteinander verbindet.

Wird die Weitergabe des christlichen Glaubens an der „Basis" meistens in einem unmittelbaren Gegenüber von Personen ausgeübt, so ist für die Ausübung des Lehramts die Regel, daß sie aus der Ferne geschieht: weniger in freier, mündlicher Überzeugungsrede als in wohlüberlegter, schriftlicher Fixierung, folglich weitgehend in Beschränkung auf das Satzhafte an einer Mitteilung und in Abstraktion von den eine Überzeugungsrede tragenden nonverbalen Elementen, die man als „Zeugnis geben" bezeichnen kann. In der Tat ist die Funktion der Ausübung des sogenannten Lehramts weniger die Weitergabe des Glaubens an Menschen, die für diesen erst zu gewinnen sind, als vielmehr die, für die schon Glau-

benden Orientierung angesichts neu aufkommender Probleme im Geist der Glaubenstradition zu geben und grob abweichende theologische Deutungsversuche als solche zu markieren. Die Adressaten der Träger des Lehramts sind folglich weniger die Gläubigen selbst als vielmehr deren normale Lehrer. Denn diese sind es letztlich, die die ganze Last der wirklichen Verkündigung zu tragen haben. Man kann sich zwar vorstellen, daß es in der Kirche über längere Zeit keine lehramtliche Äußerung gibt, ohne daß jene dadurch Schaden leiden müßte; unvorstellbar hingegen ist es, daß die Verkündigung auf der – hierarchisch gesehen – untersten Ebene für ein Jahr verstummte. Das sogenannte Lehramt des Papstes und der Bischöfe hat also eine Dienstfunktion an der Lehrtätigkeit des „Bodenpersonals". Entscheidendes Kriterium für die Qualität seiner Ausübung ist das dankbare Echo von dieser Seite.

Nun ist es eine Tatsache, daß – jedenfalls in unseren Breiten – diese Hilfestellung nicht durchwegs begrüßt, sondern relativ häufig entweder geringgeachtet oder gar gefürchtet wird. Diese Tatsache ist alarmierend. Denn sie zeigt auf, daß in den Kommunikationsstrukturen der Kirche eine Abkoppelung der Leitungsgruppe von den aktivsten Mitgliedern auf der unteren und mittleren Ebene droht. Damit gerät gerade die Lebendigkeit der hierarchischen Verfassung der katholischen Kirche in Gefahr. Einige meinen zwar, das sei kein Schaden; diese Struktur sei sowieso nichts anderes als ein Restbestand der ansonsten untergegangenen feudalen Welt. Aber das ist natürlich – aufs Prinzip, wenngleich nicht auf manche Form des Vorgehens hin bezogen – ein Irrtum. Die hierarchische Struktur der Kirche gehört nicht nur seit sehr langer Zeit zu ihrer Lebensform; sie hat sich auch in den Stürmen der Zeit bewährt und sichert unter anderem zwei ihrer Wesensmerkmale: die Kontinuität von den Zeiten der Apostel her und die weltumspannende Katholizität. Also ist es sinnvoll anzunehmen, daß sich die heutigen Schwierigkeiten nicht auf die Institution des Lehramts als solche beziehen, sondern auf die Art und Weise, in der es ausgeübt und seine Ausübung aufgenommen wird. Die Welt der Kurienbehörden, in denen lehramtliche Äußerungen vorbereitet werden, und die Welt der Adressaten dieser Äußerungen scheinen weit auseinander zu liegen. Diese Schwierigkeiten schlagen durch auf das gewöhnliche Lehren in der Kirche, das ja auch sonst keineswegs leichte Zeiten durchmacht.

1. *Ungeschickte Rezeptionen lehramtlicher Äußerungen.* Sagen wir zunächst etwas zur Rezeption des Lehramts: Warum hat in unseren Breiten das Lehramt vielleicht eine schlechtere „Presse" als es verdient? Zwei Antworten können genannt werden: weil man es selektiv wahrnimmt und weil man zu viel von ihm erwartet.

Auch Katholiken lassen sich über aktuelle Entscheidungen oder Verlautbarungen des Lehramts hauptsächlich aus den Medien informieren, die am schnellsten sind: aus der Tagespresse oder aus den Fernsehnachrichten. Diese aber informieren gerade über kirchliche Dinge häufig unzureichend: Erstens bevorzugen sie,

nach dem Gesetz „bad news are good news" eher skandalöse oder ärgerliche Nachrichten; zweitens vereinfachen sie fein gesponnene theologische Gebilde auf jene relativ groben Sätze hin, die dem „Mann auf der Straße" etwas sagen; drittens werden kirchliche Nachrichten nicht selten von Redakteuren gemacht, die über eigene Verwundungen durch kirchliche Amtsträger nicht hinweggekommen sind und deshalb nicht wohlwollend berichten wollen. Das ist einer der wichtigsten Gründe dafür, daß zum Beispiel die Reden des Papstes auf seinen Reisen immer nur auf dieselben Reizthemen – Sexualmoral, Frauenfrage und Theologie der Befreiung – abgehört werden, wobei der ganze Rest, mit dem sich der Zeitungsleser vielleicht viel bereitwilliger identifizieren würde, unter den Tisch fällt. Aber es ist nun einmal auch so, daß die lehramtlichen Äußerungen zu diesen Reizthemen weit mehr in das Leben der Gläubigen eingreifen als andere, die einer höheren theologischen Sphäre angehören. So finden die Wortmeldungen des Papstes zur Geburtenregelung, die Entscheidungen seiner Behörde zur Behandlung wiederverheirateter Geschiedener oder selbst zur „Reinigung" des Heiligenkalenders ein größeres (und zwar oft) verärgertes Echo als die überaus lobenswerten Initiativen für die Verbreitung der Menschenrechte, für die Zusammenarbeit der Religionen, für die Freiheit der biblischen Wissenschaften usw. Hinzu kommt, daß jede Kultur ihre eigenen Wertmuster hat, die auch die Aufmerksamkeit bestimmen. Ungeachtet der Selbstinterpretation, die sich unsere liberale Gesellschaft gern zulegt, fällt es ihr schwer, gegenüber Standpunkten, die mit gewissen Werten unserer Kultur nicht übereinstimmen, Toleranz aufzubringen, das heißt überhaupt erst einmal zuzugeben, daß es andere legitime Lebensweisen geben könnte, in denen zum Beispiel das Individuum mit seinem Genuß- und Selbstverwirklichungsstreben weniger zentral steht als bei uns. Dieser intolerante Totalitätsanspruch des westlichen Gesellschaftsmodells wird in manchen Äußerungen des Lehramts empfindlich gekränkt; kein Wunder, daß man dergleichen nicht gern hört.

Aber nicht nur das selektive Hören verschafft dem Lehramt eine schlechte Rezeption, sondern auch eine übertriebene Erwartungshaltung, die nur in Enttäuschung enden kann. Hier ist vor allem die Ungeduld mit der Langsamkeit zu nennen, mit der sich das zentrale Lehramt moderneren Empfindungen öffnet. Für die sogenannte westliche Kultur ist es ein hoher Wert, in Dingen der Erkenntnis den jeweils neuesten Stand der Wissenschaft zu berücksichtigen, jedenfalls aber für neue Erkenntnisse offen zu sein. Demgegenüber sind viele offizielle Dokumente der kirchlichen Zentrale von einer Bevorzugung traditioneller Meinungen geprägt, die längere Zeit auch dann noch als „gesunde Lehre" gelten, wenn sie in der modernen Umgebung einen exotischen Eindruck machen. Auch wenn man nun diese bremsenden Aktivitäten, der mancher Theologe der Avantgarde zum Opfer fiel, nicht selten bedauern wird, so mag sie doch auch manchmal der Preis für die innere Kohäsion des sozialen Ganzen der Kirche sein, das Menschen ver-

schiedenster Denkweise und Epochen umgreifen muß. Oft hatten die Positionsmarkierungen, die sachlich unglücklich oder falsch waren und zum Teil nach einigen Jahrzehnten stillschweigend aufgegeben wurden, die Funktion, die voraneilenden Theologen zur Langsamkeit zu mahnen, damit der Abstand zwischen der Vorhut und der Nachhut, die noch ältere Lieder singt, nicht zu groß werde. Der innovativ arbeitende Lehrer kann also keine eigentliche Unterstützung beim Lehramt erwarten; er wird eher Schwierigkeiten einzukalkulieren haben. Daß dabei auch mit menschlicher Borniertheit zu rechnen ist, liegt in der Natur der Sache. Ob er nun zu dem Urteil kommt, es sei für das Ganze besser zu schweigen oder gerade laut zu reden, ist die Sache seines Gewissensurteils. Daß die Interessen der freien Forschung und die Interessen der Leitung der Kirche in Konflikt geraten können, gehört zur Natur des kirchlichen Lehrens. Vielleicht ist diese prinzipiell nicht ganz auflösbare Spannung ein Teil des spezifischen Kreuzes, das gerade den Lehrer erwartet, der sein fachlich Bestes im Dienst der Kirche geben will.

Damit sind wir bei der Weise, wie heute das Lehramt ausgeübt wird. Die Gründe für das Defizit in seiner Rezeption liegen ja nicht nur auf seiten der Rezipienten, sondern auch auf der Seite des Lehramts selbst. Statt, wie es schon bis zum Überdruß geschieht, wiederum einzelne Entscheidungen aufzuzählen, mit denen man nicht glücklich sein kann, soll hier auf zwei Fragenkomplexe aufmerksam gemacht werden, die möglicherweise an der Wurzel des gegenwärtigen Unbehagens liegen.

2. *Der „Glaube der Kirche"*. Die eine Form des Problems besteht in der Repräsentativität des Lehramts. Soll dieses doch den Glauben der Kirche als ganzer zum Ausdruck bringen. Wie aber wird festgestellt, was „der" Glaube „der" Kirche ist? Das Problem des Verhältnisses des einen Glaubens zu den verschiedenen Glaubensauffassungen stellt sich doppelt: einmal gewissermaßen synchron (im Heute) und einmal diachron (in der Ausbreitung der Zeit).

Zum ersten Thema betont man, daß über die Wahrheit nicht abgestimmt werden könne. Dieser zweifellos richtige Satz ist allerdings durch den anderen zu ergänzen, daß die Wahrheit auch nicht amtlich dekretiert werden kann. Könnte es aber nicht sein, daß (wie zur Zeit des Arianismus) die Mehrheit der Gläubigen und der Theologen sich im Irrtum verfängt und daß es dann die Aufgabe des Papstes als des Felsens des Glaubens ist, als Zeuge (Martyr) der Wahrheit dazustehen und diese zu sagen; importune–opportune, gelegen oder ungelegen? Das kann sein, ist aber eine extreme Position; für die Annahme, daß dieser Fall vorliegt, braucht es sehr starke Gründe. Denn es könnte sich um eine private Meinung handeln und nicht um die Lehre der Kirche; daß beides nicht zusammenfallen muß, ist evident. Denn einerseits muß sich der Papst doch mindestens ebenso wie alle Lehrenden und Glaubenden der Kirche darum bemühen, den ihm vorgegebenen Glauben der Kirche zu studieren und zu erfassen und nicht bestimmte

theologische Positionen gegenüber anderen zu bevorzugen. Und andererseits hat doch auch er, wie jedermann, die Freiheit, sich seine ganz private Meinung zu bilden in den Fragen, die der freien Meinungsbildung unterliegen.

Für seine öffentlichen Äußerungen wird sich das päpstliche Lehramt deshalb der Übereinstimmung mit der Überzeugung der Bischöfe und auch Theologen versichern. Dafür ist es jedoch wichtig, daß diese Übereinstimmung sich rein vom Inhalt her ergibt, noch bevor der Reflex der Loyalität mit der schon erkennbaren päpstlichen Tendenz ins Spiel kommt. So wertvoll diese letztere Loyalität sonst auch ist, für die päpstliche Meinungsbildung ist sie nicht hilfreich. Denn es ist durchaus denkbar, daß die Zustimmung (oder die Unterlassung des Widerspruchs) nur aus Loyalität erfolgen, während auf der Ebene der sachlichen Überzeugung entweder eine abweichende Meinung gehalten oder eine eigene Meinungsbildung gar nicht gewagt wird. Konsensusbezeugungen der zweiten Art sind für die sachliche Urteilsbildung des obersten Lehramts, das doch den gemeinsamen Glauben der Kirche formulieren möchte, irreführend. Ganz generell ist eine Stimmung, in der Berater nur noch das sagen, wovon sie annehmen, daß es gern gehört wird, für jede Gemeinschaft und für jedes Unternehmen lähmend; die Einheitlichkeit wird erkauft durch einen empfindlichen Verlust an Qualität. Es tut einem Katholiken weh, wenn er sich gegen den Eindruck wehren muß, daß es Spuren einer solchen für diktatorische Regime typischen Atmosphäre auch in seiner geliebten Kirche gibt. Um so dankbarer nimmt er gegenteilige Zeugnisse wahr, die vor allem auf den unteren Ebenen der Kirche – in vielen Pfarreien, Bistümern und Ordensgemeinschaften – reichlich zu finden sind.

Das zweite Problem – die Einheit des Glaubens im Wandel der Geschichte – ist vielleicht noch schwieriger. Daß der Glaube in einem letzten Sinn immer derselbe geblieben ist und bleiben wird, gehört wohl zu seinem Sinn. Die Frage ist aber, inwieweit sich diese Selbigkeit – jenseits des festen Buchstabens der fundamentalen Glaubensformeln – in theologische Deutungen und sittliche Überzeugungen ausmünzen läßt. Denn hier stehen wir vor der doch ziemlich eindeutigen Tatsache bedeutender Wandlungen im Lauf der Geschichte und, was uns selbst betrifft, in einer Situation, die nicht durch ein ruhiges Weiterlaufen eines gut funktionierenden Traditionsstroms gekennzeichnet ist, sondern vielmehr durch das tiefgehende Gefühl, wir stünden mitteninne in einem Wandel, der für die einen eine Revision überlieferter Denkweisen fordert, von den anderen aber als lebensbedrohend für die Substanz des Christlichen angesehen wird. Es seien nur zwei fundamentale Problemkomplexe genannt, wobei der eine aus dem Gebiet der Sitten-, der andere aus dem Bereich der Glaubenslehre genommen ist.

Viele, besonders jüngere Menschen haben heute die Empfindung, daß die offizielle Sexualmoral der Kirche „nicht mehr in diese Zeit paßt". Sie sei zugleich lustfeindlich und genitalfixiert. Dagegen verweisen Vertreter des Lehramts auf ihre Pflicht, die Kontinuität der Lehre in diesem Punkt zu wahren. Nun hat es

zwar, nicht zuletzt durch das Zweite Vatikanische Konzil, auch schon Milderungen gegeben; aber es ist wohl eine Tatsache, daß der größte Teil der Tradition der Kirche von einer sehr restriktiven Haltung gegenüber der Lust im allgemeinen und der sexuellen im besonderen bestimmt ist, wobei die dafür gegebenen Motive allerdings auch variierten. Die Frage, die sich von daher stellt, ist die nach einem möglichen Wandel auch in der Lehre, ohne daß man einfach einem Opportunismus huldigt. Bedenkt man, welche bedeutenden Wandlungen es schon – zum Beispiel in der Frage der Kriege, der Ketzerbehandlung, des Verhältnisses zu anderen Religionen usw. – gegeben hat, kann man hoffen, daß auch im Feld der Sexualmoral eine Annäherung der Standpunkte möglich sein wird – eine Annäherung, die auf der Ebene der konkreten Seelsorge offenbar schon einige Schritte weit gediehen ist.

Das andere Konfliktbeispiel ist dem Feld der Glaubenslehre entnommen. Es handelt sich um die Stellung der Hl. Schrift in der Theologie. Die Schrift ist die erste und hauptsächliche Urkunde unseres Glaubens und seines Werdens. Aus der Schrift auf ihre Weise schöpfend hat die kirchliche Überlieferung um diese herum ein Netz von Dogmen gestrickt, die ebenfalls als Normen des Glaubens gelten und zum Teil die Lektüre der Schrift selbst präformieren. Auf der anderen Seite steht nun aber seit schon drei Jahrhunderten die historisch-kritische Exegese, die, oft im Rückgang von den späteren Deutungen, die zu ihrer Zeit sinnvoll gewesen sein mögen, zu den Uraussagen der Offenbarung vorstoßen will. Sie hat manchem Dogmatiker die Aufgabe schwerer gemacht, biblische Quellen für ein späteres Dogma zu benennen. Es ist vom Standpunkt des heutigen wissenschaftlichen (besonders: historischen) Bewußtseins nicht mehr recht möglich, den Harmonisierungs- und Synthetisierungsprozeß der Theologie über die Väter in das Mittelalter und die frühe Neuzeit einfach zu ratifizieren; andererseits ist es ebensowenig möglich, diese Geschichte einfach zu überspringen und „erstes Jahrhundert" zu spielen.

Die lehramtlichen Behörden haben diese Konflikte, die sich aus der Geschichtlichkeit des Glaubens ergeben, zunächst zu leugnen versucht; diese Strategie hat das Problem nicht gelöst, hingegen viele loyale Exegeten tief verletzt und dem Ansehen der Kirche geschadet; sie hat auch die vorsichtige Gewöhnung der Gläubigen an diese Probleme verzögert, mit denen sie nun durch populäre, kirchenfeindliche Organe doch konfrontiert werden. Führt die These, die legitime Auslegerin der Bibel sei allein das Lehramt und nicht die profane oder theologische Wissenschaft, zu einer Lösung des Problems? Sicher nicht. Wie in einem vatikanischen Dokument[6] kürzlich selbst gesagt wurde, sind die besten Ergebnisse dann zu erwarten, wenn man die gläubigen, kirchlich gesinnten Fachleute frei miteinander diskutieren läßt. Ergibt sich ein Konsens, der sowohl von der fachwissenschaftlichen Qualität wie von der Dichte des Glaubensgeistes her überzeugend ist, dann wird man mit Befriedigung wahrnehmen, wenn dieser Konsens durch

die Bekräftigung von seiten des Lehramts gewissermaßen die höheren Weihen bekommt.

3. *Formale und faktische Lehrautorität.* Neben dem Problem der Repräsentativität stellt sich das Problem der formalen Lehrautorität selbst. Ihm müssen wir uns etwas näher widmen. Die formale Lehrautorität steht unter der Frage: Wer hat das Recht, als Lehrer aufzutreten, und zwar als bevollmächtigter Lehrer? Diese Frage zu stellen setzt voraus, daß der Lehrer nicht im eigenen Namen, sondern im Namen einer Institution spricht. Jemand, der von einer Institution, der ich angehöre oder die mein Vertrauen hat, beauftragt ist, ihre Position darzulegen, wird auch zunächst meinen Vertrauensvorschuß genießen, obwohl er sich persönlich noch durch keinerlei Verdienste empfohlen haben muß.

Es ist selbstverständlich, daß für einen Katholiken die von den Bischöfen und insbesondere vom Papst vorgetragene Lehre keine bloße Privatmeinung ist, die ihm egal sein kann. Selbstverständlich ist ihm die Entscheidung eines Konzils, die feierliche Definition durch den Papst Ausdruck des kirchlichen Glaubens und damit im Kern der überlieferten göttlichen Wahrheit. Selbstverständlich hört er sich die Predigt seines Pfarrers in der Annahme an, daß ihm dort – wie auch immer gemischt mit menschlichen Meinungen – etwas vom Wort Gottes vermittelt wird. Diese Selbstverständlichkeit lebt jedoch daraus, daß dieser Christ seinen Sensus fidei in der Lehre des Lehramts im großen und ganzen wiederfindet, negativ formuliert: daß er nicht zu häufig mit Entscheidungen konfrontiert wird, die er beim besten Willen nicht nachvollziehen kann. Tritt diese Situation ein, so wandelt sich die Autorität, die bisher wie selbstverständlich anerkannt worden war: Sie wird nicht mehr ohne weiteres anerkannt, sondern nur noch selektiv beachtet, wenn nicht gar, aus Enttäuschung, Mißtrauen oder generelles Desinteresse wachsen.

In der Umgebung der Träger des Lehramts gibt es nun eine mögliche Strategie, um mit dieser Schwierigkeit ins reine zu kommen: die Betonung der formalen Autorität als solcher. Formale Autorität heißt hier, daß jemand allein kraft seiner juristischen Stellung das Recht hat, daß die Gläubigen alles glauben, was er von ihnen zu glauben verlangt. Als Grund für diese Autorität wird die Stellvertreterschaft Christi angegeben, dem, als dem Sohn Gottes bzw. der Wahrheit selbst, nur bedingungslose Glaubenszustimmung gebühre. Daß Christus der Sohn Gottes ist bzw. daß er die Wahrheit spricht, wird – in weitgehender Absehung vom Inhalt und der Art seines Lehrens – dadurch bewiesen, daß er einerseits die Zuverlässigkeit seiner Lehre mit der Tatsache begründet habe, der Sohn Gottes zu sein, welcher Anspruch andererseits durch seine Wundertaten wie insbesondere durch seine Auferstehung hinreichend legitimiert sei.

Diese Darstellung der Lehrautorität Jesu Christi, die, wie wir zu zeigen versucht haben, mit der Pädagogik Jesu nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist, bildet das Bindeglied zu einem vor allem formalen Autoritätsverständnis des in die Krise geratenen kirchlichen Lehramts. Es ist ein Vorgehen, das der moder-

nen Apologetik entspringt. Denn wenn in den älteren Zeiten zum Beispiel „Rom" eine besondere Autorität in Lehrfragen genoß, dann beruhte dies auf menschlich einsichtigen Gründen: In Rom hatten Petrus und Paulus gelebt und gelehrt, die beiden wichtigsten Zeugen des apostolischen Glaubens; der Gemeinde in Rom konnte man zutrauen, daß sie dieses Zeugnis unverfälscht bewahrte, teils weil sie sich auf die philosophischen Spekulationen, wie sie im Osten des Reichs blühten und zahllose Häresien motivierten, nicht einließ, teils weil Abweichungen der römischen Gemeinde, bei dem intensiven Reiseverkehr anderer Christen in die Hauptstadt, nicht lange hätten verborgen bleiben können. Später wurde ein anderes Denkmuster wichtig: Die Schätzung der Tradition der römischen Gemeinde trat zurück gegenüber der Verehrung des Papstes, in dem man den hl. Petrus selbst lebendig gegenwärtig sah. Diese mythische Vorstellung wurde später noch überhöht, als der Papst den – zunächst von den christlichen Kaisern beanspruchten – Titel eines „Stellvertreters Christi auf Erden" selbst annahm. Diese Entwicklung sah sich legitimiert durch die Aussage Jesu: „Wer euch hört, hört mich" (Lk 10, 16), wobei dieses „euch" auf die Apostel bezogen, auf die Bischöfe übertragen und dann mehr und mehr auf das Petrusamt eingeschränkt wurde.

So weit, so gut. Dieser Rückzug auf die formale Autoritätsbeteuerung durch die Träger der Autorität selbst muß jedoch seine Immunisierungsstrategie mit einem Verlust an Attraktivität und somit an der doch erhofften Wirksamkeit bezahlen. Er wird bei vielen Adressaten die Gegenreaktion der Gehorsamsverweigerung provozieren, für die man sich auf die eigene Einsicht und letztlich auf das Gewissen berufen wird. Die sich steigernde Absicherung des kirchlichen Glaubensgehorsams durch reine Autoritätsargumente bringt so gerade jene Verschiebung der Gewissensfunktion hervor, die von den Trägern des Lehramts – im Prinzip zu Recht – beklagt wird. Besteht das Gewissen des Christen für gewöhnlich darin, daß er auf der Basis des ihm durch die Kirche vermittelten Pflichtenwissens einen praktischen Schluß auf das ihm jetzt mögliche bzw. aufgetragene Handeln zieht, so wird das Gewissen nun zur Instanz der Beurteilung der Rechtmäßigkeit der vom Lehramt vorgelegten Lehre. Damit ist eine Situation gegeben, in der einerseits die Entscheidungen des Lehramts zu einer Größe unter anderen in der Pluralität der Meinungen geworden sind und andererseits das Gewissen des einzelnen einer größeren Orientierungsunsicherheit ausgesetzt ist, die von anderen Autoritäten ausgefüllt wird. Damit aber ist die Klarheit christlicher Existenz selbst gefährdet.

Ein Ausweg aus dieser Lage, der mehr wäre als eine vorübergehende Notlösung, ist im Augenblick nicht in Sicht. Einer Lösung entgegen bringt uns nur die Bereitschaft, aufeinander zu hören und miteinander zu reden. Von seiten des Lehramts heißt dies, daß sich die Entscheidungsträger auch öffentlichen Rückfragen stellen und im einzelnen ihre Gehorsamsforderungen vor den betroffenen

Menschen selbst wiederholen, statt sich in die Anonymität von Dokumenten so zurückzuziehen, daß sich der Gläubige, der sich nicht verstanden fühlt, wie vor einer geschlossenen Tür findet, wenn er in aller Bescheidenheit seine Einwände vortragen möchte. Die Ohnmacht gegenüber Behörden, bei denen kein Verantwortlicher greifbar ist, so meint er, müßte in der Kirche nicht sein und so auch nicht die aus dem Gefühl der Ohnmacht aufsteigende Wut. Es kann ja durchaus sein, daß er wesentliche Dinge übersieht und den verantwortlichen Lehrern Unrecht tut. Er darf aber doch mindestens hoffen, daß ihm für seine Lernbereitschaft ein Partner gegeben wird, der ihn hört und der mit ihm redet. Obwohl sich in dieser Hinsicht schon manches gebessert hat, sind es aber offenbar noch viele, die eine gegenteilige Erfahrung machen mußten, und oft gerade jene, die sich am meisten für die Kirche einsetzen.

4. *Die Zwischenzeit christlich aushalten.* Aus solchen Erfahrungen kann eine Bitterkeit entstehen, die zwar verständlich ist, die aber nicht weiterbringt, sondern im Gegenteil vielmehr den Glaubensgeist selbst bedrohen kann. Ressentiment und Haß sind aber immer schlechte Ratgeber. Wer sich ihnen überläßt, weil sein Einsatz für das Bessere und Christlichere nicht honoriert, sondern behindert wird, darf sich zwar – und manchmal ganz zu Recht – als unschuldiges Opfer fühlen, ist aber in seinem eigenen Herzen der Versuchung zum Opfer gefallen. Gewiß ist er an diesem Fall keineswegs allein schuld und, rein menschlich betrachtet, ist seine Reaktion durchaus verständlich. Aber christlich ist sie eben (noch) nicht.

Heißt das, daß man, um den Geist des schlichten Glaubens zu bewahren, alles, was von oben kommt, unkritisch übernehmen soll? Soll man die Augen davor verschließen, daß es auch in der Kirche einen Machtkampf verschiedener Gruppen gibt, die alle auf die höchsten Autoritäten Einfluß zu nehmen versuchen? Darf man überhaupt, wenn man ein Amt zu lehren hat, sich aus der Verantwortung des Mitspielens heraushalten, in der vagen Hoffnung, daß Gott schon dafür sorgen wird, daß die Wahrheit siegt? Sicher nicht.

Auseinandersetzung und gegenseitige Achtung dürfen sich nicht ausschließen. Wen ich nicht verstehen kann, für den kann ich mindestens ehrlich beten. Für wen ich ehrlich zu beten versuche, zu dem kann die geistliche Verbindung nicht abreißen. Denn letzten Endes wird nur ein neuer Schub des Wehens des Hl. Geistes der Kirche neue Vitalität und größere Brüderlichkeit geben. Innerkirchliche Auseinandersetzung muß sein. Sie darf allerdings nicht – und zwar von keiner der beiden Seiten – dazu führen, daß über die Dissenspunkte die Übereinstimmung in den eigentlichen Glaubenswahrheiten ganz in den Hintergrund rutscht und daß die missionarische Kraft des Glaubens leidet.

Wenn wir noch einmal einen Blick auf die Haltung Jesu zur religiösen Obrigkeit seiner Zeit werfen, so werden wir sehen, daß sie weder von bloßer Autoritätsgläubigkeit noch von negativer Autoritätsfixierung in Ressentiment und

Rachsucht bestimmt war. Es gilt also, die schwierige Balance zwischen Freimut und Demut immer neu zu lernen, um recht lehren zu können.

ANMERKUNGEN

[1] Cahiers II (Paris 1953) 133; dt.: Cahiers. Aufzeichnungen, hg. v. E. Edl u. W. Matz II (München 1993) 137.

[2] „Er (Gott) hat mich gesandt, zu verkündigen" (Lk 4, 18); vgl. 4, 43: „Ich bin gesandt worden, das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden"; Joh 13, 13: „Ihr nennt mich Meister und Herr, und ihr habt recht, denn das bin ich."

[3] Jesu Frage, ob die Taufe des Johannes ihrer Meinung nach vom Himmel (d. h. aus göttlichem Auftrag) stammte oder nicht, provoziert folgende, rein „politische" Überlegung: „Wenn wir antworten: Vom Himmel, so wird er sagen: Warum habt ihr ihm dann nicht geglaubt? Wenn wir aber antworten: Von den Menschen! dann wird das ganze Volk uns steinigen; denn sie sind überzeugt, daß Johannes ein Prophet gewesen ist." Darum antworteten sie: Wir wissen es nicht (Lk 20, 1–8). Jesus klagt über die Verschlossenheit der Pharisäer, denen Gott mit keiner Methode beikommen kann: weder mit dem asketischen Auftreten des Täufers (den man deswegen für überspannt hält) noch mit seinem eigenen lebensfrohen Stil, aufgrund dessen man ihn als einen Fresser und Säufer, einen Kompagnon zwielichtiger Figuren denunzierte (Lk 7, 31–35).

[4] Im Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus läßt Jesus den Abraham sagen: „Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich selbst dann nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht", um ihnen die Wahrheit vom Jenseits zu bringen (Lk 16, 31).

[5] Auch der vielleicht eine Vision ausdrückende, im kleinen Kreis geäußerte Satz „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Lk 10, 18) hat nicht den Sinn einer Legitimation seines Lehrens.

[6] „Interpretation der Bibel in der Kirche" (1993). Vgl. den gleichnamigen Art. v. J. Kremer in dieser Zs. 212 (1994) 151–166; wichtig ist dort auch die in Anm. 4 zit. Äußerung Papst Johannes Pauls II., in der er einerseits zwar Verständnis aufbringt für die Angst, eine bestimmte Weise, historische Forschungen zu präsentieren, könne dem Glauben schaden, andererseits aber klar sagt: Seriös begründete historische Schlußfolgerungen im Namen des Glaubens abzuweisen, sei „eine voreilige und unglückliche Entscheidung".

Teresa Berger

Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz

Oder: Die Historizität des Heilsgeschehens und die Inkulturation des Evangeliums*

„Die Androzentrik der Liturgie und der liturgischen Sprache wie unseres Denkens überhaupt ist uns ... vielfach gar nicht bewußt und muß erst durch einen Prozeß der Bewußtwerdung ans Licht gebracht werden. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Es lohnt sich, einmal darüber nachzudenken, warum wir uns durchaus daran gewöhnt haben, eine schwarze Christusfigur oder einen Campesino am Kreuz oder eine chinesische Heilige Familie als legitime Form der Inkulturation der christlichen Botschaft zu verstehen und zu akzeptieren – während ein Christusmädchen in der Krippe oder eine Frau am Kreuz vielen von uns unverständlich oder unakzeptabel scheinen." [1]

Mir geht es im folgenden darum, das Reden vom „Christusmädchen in der Krippe" und der „Frau am Kreuz", wie ich es in einigen Vorträgen und Veröffentlichungen gebraucht habe, genauer zu erklären, und zwar so, daß deutlich wird, daß es sich hierbei nicht um Bilder handelt, die die Historizität des Heilsgeschehens leugnen, sondern um Bilder, die ihren legitimen Ort innerhalb der theologischen Reflexion über Fragen der Inkulturation des Evangeliums haben. Da kirchliche, besonders vatikanische Behörden sich außerstande sahen, mich um eine (Er-)Klärung meiner Position zu bitten bzw. diese zu akzeptieren, ist es mir für den innerkirchlichen Dialog wichtig, meine theologische Position transparent zu machen und zur Diskussion zu stellen. Dies möchte ich im folgenden tun.

Das Problem

Meine (sicher nicht ganz glücklich gewählten) Bilder vom „Christusmädchen" in der Krippe und der Frau am Kreuz haben beide einen ganz spezifischen ursprünglichen Sitz im Leben, der bei ihrer Interpretation von entscheidender Bedeutung ist: einerseits (und weniger wichtig) in meiner eigenen Biographie, andererseits – und dies ist nun wirklich wichtig – in einer eng eingegrenzten theologischen Fragestellung.

Was meine eigene Biographie betrifft, so ist folgendes zu sagen: Ich wurde in den ersten Jahren meiner Forschungs- und Lehrtätigkeit hier in Nordamerika mit konkreten Bildern von Frauen am Kreuz konfrontiert, Bildern, die innerhalb der

 Stimmen der Zeit 213: 4 (April 1995) 251–260

(kirchlichen) Frauenbewegung aufgetaucht waren und dort auch kontrovers diskutiert wurden[2]. In allen Fällen handelte es sich bei diesen Bildern, mit denen ich konfrontiert war, um Fotografien von Skulpturen, die eine weibliche Figur am Kreuz oder eine weibliche Figur in Kreuzeshaltung zeigten. Die erste Skulptur dieser Art stammte von Edwina Sandy[3] und war 1975 für das von der UNO ausgerufene Jahr der Frau geschaffen worden; 1984 wurde diese Skulptur in der St.-John's-Kathedrale in New York ausgestellt. Die zweite Skulptur stammte von Almuth Lutkenhaus-Lackey; auch sie war für das internationale Jahr der Frau geschaffen und in der Karwoche 1979 in einer Gemeinde in Toronto ausgestellt worden. Die dritte Skulptur einer Frau am Kreuz stammte von dem Künstler und Psychotherapeuten James M. Murphy und war 1984 in der Kapelle des Union Theological Seminary in New York zu sehen. Meine erste Reaktion auf die Bilder dieser drei Skulpturen war negativ bzw. ambivalent.

Zu dieser Erfahrung mit Bildern von Frauen am Kreuz kam ungefähr zur selben Zeit eine Geschichte hinzu: Ein Kollege (und international hoch angesehener Liturgiewissenschaftler), der wußte, daß ich mich in wachsendem Maße mit „Frauenfragen" beschäftigte, erzählte mir beiläufig von einem Krippenspiel in einer deutschen Pfarrei, bei dem ein lebendiges, neugeborenes Baby in der Krippe lag. Das Baby war ein Mädchen. Auch an diesem Punkt regte sich bei mir Ambivalenz.

Diese beiden biographischen Anstöße verdichteten sich zu einer theologischen Frage, als ich mich 1988 intensiv mit dem Thema der Inkulturation des Evangeliums zu beschäftigen begann. Ich war ja umgeben von Formen der Inkulturation, die in der Kirche inzwischen problemlos waren: Ein schwarzer Christus am Kreuz in afrikanisch-amerikanischen Gemeinden und ein Campesino am Kreuz in lateinamerikanischen Basisgemeinden sind kein Problem (mehr). Ebensowenig waren ein asiatischer Jesus und asiatische Apostel, versammelt zum Letzten Abendmahl, in meinem Erstkommunionunterricht im Jahr 1965 ein Problem; das Bild mit diesem asiatischen Abendmahl habe ich heute noch. Und die Krippenfiguren, die meine Familie hier in den USA benutzt, stammen von Indianern; Maria und Josef stehen vor einem Tepi, und unter den Figuren finden sich ein Wolf und ein Bison.

Genau an solchen Punkten bzw. Erfahrungen wurde aber nun diejenige theologische Frage, die sich hinter den Bildern vom „Christusmädchen" in der Krippe und der Frau am Kreuz verbirgt, akut: Wenn die Inkulturation in Sachen „Klasse" (der arme Campesino) und „Rasse" (Jesus als Schwarzafrikaner, bzw. die Apostel als Asiaten oder die Heilige Familie als indianisch) kein Problem ist, warum – so meine Frage – ist die Inkulturation in Sachen „Geschlecht" so problematisch, bzw. inzwischen müßte ich schon konkreter sagen: praktisch häresieverdächtig? Ich stellte mir diese Frage zuallererst selber und schloß bzw. schließe mich deshalb durchaus ein unter denjenigen, denen „ein Christusmädchen in der

Krippe oder eine Frau am Kreuz unverständlich oder unakzeptabel scheinen", wie ich es noch 1993 in dem von Rom beanstandeten Artikel formulierte.

Theologische Richtigstellungen

Diese Frage ist bis jetzt nicht aufgegriffen, geschweige denn beantwortet worden. Ich halte sie weiterhin für wichtig und relevant. Da sie aber inzwischen fundamental falsch interpretiert worden ist bzw. einzelne Schlagworte so aus dem Zusammenhang gerissen worden sind, daß sie nur noch als Vergewaltigung des ursprünglichen Sinns bezeichnet werden können, möchte ich hier folgende Punkte festhalten:

1. Sowenig mit einer schwarzen Christusfigur und einer asiatischen Heiligen Familie die Historizität des Heilsereignisses hinterfragt werden soll, sowenig will ich mit meiner Anfrage zu einer möglichen Inkulturation in die Kategorie „Geschlecht" diese Historizität in Frage stellen. Mit anderen Worten: Wenn Formen der Inkulturation auf der Ebene der Rasse und Klasse nicht unterstellt wird, daß durch sie die Historizität des Heilsgeschehens geleugnet wird, warum dann eine solche Leugnung automatisch annehmen, sobald es um die Kategorie Geschlecht geht?

2. Sowenig mit einer schwarzen Christusfigur und einer asiatischen Heiligen Familie zum Beispiel das Judesein Jesu geleugnet werden soll, sowenig will ich mit meiner Anfrage über eine mögliche Inkulturation in die Kategorie Geschlecht das Mannsein Jesu hinterfragen. Der Vorwurf einer Geschlechtsumwandlung Jesu ist absurd. Um es noch einmal ganz deutlich zu sagen: Ich habe keinerlei Schwierigkeiten damit, daß der menschgewordene Gott in der geschlechtlichen Bestimmung „Mann" von einer Frau geboren wurde und lebte. Mir geht es, um wiederum auf eines meiner Bilder zu rekurrieren, nicht um die Krippe in *Bethlehem* und das Kreuz auf *Golgotha* – wer das meint, hat mein Anliegen einfach nicht verstanden –, sondern es geht mir um die Krippen und Kreuze in Köln und in Kyoto, in Mexico City und in Harlem, in Frauenkommunitäten und Basisgemeinden, in Gefängnissen und in unseren Familien.

3. Ich habe nie gefordert und habe auch keinerlei Interesse daran, weibliche Krippen- und Kreuzfiguren zu propagieren. Mir ging es, anhand dieser Bildbeispiele, allein um einen Prozeß der Bewußtmachung. Ich wollte wissen, warum „Frauenfragen" solche emotionale Ablehnung erfahren, auch wenn wir meinen, „keine Probleme mit Frauen zu haben". Mir ging es also darum zu zeigen, daß wir blind sind gegenüber androzentrischen Elementen der christlichen Tradition, die uns meist auch gar nicht bewußt sind. Ich hätte andere – und vielleicht bessere – Beispiele wählen können, um dies deutlich zu machen. Als ich aber Ende der 80er Jahre zuerst an diesem Thema arbeitete, waren es eben diese konkreten

Bilder von einem „Christusmädchen" in der Krippe und einer Frau am Kreuz, die ich vor mir hatte und die mich selbst beschäftigten.

4. Mein Grundanliegen läßt sich am besten im Kontext des Versuchs verstehen, die Frauenbewegung als neuentstehende Kultur zu interpretieren. Dies war meine konkrete Aufgabe, als ich 1988 anfing, an dem Thema „Inkulturation" zu arbeiten: Ich war eingeladen worden, auf einem internationalen Kongreß über liturgische Inkulturation über die neue liturgische Bewegung der Frauen zu referieren. Inmitten von Kolleginnen und Kollegen, die über andere „kontextuelle" Liturgien reflektierten (Afrika, Asien, Gottesdienste mit Jugendlichen usw.), stellte sich mir die Frage, inwieweit eine Theologie der Inkulturation hilfreich sein kann für das Verständnis der liturgischen Bemühungen der Frauenbewegung. Ziel meiner Überlegungen war es, die theologische Arbeit und kirchliche Offenheit gegenüber der Inkulturation auch auf Frauenfragen anzuwenden. Mir erschien dies als vielversprechender Weg, der Frauenbewegung mit kirchlicher und theologischer Offenheit zu begegnen, anstatt sie von vornherein als Angriff auf die Grundlagen unseres Glaubens verteufeln zu müssen.

Eines kann ich zusammenfassend ganz klar feststellen: Alle Interpretationen meiner Anfrage, die sich auf die *Historizität* der Heilsereignisse konzentrieren bzw. diese angetastet sehen, gehen an meinem doch klar formulierten Anliegen vorbei: Es geht nicht um die Historizität der Heilsereignisse (die ich in keiner Weise leugne), sondern um die Frage der Inkulturation des Evangeliums. Mit anderen Worten: Es geht nicht um die Geschichtlichkeit der Mensch- (und Mann-)werdung Gottes vor 2000 Jahren, sondern um die Inkulturation des Evangeliums von dieser Menschwerdung Gottes in den heutigen Kulturen.

Kunst, Kirche und Inkulturation

Um im bildlichen Vergleich zu bleiben: Es geht nicht um ein Porträt, sondern um ein Symbol. Daß dieses Symbol vorgeformt ist durch das ursprüngliche Geschehen und diesem korrespondieren muß, ist ein theologischer Basissatz, an dem ich ohne Abstriche festhalte. Was mich aber darüber hinaus interessiert, ist, wo die Grenzen der Korrespondenz liegen. Sie liegen offensichtlich nicht bei Kategorien wie „Rasse" und „Klasse", das ist geklärt. Liegen sie – nicht nur historisch, sondern auch symbolisch normativ – bei der Kategorie „Geschlecht"? Und wenn ja, warum? Sollte hier wirklich ein Verweis auf die Schöpfungsordnung bzw. die geschlechtliche Grundbestimmung der Menschen genügen? Wie hilft sie uns bei Fragen der Inkulturation weiter?

Zur gottgewollten Bestimmung des menschgewordenen Gottessohns gehört sicher auch das Judesein. Sollte es weniger normativ sein als die geschlechtliche Bestimmung Jesu? Und wenn nein, warum darf an dieser geschichtlichen Tat-

sache in Christusbildern gerüttelt werden? Wer gleich die Historizität der Heilsereignisse in verschiedenen Formen der Inkulturation geleugnet sieht, der bzw. die müßte auch den schwarzen Christus am Kreuz und die indianische Heilige Familie ablehnen – sie verdunkeln immerhin das historische Judesein Jesu beträchtlich, das nach langer theologischer Vernachlässigung doch jetzt endlich als normativ zur Inkarnation gehörend gesehen wird.

Oder er bzw. sie muß mir theologisch Rechenschaft geben können, warum die Kategorie „Geschlecht" eine total andere sein soll als Kategorien wie „Rasse" und „Klasse". Schon Paulus nennt diese drei in Gal 3, 28 in einem Atemzug. Und in dem sprachlichen Kontext, in dem ich seit zehn Jahren lebe, werden diese Kategorien (Englisch: „race", „class", „gender") auch zusammengesehen. Darüber hinaus verweist die neuere Geschlechterforschung auf den vielfach erst sozial konstituierten Charakter der Kategorie „Geschlecht". In Zukunft wird diese Kategorie vielleicht als „objektive" Kategorie auch im theologischen Diskurs an Bedeutung verlieren.

Daß Jesus ein Mann war, wäre auch bei solchen zukünftigen Entwicklungen nicht in Frage gestellt. Was aber vielleicht in Zukunft auch von der Kirche stärker betont werden wird, ist, daß die Tatsache, daß Gott *Mensch* wurde, theologisch Vorrang hat vor der Aussage, daß Gott *Mann* wurde[4] (zu trennen braucht man die beiden Aussagen deshalb noch lange nicht). Wir bekennen nicht umsonst seit Jahrhunderten die *Mensch*werdung Gottes im Glaubensbekenntnis mit den Worten: „et homo factus est". Daß Gott Mensch (homo) als Mann (vir) wurde, ist damit nicht bezweifelt[5].

Vielleicht lohnt es sich, die Frage auch noch einmal von einer anderen Seite anzugehen, nämlich derjenigen der Kunst. Die ersten Skulpturen von Frauen am Kreuz kamen sicher nicht aus Zufall aus diesem Bereich. Überblicken wir die verschiedenen Christusdarstellungen durch die Geschichte der Kirche, so ist schnell klar, daß es den allermeisten nicht um ein „Porträt" ging, sondern um eine Glaubensaussage. Von Anfang an finden sich deshalb, besonders bei den Kreuzesdarstellungen, neben dem Verweis auf eine historische Tatsache (Jesu Kreuzigung), oft komplexe theologische Aussagen zusammengefaßt[6].

So geht es schon in den frühesten Kreuzesdarstellungen nicht primär um Realistik, sondern vor allem um die Darstellung des siegreichen, auferstandenen und verherrlichten Christus. In den späteren irischen Kreuzesdarstellungen steht Jesus manchmal in priesterlicher Gewandung und herrscherlicher Geste am Kreuz – eindeutig keine *historischen* Repräsentationen. Mit dem beginnenden Mittelalter tritt dann das Leiden Jesu immer stärker in den Vordergrund, einmal durch Frömmigkeitsübungen wie Passionsbetrachtungen, aber auch durch die Entwicklungen in der Eucharistielehre (aus Jesu Seitenwunde fließt nun zum Beispiel das Blut direkt in einen Meßkelch). Hier beeinflussen ganz klar theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungen die Kreuzesdarstellungen. Auch dra-

matische Überbetonungen und Verzerrungen der Leiden Christi hatten in der mittelalterlichen Frömmigkeit und ihren Bildern durchaus ihren Ort – daß damit historische Tatsachen angezweifelt wurden, kam niemand in den Sinn.

Es heißt deshalb eine Kreuzesdarstellung und ihre theologische Aussage vollkommen mißverstehen, wenn man sie nur auf die historische Abbildung festlegt. Natürlich wußte Matthias Grünewald, daß Johannes der Täufer bei der Kreuzigung Jesu selber schon tot war; der Isenheimer Altar ist an diesem Punkt sicher kein historisches „Porträt". Auch wußten die mittelalterlichen Christen, daß kein Meßkelch zu Füßen von Jesu Kreuz stand. In beiden Fällen geht es um theologische Aussagen, die als solche „gelesen" werden wollen.

Wenn deshalb in der Moderne die Kreuzesdarstellungen oft als Symbol für geschundenes Menschsein stehen und deshalb das Gesicht bzw. die Hautfarbe dieses geschundenen Menschseins annehmen, sollten diese Aussagen nicht vorschnell abgewertet werden. Ist es nicht letztlich evangeliumsgemäß, wenn geschundenes Menschsein durch das Symbol „Kreuzigung" repräsentiert wird? Als Aussage über Christi Solidarität mit den geschundenen Menschen korrespondiert diese Repräsentation einer Grundaussage des Evangeliums (Mt 25, 31–46).

Kurz: Die ikonographische Darstellung des Kreuzesgeschehens vermittelt in den allerwenigsten Fällen nur historische Inhalte, immer scheinen auch theologische bzw. anthropologische Überzeugungen mit auf. Sollten auf diesem Hintergrund Bilder von einer Frau am Kreuz nicht anders eingeordnet werden können denn als Leugnung des Mannseins Jesu bzw. der Historizität des Heilsgeschehens?

Schrift, Tradition und die heutige Kirche

Hierbei darf auch nicht vergessen werden, daß die Heilige Schrift und die christliche Tradition uns viele unterschiedliche Gottesbilder an die Hand geben, unter ihnen eben auch weibliche. Jesus selbst hat seine mütterliche Fürsorge in ein weibliches Bild gefaßt (Mt 23, 37) – daß er damit sein Mannsein in Frage stellte, ist zu bezweifeln. Auch die frühen christlichen Gemeinden hatten ja anscheinend wenig Probleme, ihre Reflexionen über Jesus von Nazareth in eine Sophia-Christologie zu betten, das heißt, Jesu Leben zu deuten anhand der Bilder einer weiblichen Gegenwart Gottes, wie wir sie im Alten Testament finden[7].

Eine gewisse Unbekümmertheit in Fragen christologischer Geschlechterrepräsentation, eine Unbekümmertheit eben, die auch weibliche Bilder für die Gegenwart Gottes finden kann und umgekehrt weibliche Lebenswirklichkeit christologisch zu deuten versteht, zeigt sich in der christlichen Tradition als ganzer. Ich nenne hier exemplarisch nur einige dieser oft vergessenen Traditionselemente.

Im Jahr 177 n. Chr. zum Beispiel sahen die verfolgten Christen und Christin-

nen von Lugdunum in Gallien (Lyon) eine gekreuzigte Christin als Hinweis auf ihren gekreuzigten Erlöser. Daß es sich um eine Frau am Kreuz handelte, machte das Christusbild nur noch intensiver, weil für die Zeugen und Zeuginnen gerade das Martyrium des „schwächeren" Geschlechts besondere Zeugniskraft hatte. So berichten sie von ihrer Schwester:

„Blandina aber wurde an einem Holzpfahl aufgehängt und sollte den wilden Bestien, die man auf sie losließ, zur Beute dienen. Als die anderen Mitstreiter sie so sahen, *wie sie in Kreuzesform dahing* und mit wohltönender Stimme betete, flößte ihnen das heilige Begeisterung ein. Denn während sie den Kampf zu erdulden hatten, *ging der Blick ihrer leiblichen Augen zwar auf die Schwester, aber durch sie hindurch schauten sie ihn, der für sie gekreuzigt ward.*"[8]

Die (wirkliche) Frau am Kreuz wird für die anderen Märtyrer und Märtyrerinnen transparent für den gekreuzigten Herrn, das heißt, in der gekreuzigten Frau Blandina scheint die Christuswirklichkeit auf.

In die umgekehrte Richtung, nämlich die Repräsentation christologischer Wahrheiten mittels weiblicher Bilder, führt uns das altkirchliche Bild von der Eucharistie als Gottes Milch und Christus als den Brüsten des – hier mütterlich gedachten – Vaters. An diesem Punkt leistete die Feier der Eucharistie selbst weiblich-mütterlichen Gottesbildern Vorschub bzw. wurde von weiblichen Gottesbildern beeinflußt. So wurde in einigen Kirchen bei der Taufeucharistie in der Oster- und Pfingstnacht ein Milch-Honig-Kelch benediziert und den Täuflingen neben Brot und Wein gereicht. Der Patrologe Johannes Betz, der diesen Sachverhalte näher untersuchte, stellt fest: „Die Metapher [von der Eucharistie als Gottes Milch und Christus als den Brüsten des Vaters] empfahl sich einem Denken, in dessen Gottesvorstellung auch die Mütterlichkeit einen Platz hatte."[9]

Solche weiblichen Motive lassen sich nicht nur in der patristischen, sondern auch in der mittelalterlichen Christusfrömmigkeit nachweisen. Am bekanntesten sind dabei sicher die „Jesus-unsere-Mutter"-Bilder in den Schriften von Anselm von Canterbury und von Juliana von Norwich. Aber diese femininen Christusbilder sind viel weiter verbreitet, als nur diese zwei Namen vermuten lassen. Weibliche Christusbilder finden sich frömmigkeitsgeschichtlich besonders an drei Stellen: 1. Der Opfertod Christi am Kreuz wird als Geburt geschildert, das heißt, Christus wird als Frau in Geburtswehen gesehen, so zum Beispiel bei der Kartäusermystikerin Marguerite d'Oingt († 1310). 2. Die Liebe Christi wird als Mutterliebe geschildert, so zum Beispiel bei Juliana von Norwich. 3. Christi Selbsthingabe in der eucharistischen Nahrung wird als Stillvorgang gedeutet, das heißt, Christus wird als Mutter gesehen, die ihre Kinder an ihrer Brust nährt[10].

Auch das Bild einer Frau am Kreuz läßt sich nachweisen: Ein Dominikaner und Freund der Nonne Lukardis von Oberweimar (um 1274–1309) hatte eine Vision einer Kreuzigung, in der er Lukardis am Kreuz hängen sieht. Eine Stimme, die er als Stimme Gottes identifiziert, deutet die Frau am Kreuz als Lukardis, die mit Christus identifiziert wird, weil sie so viel leiden mußte[11]. Lukar-

dis war übrigens eine der Frauen, die stigmatisiert waren – und somit Zeichen der Kreuzigung leibhaftig trugen (das Phänomen ist bekanntlich unter Männern sehr selten).

In eine ähnliche Richtung weisen Bilder der Jungfrau Maria, aber auch einzelner heiliger Frauen, die diese in liturgischer Gewandung zeigen: Auch hier sind typische Geschlechterrollen umgekehrt, und zwar so, daß Frauen – zumindest im Bild – Männern vorbehaltene Funktionen übernehmen. Dies ist zum Beispiel der Fall in den Mirakeln der hl. Juliane von Cornillon, die als Ministrantin erscheint, in einer Vision der sel. Benevenuta, die Maria als Zelebrantin sieht, in einer Vision von Mechthild von Magdeburg, die Maria als Lenkerin des Meßablaufs erlebt, und in einer ekstatischen Schau der sel. Ida von Leuwen, die sich selbst in Paramente gekleidet sieht und so die Eucharistie empfängt[12]. Diese Bilder von Frauen in liturgischer Gewandung haben natürlich nichts mit der modernen Forderung nach Frauenordination zu tun. Maria vor allem wird in dem Sinn als Priesterin gesehen, als sie der Menschheit als erste Jesu Leib und Blut schenkte.

Noch viele andere Beispiele könnten genannt werden. Sie alle machen aber doch eines deutlich, was Spezialistinnen für mittelalterliche Kirchengeschichte inzwischen vielfach betonen: Geschlechterbilder und -rollen sind im Mittelalter noch fließend, jedenfalls viel fließender als nach der Aufklärung. So werden Geschlechterbilder nicht immer „wörtlich" benutzt, sondern oft symbolisch, das heißt, mittelalterliche Bilder bedienten sich zwar weiblicher Repräsentationen, aber dies war nicht unbedingt der springende Punkt der Bilder. Auf dieser symbolischen Ebene ist dann das, wir wir heute als Geschlechterbild dechiffrieren, gar nicht primär geschlechtlich gemeint. Die Frau am Kreuz war nicht bedeutsam, weil hier ein Mensch mit XY-Chromosomen am Kreuz hängt, sondern weil damit einem bestimmten Menschen, in diesem Fall eben einer Frau, eine großartige Christusähnlichkeit und Christusförmigkeit zugesprochen wird. So können im Gegenzug auch Theologen und geistliche Schriftsteller des Mittelalters sich durchaus anhand weiblicher Bilder beschreiben, während an heiligen Frauen ihre Männlichkeit gerühmt wird. Ebenso können Christusfrömmigkeit und christologische Reflexionen sich weiblicher Bilder bedienen, während die Marienfrömmigkeit sich männlicher Bilder bedienen kann.

Beenden wir hier diesen theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Exkurs. Ich hoffe, er hat erste Einblicke vermittelt in eine Tradition, die (auch an Geschlechterrepräsentationen) reicher ist, als die meisten ahnen. Warum diesen Reichtum unserer Tradition nicht er- bzw. anerkennen? Warum enger sein wollen als das Mittelalter? Eines ist ja ganz offensichtlich: Nirgendwo ist in dieser Tradition erkennbar, daß man mit solchen „Umkehrungen" der Geschlechterrepräsentationen die Historizität des Heilsgeschehens in Frage stellte.

Nach diesem kurzen Blick auf Schrift und Tradition der Kirche stellt sich eigentlich die Frage, warum ein Grübeln über eine Frau am Kreuz auf solch massi-

ves Unverständnis stößt. Es ging ja in meiner speziellen Anfrage – wie schon erwähnt – nicht um die Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist (an der ich ohne Abstriche festhalte), sondern es ging um die Frage der Inkulturation des Evangeliums. Ich stellte diese Frage zunächst, um mir über meine eigenen ambivalenten Reaktionen auf eine weibliche Krippenfigur und eine Frau am Kreuz klar zu werden bzw. die Reaktionen anderer zu verstehen. Auch heute noch möchte ich die Frage gern fundiert beantwortet sehen, warum Christus das Gesicht eines Campesino, die Augen eines Asiaten, die Hautfarbe von Afrikanern und Afrikanerinnen, aber nicht die Körpermerkmale einer Frau tragen kann. Anders ausgedrückt: Ist es wirklich illegitim, die theologische Überzeugung, daß Jesus nicht nur die Partikularität menschlicher Existenz überhaupt, sondern auch die besondere Partikularität zum Beispiel afrikanischer oder asiatischer oder eben auch weiblicher Existenz erlöst hat, im Bild einer gekreuzigten Frau anzudeuten?

Noch ein weiteres gilt es zu bedenken: Die meisten Christen der Basis scheinen wenig Probleme zu haben damit, daß in einem Weihnachtsspiel ein Mädchen in der Krippe liegt. Sie verstehen instinktiv und wissen ganz genau, daß hier nicht die Historizität des Heilsereignisses angetastet wird. Auch hatte ich als Achtjährige keinerlei Schwierigkeiten, mein asiatisches Apostelbild nicht als historisches Porträt der Zwölf zu sehen. Ebensowenig glaubt unser zehnjähriger Sohn, daß vor 2000 Jahren ein Wolf und ein Bison um die Krippe standen. Ich meine, daß in einem solchen Kontext auch die Frage nach einer Frau am Kreuz bzw. die dahinter stehenden theologischen Entscheidungen offen diskutiert werden können.

„Die" Kirche und „die" Zukunft sind weiblich

Ich hoffe, daß die Erklärung meiner Position deutlich gemacht hat, daß ich nicht primär auf eine Zukunft hoffe, in der auch ein „Christusmädchen" in der Krippe liegen und eine Frau am Kreuz hängen kann. Vielmehr hoffe ich auf eine Kirche, in der die mit diesen Bildern zusammenhängenden Fragen offen und ohne Angst diskutiert werden können. Letztlich aber zielt meine Hoffnung auf etwas viel Größeres und Wichtigeres, nämlich auf Gottes Zukunft, die kein geschundenes Menschsein mehr erzeugen und zulassen wird. Es tragen heute genug Frauen die Last von Kreuzen verschiedenster Art, und viele von diesen Frauen sind in der einen oder anderen Form gekreuzigte Menschen. Um sie, und um Gottes ganze geschundene Schöpfung muß die Kirche ringen. Letztlich geht es mir deshalb nicht darum – um im Bild zu bleiben –, eine Frau ans Kreuz zu hängen, sondern darum, Christus als jemand lesbar und erfahrbar zu machen, der gerade auch die weibliche Hälfte der Menschheit[13] von all den vielen Kreuzen, an denen sie hängt, befreit.

Aber bevor diese Befreiung und Zukunft Gottes uns alle umfangen, täten wir gut daran, von den frühen Christen und Christinnen in Lugdunum zu lernen: „Während sie den Kampf zu erdulden hatten, ging der Blick ihrer leiblichen Augen zwar auf die Schwester, aber durch sie hindurch schauten sie ihn, der für sie gekreuzigt ward." [14]

ANMERKUNGEN

* Der katholischen Theologin und Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger wurde 1992 das Nihil obstat für ihre Berufung auf einen Lehrstuhl in Fribourg in der Schweiz verweigert. Sie erkämpfte sich im Sommer 1993 das rechtliche Gehör beim Großkanzler. Dieser erklärte gegenüber Rom sämtliche Bedenken aus dem Weg geräumt und bat erneut um das Nihil obstat für sie. Dies wurde statt dessen dem zweitplazierten Mann erteilt. Ohne daß auf den Brief des Großkanzlers eingegangen worden war, wurde Teresa Berger im Frühjahr 1994 auch das Nihil obstat für ihre Berufung auf den liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl in Bochum verweigert. Genauere Gründe für diese Verweigerung – außer einem Hinweis auf einen neueren Artikel Bergers (siehe Anm. 1) und die dort gebrauchte Rede vom „Christusmädchen" in der Krippe – wurden nicht genannt.

[1] Teresa Berger, Liturgie u. Frauenfrage. Zum Ringen um eine (auch) „Frauen-gerechte" Feier d. Liturgie, in: US 48 (1993) 212.

[2] Vgl. z. B. Bobbie Crawford, A Female Crucifix?, in: Daughters of Sarah 14, 6 (1988) 24–27.

[3] Das Themenh. d. Journal of Women and Religion 4 (1985) Nr. 2 ist dieser Skulptur gewidmet; vgl. Silvia Strahm Bernet, Jesa Christa, in: Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feminist.-theol. Sicht, hg. v. Doris Strahm, Regula Strobel (Fribourg 1991) 172–181.

[4] Ich erinnere in diesem Zshg. an eine Bemerkung K. Rahners: Es „stellt sich uns doch, wenn wir ehrlich sind, zunächst einmal eine nicht ganz selbstverständlich zu beantwortende Frage, warum wir den einen Mittler gerade in einem Mann zu erkennen haben und nicht ebenso selbstverständlich in einer Frau. Wir werden dann gewiß sagen, daß die Männlichkeit des einen Mittlers für seine universale Heilsbedeutung für uns alle letztlich unerheblich sei und eben zu den kontingenten Einzelbestimmtheiten gehöre, die das ewige Wort Gottes so oder so annehmen muß, wenn es in einer zahlenmäßig einen Menschennatur unsere Geschichte ergreifen will" (Rahner S XVI, 330 f.).

[5] Der Satz „Gott ist in Christus Mensch, nicht Mann geworden" (vgl. Dt. Pfarrerbl. 93, 1994, 350) basiert auf falschen Alternativen.

[6] Vgl. hierzu u. zum folgenden: F. Mennekes, J. Röhrig, Das Kreuz in Gesch. u. Ggw., in: dies., Crucifixus. Das Kreuz in d. Kunst uns. Zeit (Freiburg 1994).

[7] Vgl. hierzu ausführlicher d. Beitr. d. kath. Dogmatikprof. Elizabeth A. Jonson, Wisdom was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us, in: Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology, hg. v. Maryanne Stevens (New York 1993) 95–117; Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology (New York 1994).

[8] Die Martyrerakten d. 2. Jh., hg. v. H. Rahner (Freiburg ^{2}1954) 68 (Hervorhebung v. mir).

[9] Vgl. J. Betz, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchr. Sicht, in: ZKTh 106 (1984) 1–26, 167–185, 184.

[10] Hierzu ausführl.: Caroline Walter Bynum, „... And Woman His Humanity": Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: dies., Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion (New York 1992) 158.

[11] Hierzu ausführl. dies., The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages, ebd. 181.

[12] Vgl. P. Dinzelbacher, Rollenverweigerung, rel. Aufbruch u. myst. Erleben ma. Frauen, in: Rel. Frauenbewegung u. myst. Frömmigkeit im MA, hg. v. dems., D. R. Bauer (Köln 1988) 43 f.

[13] Ein wichtiges Korrektiv zu dem in feminist. Kreisen (ich schließe mich hier ein) beliebten Gedanken, daß Frauen mehr als die Hälfte der Menschheit ausmachen, bietet nun die engl. Theol. Janet Martin Soskice. Sie verweist darauf, daß diese Rechnung wohl für die „erste Welt" stimmt, in der Zwei-Drittel-Welt Frauen aber – entgegen der „normalen" Entwicklung – viel weniger als die Hälfte der Menschheit ausmachen. Ihre Lebenschancen sind durch verschiedenste Formen doppelter Marginalisierung drastisch reduziert. So „fehlen" in der Zwei-Drittel-Welt ca. 100 Mill. Frauen. Vgl. M. Soskices Antwort auf Elisabeth Moltmann-Wendel, in: Christ and Context. The Confrontation between Christ and Culture, hg. v. Hilary D. Regan, Alan J. Torrance (Edinburgh 1993) 117 f.

[14] Martyrerakten d. 2. Jh. 68.

Josef Römelt

Auf dem Weg zu einem neuen Arztbild?

Knappheit ökonomischer Mittel und verantwortbare Verteilung der Ressourcen

Jürgen Habermas hat in seinem berühmten Bild für die Gefahren der modernen differenzierten Gesellschaft von der Kolonisierung der Lebenswelten gesprochen. Gemeint ist damit das Problem, daß in der demokratischen Kultur und technologischen Zivilisation Werte des strategischen und instrumentellen Handelns, wie wir sie aus den Prozessen der Wirtschaft und der Technik kennen, die Rationalitäten anderer Lebensstrukturen vereinnahmen: die ästhetische Rationalität der Kunst, die normative Rationalität der Sitte und Ethik usw. „Die moderne Differenzierung ... hat nicht nur einen Zuwachs an Rationalität ermöglicht und zur Auflösung des mythischen Weltbildes sowie zum Vorrang des Rechten geführt; diese Differenzierung hat vielmehr auch negative Konsequenzen gehabt. Diese bestehen in mehr als nur der Reduzierung von Rationalität auf Zweckrationalität." Es gibt einen „Prozeß der Deformation der normativen und symbolischen Strukturen der Lebenswelt. Die Institutionalisierung von Geld und Macht als Medien des sozialen Austausches innerhalb des Systems durchdringt die Lebenswelt kommunikativen Handelns", schreibt F. Schüssler Fiorenza in Auseinandersetzung mit der Diskursethik[1].

Dabei ist für Habermas der „Prozeß der Technisierung bzw. Kolonisierung der Lebenswelt ... nicht etwa aus prinzipiellen normativen Gründen" krisenhaft, „sondern lediglich deshalb, weil sich die symbolische Reproduktion der Lebenswelt nicht ohne weiteres über systemische Mechanismen vollziehen kann ... Die unter Druck geratene Lebenswelt vermag nicht mehr, kulturelle Sinngebung, soziale Integration und personale Sozialisation zu gewährleisten; Sinnverlust, Anomie und individualpsychologische Pathologien sind somit zu erwarten."[2] Dort, wo das Technische, das Geld und ihre Rationalität den Umgang der Menschen beherrscht, führt das zum Zusammenbruch der individuellen und sozialen Gesundheit des Menschen.

Man kann sich tatsächlich fragen, ob mit der Gesundheitsreform in der Bundesrepublik Deutschland tatsächlich ein neuer Schub der Kolonisierung des Lebens durch instrumentelle Rationalität stattgefunden hat. Das scheint sich unter anderem daran zu zeigen, daß der Arzt, der in diesem System seine Rolle zu spielen hat, sich auf einmal mit ganz neuen Anforderungen konfrontiert sieht, die seinem bisherigen Ethos und Tun sehr fremd sind. Sicherlich: Seit die Medizin

sich immer intensiver auf technische Hilfen gestützt hat, seit die vielfältigen medikamentösen, instrumentellen und verwaltungstechnischen Hilfen das Krankenhaus erobert haben, gibt es die Sorge um die rechte Balance zwischen ökonomischem und therapeutischem Aspekt des Gesundheitswesens. Aber vor allem im Bereich der Pflege hat sich mit der zunehmenden Ausgestaltung der Arbeitsverträge, der Regelung der Arbeitszeit und der Professionalisierung des Pflegeberufs schon seit langem ein großer Engpaß in der Frage der Finanzierbarkeit aufgetan.

Dieser Engpaß scheint jetzt auch die medizinische Betreuung selbst erreicht zu haben. Die immer größeren Möglichkeiten künstlicher Hilfen für die menschliche Gesundheit, die enormen Erfindungen im Bereich der Medizintechnik haben das zum Standard gemacht, was früheren Generationen als Spitze einer ärztlichen Betreuung galt. Spektakuläre chirurgische Erfolge von gestern gehören heute zur alltäglichen Pflichtübung und zur Normalversorgung. Die immer differenziertere diagnostische Technik, molekularbiologische, radiologische und analytische Einsicht des Menschen in die Prozesse seines Körpers eröffnen in immer weiterem Umfang Hilfestellungen, die mit wachsendem technischem Aufwand verbunden sind.

Therapie, Technik und Finanzierbarkeit – ein neues Konfliktfeld

Die neue Qualität des Zueinanders zwischen therapeutischem, technischem und ökonomischem Aspekt des ärztlichen Handelns zeigt sich darin, daß der Arzt als zentrale Verteilungsstelle der medizintechnischen Güter immer mehr die Frage der Finanzierbarkeit im Auge behalten muß. Auch früher gab es Grenzen, bei denen eine vielleicht sinnvolle Therapie an den Möglichkeiten der Finanzen gescheitert ist. Und jeder kluge Arzt mußte abwägen, in welchem Stadium gerade finaler Erkrankungen welche Behandlungsweise noch verantwortbar war. Wer größere finanzielle Mittel zur Verfügung hatte, konnte sich vor allem im Bereich der Rehabilitation manches leisten, was anderen vorenthalten blieb. Heute beginnt die Frage nach dem Geld aber schon in sehr alltäglichen medizinischen Versorgungsprozessen, ja sie begleitet nun den Arzt in allen seinen Handlungsformen. Ein guter Arzt war, wer die neuesten Möglichkeiten therapeutischer Fürsorge für seine Patienten kannte, wer in Weiterbildung und Information diese Möglichkeiten mitverfolgte und sie in größtmöglichem Ausmaß seinen Klienten zur Verfügung stellte. Heute ist ein guter Arzt, wer das Augenmaß besitzt, welcher Patient mit welcher Therapie zu versorgen ist, wer die Paradoxien vermeidet, in die technische Versorgung des Menschen führen kann (technisch induzierte Schwebezustände zwischen Leben und Tod), wer Menschen zu maßvollem Medikamentengebrauch anhält und Behandlungskosten überschaubar macht.

Das Problem ist, daß in einem solchen Wechsel der Handlungsrücksichten, Ziele und Verhaltensweisen die tiefste Motivation ärztlicher Kultur bedroht erscheint. Kolonisierung der Lebenswelt meint hier: Ärztliches Handeln wird zu einer „Kolonie" ökonomischer Aktion, wird von den wirtschaftlichen Rücksichten vereinnahmt und verliert seine eigene spontane Identität. Der Hippokratische Eid verlangt vom Arzt, daß sein ganzen Denken und Tun darauf ausgerichtet sein soll, Leben zu erhalten und zu fördern. Diese Pflicht wird unbegrenzt als nimmermüder Kampf gegen die destruktiven Mechanismen der natürlich-physiologischen Bedrohungen des Menschen gefordert. Kann der Arzt heute noch spontan dieser Forderung folgen? Das Paradox der gegenwärtigen Situation scheint zu sein: Gerade je mehr Möglichkeiten der Förderung des Lebens der Mensch hat, um so mehr wird er auch verantwortlich für bewußt und frei gesetzte Grenzen dieser Förderung. Die finanziellen Ressourcen setzen dabei ein von außen vorgegebenes Maß. Die Frage der Partizipation, die Frage also der Verteilung dieser Ressourcen muß vom Menschen frei beantwortet werden, und der Arzt steht mit seiner beruflichen Kompetenz in der Mitte dieser Entscheidung. Das schließt ein, daß auf Grund solcher Entscheidung Menschen mit geringerer medizinischer Versorgung auskommen müssen als theoretisch und technisch möglich, daß Leben dadurch gehemmt oder zumindest nicht so gefördert werden kann, wie es das spontane ärztliche Ethos verlangt.

Es ist nicht leicht, mit einer solchen Erfahrung im alltäglichen Kampf mit Krankheit und Sterben umzugehen. Eine Antwort auf die Frage, wie eine solche Situation überhaupt ethisch verantwortbar durchzuhalten ist, läßt sich letztlich nur auf dem Boden einer grundsätzlichen Analyse der modernen kulturellen Probleme finden. Das neue Arztbild, das Bild – um es einmal biblisch zu sagen – vom klugen Verwalter (Lk 16, 1–8), der sich genau überlegt, an wen er seine Güter verteilt und mit welchem Nutzen das verbunden ist, ist Ausdruck einer allgemeinen Erfahrung kultureller Grenzen. Nicht daß hier eine Art Kulturpessimismus ausgedrückt sein soll, sondern damit soll lediglich beschrieben sein, was den Alltag heute prägt: Die technische Macht und die Möglichkeiten einer emanzipierten Kultur des Menschen erzeugen neue Konflikte, neue Erfahrung von Ohnmacht. Das zeigt sich auf der Ebene der ökologischen Belastung der Natur, auf der Ebene der internationalen sozialen Solidarität und der globalen politischen Verantwortung.

Diese Erfahrung gilt es sinnvoll und ethisch-realistisch zu bestehen. Das Verständnis von Krankheit und Gesundheit, von Therapie und Heilung, von ärztlichem Handeln und Mittun der Patienten ist in diesen Erfahrungen ein zentrales Element. An der Kultur der Medizin, die neben der Transport- und Kommunikationstechnik zum größten Symbol des Fortschritts geworden ist, zeigt sich paradigmenhaft die ethische Aufgabe einer Gesellschaft, die mit den Grenzen ihrer Macht nicht deprimiert, sondern personal und menschlich umgehen muß.

Unzureichende Lösungen des Konflikts

Solch personaler Umgang mit den Grenzen technologischer Zivilisation kann mißlingen. Es ist nicht selbstverständlich, daß wirklich eine menschliche Lösung gefunden wird, um gerade im medizinischen Bereich mit den Konflikten gegenwärtiger Kultur zurechtzukommen.

1. *Mechanische ökonomische Rationalisierung.* Es genügt nicht, die modernen Grenzerfahrungen im medizinischen Bereich durch eine rein ökonomische Rationalisierung lösen zu wollen. So sehr eine saubere fachliche und qualifizierte Analyse der Kosten und Nutzungserfolge heute mögliche Ressourcenverschwendung, Organisationsfehler und strukturelle sowie gedankenlose Hypertrophien im Bereich der Medizintechnik und der Medikamentierung aufdecken müssen, so sehr jeder Arzt es auch lernen muß, in nüchternen ökonomischen Kalkülen seine Praxis einmal untersuchen und kontrollieren zu lassen, selbst sachgemäßer zu handeln, so wenig reicht allein diese Sachlichkeit aus, um dem Problem moderner zivilisatorischer Konflikte gerecht zu werden.

Sachlich-ökonomisches Kalkül gelingt erst, wenn es ein Baustein innerhalb einer größeren menschlichen Kultur der Verarbeitung von Grenzen ist. Und wer alles nur auf ökonomische Rationalität reduziert, kann vielleicht bis zu einem gewissen Zeitpunkt vermeidbare Defizite reduzieren, Kosten eindämmen und so die medizinische Versorgung auch in ihrer Qualität steigern. Er nimmt aber – verabsolutiert er seinen Gesichtspunkt schließlich zur alles entscheidenden Perspektive – der Medizin ihren innersten Impetus der fortschreitenden Innovation, mit immer neuer fachmedizinischer, aber auch pflegerischer Qualität menschliches Leid zu lindern. Und dieses Leid beschränkt sich nicht nur auf ökonomisch-objektivierbare physiologische Beschwerden, sondern umfaßt den gesamten Bereich psychischer, sozialer und körperlicher Bedürfnisse menschlicher Gesundheit.

Wird der ökonomische Aspekt zur vorrangigen Perspektive des Gesundheitssystems, ist es schwer zu verhindern, daß angesichts des unterschiedlichen Versorgungsaufwands und variierender finanzieller Belastungen sowie Risiken für die Bekämpfung der verschiedenen Krankheiten bei praktizierenden Ärzten und Krankenhausinstitutionen Vermeidungs- und Umgehungsstrategien die Oberhand gewinnen. Der Gedanke, wie komplizierte und schwierige finanzielle Belastungen vermieden werden können, wird zur Frage, wie man sich vor Patienten mit einer komplexen und kostenungünstigen Diagnose schützen kann, dominiert schließlich leicht die Aufnahme von hilfesuchenden Patienten[3]. Damit aber würde der eigentlich originäre medizinische Impuls, Krankheit zu bekämpfen, tief relativiert.

Um die Differenzierung der Lebenswelten in ärztliches Ethos des Heilens und ökonomische Rücksicht der Wirtschaftlichkeit aufrechtzuerhalten – und die Aufrechterhaltung dieser Differenz mit all ihren komplexen Spannungen ist Voraus-

setzung einer strukturell humanen Gesellschaft –, darf der Arzt nicht zum Ökonomen werden, wie auch der Ökonom nicht Arzt sein kann. Was schon innerhalb der medizinischen Kultur selbst radikal deutlich wird – nämlich daß medizinische Forschung und ärztlich-pflegerische Versorgung des Menschen nur in enger Verbindung miteinander wirklich gelingen[4], gilt noch einmal mehr für die Zuordnung von ärztlicher Versorgungspflicht und ökonomischer Wirtschaftlichkeit. Nur wenn das Ethos des Heilungsauftrags in unverfälschter Ernsthaftigkeit und Impulsivität die Gestaltung der medizinischen Kultur einer Gesellschaft prägt, wird auch die wirtschaftliche Seite dieser Kultur realistisch und fruchtbringend für die Gesellschaft gestaltet werden können.

2. *Kategorisierung des medizinischen Engagements nach dem Gedanken von lebenswertem und lebensunwertem Leben.* An der Frage nach der ökonomischen Qualifikation von Krankheitsverläufen sowie nach der Notwendigkeit eines unabhängigen humanen Ethos, spontan krisenhafte Erfahrungen von Krankheit und Hilflosigkeit solidarisch zu tragen – ohne Blick auf finanzielle Vorteile oder dergleichen –, wird das damit angesprochene Problem paradigmatisch deutlich. Wie soll denn die ökonomische Qualität bestimmter Krankheits- und Behinderungsformen eingestuft werden, die gegenüber rascheren und vollständigeren Heilungsprognosen typische Langzeiterkrankungen mit geringer Verbesserungsquote darstellen? Wie kann Lebensqualität, Heilungschance, Kostenaufwand und medizintechnischer sowie medizinorganisatorischer Einsatz angesichts der enormen quantitativen und qualitativen Differenzen zwischen verschiedenen Krankheitsbildern sinnvoll miteinander abgewogen werden? Was stellt bei solchen Abwägungen den letzten ökonomischen Zielpunkt dar: Arbeitsfähigkeit, Schutz der Gesellschaft vor Pflegebelastungen, individuelle Lebensqualität, Schmerzfreiheit? Darf ein Krankenhaus auch angesichts eines enormen finanziellen Risikos eine in einem Populationsgebiet unterrepräsentierte Therapieform anbieten, um Randgruppen der staatlichen Gesundheitssorge einen Anlaufpunkt zu bieten? Wie kommt es, daß immer weniger Menschen sich dem Pflegeberuf widmen, weil die damit verbundenen menschlichen Belastungen, das Ansehenmüssen von Leid und Sterben, nicht mehr ertragen werden, und weil viele sich denken, daß sie das gleiche Geld, das sie in der Pflege verdienen, auch in seelisch weniger belastenden Berufssparten erarbeiten können?

Der Auftrag zum Heilen, zum bedingungslosen Kampf um die Gesundheit des einzelnen menschlichen Individuums bleibt bestehen. Das ist gegen eine neue Form des medizinischen „Rassismus" zu betonen – also gegen die Versuchung, in allgemeinen Einteilungen Kategorien von Erkrankungen und Krankheitsverläufen zu schaffen, die als weniger versorgungsbedürftig und engagementwürdig eingestuft werden, weil sie weniger Heilungschancen haben und weil diese Ohnmacht ökonomisch belastender sowie menschlich schwerer auszuhalten ist. Gerade diese Form von Kosten-Nutzen-Rechnung, die letztlich auf der unmensch-

lichen Einteilung von lebenswert–lebensunwert beruht, ist keine verantwortliche Umsetzung der notwendigen Akzeptanz der Grenzen menschlicher Macht, schon gar nicht, wenn es um Ersparnisse finanzieller Kosten geht[5].

Dem Arzt ist es zugemutet, jenseits solcher leichtfertiger Klassifizierungen konkret den Sinn und Unsinn eines therapeutischen Aufwands zu reflektieren und einzuschätzen – aber nicht nur dem Arzt, sondern allen Teilen unserer Gesellschaft bis hin zum Patienten selbst. Diese Reflexion muß sich im Horizont einer Menschlichkeit bewegen, die die Möglichkeiten der Heilung jedem Individuum vorurteilslos mit aller Kraft zukommen lassen will, die dabei die nüchterne Berücksichtigung von Kosten und finanzieller Aufwendung sachlich wahrnimmt, die letztlich aber gerade um die letzte Grenze jedes Menschen ohne Angst weiß – nämlich daß wir sterben müssen – und die von diesem Wissen aus gelassen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Therapie nach den sie bedingenden Faktoren (medizinische Fakten, finanzielle Ressourcen, subjektive Bedürfnisse des Patienten) abwägt.

Ein neues Verständnis von Gesundheit und Krankheit

Um dieses personal-verantwortliche Abwägen und die im Hintergrund stehenden neuen Grenzerfahrungen moderner Kultur in ihrer Auswirkung für das Verständnis des Arztes zu verstehen – und darin besonders für seinen verantwortungsvollen Umgang mit der Berücksichtigung der neuartigen finanziellen Konflikte und Verteilungsprobleme –, ist der Blick auf das veränderte Verständnis von Gesundheit und Krankheit in diesem Kontext hilfreich.

1. *Vom Verständnis der Krankheit als metaphysische Strafe zur aktiven Auseinandersetzung mit der Bedrohung des Lebens.* In der Antike und im Mittelalter galt Krankheit als Strafe der Götter oder Gottes, als Ausdruck des Verlusts der Harmonie des Nomos, das heißt der Harmonie mit dem Gesetz des Kosmos oder mit dem Schöpferwillen Gottes[6]. Gegenüber der Antike hat das christliche Gebot der Nächstenliebe wohl einen intensiven Aufbau erster Institutionen zur Betreuung der Kranken und Sterbenden bewirkt. Aber erst mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften wird bewußt, daß rein innerweltliche Ursachen Grund für Krankheit sind, daß sie mit metaphysischer Schuld in keiner Weise etwas zu tun haben. Was folgt, ist eine wissenschaftliche Objektivierung von Krankheit, die aus der Einsicht in die Funktionen von Zellen, Viren, Enzymen, physiologischen und biochemischen Prozessen, anatomischen Fakten usw. den Menschen primär als eine biologische Mechanik verstehen lassen, die nach erkennbaren Regeln aufgebaut ist, gewartet werden muß und auch repariert werden kann.

Das szientistische Wirklichkeitsbild, nach dem sich die gesamte Wirklichkeit im Sinn der Naturwissenschaften erklären läßt, tritt in den Vordergrund[7]. Nach

diesem Weltbild ist die „profitorientierte Kapitalverwertung den gleichen übergeordneten Naturgesetzen unterworfen ... wie die Produktivierung des menschlichen Körpers". „Jeder einzelne" ist „deshalb verpflichtet, durch eine regelkonforme Lebensführung seine Leistungsfähigkeit aufrechtzuerhalten." „Dafür" wird „ihm im Sinne eines neuen ‚contract social' konzediert, daß die Gesellschaft ihrerseits sein Recht auf Gesundheit schütze." [8]

Wenn sich heute die Einstellung noch einmal gewandelt hat, dann bedeutet das, daß der Kostendruck in der staatlichen Gesundheitssorge, die enorme Erweiterung der Technisierung der Medizin sich mittlerweile mit dem emanzipatorischen Bewußtsein der Gesellschaft verbunden hat. Dieses Bewußtsein drängt von einem rein staatlich fürsorgenden Verständnis weg zu einer Auffassung der Krankheit, die um die möglichst lange Erhaltung der Autonomie und persönlichen Lebensqualität des Kranken kreist, dafür aber vom Kranken und seinen Angehörigen den vollen Einsatz und das bestmögliche Mittun für diese Sicherung unabhängiger Lebensführung verlangt. Eine Zeitlang hatte man gehofft, mit diesem Konzept auch die Kosten für die Gesundheit in Grenzen zu halten. Gepaart mit dem Versuch, auch finanziell die Eigenbeteiligung des Patienten flexibler einzubringen, steht solches Verständnis von Krankheit und Gesundheit irgendwie auch noch hinter der neuesten Gesundheitsreform.

2. *Grenzen des medizinischen Fortschritts und menschlicher Macht.* Aber mit dem „mündigen" Verständnis von Heilung als persönliche Initiative und Verantwortung sind – und das wird dann schließlich in der unmittelbaren Gegenwart bewußt – die Probleme noch immer nicht gelöst. Der Arzt als in die Verantwortung genommenes Glied der Gesellschaft, das über die Verteilung der knappen medizinischen Ressourcen heute in ausdrücklichen Entscheidungen und überlegt verfügen muß, ist in der Begegnung mit den nach Heilung und optimaler medizintechnischer Versorgung suchenden Patienten noch einmal mit einer tieferen Frage konfrontiert – mit den Patienten zusammen. Diese Frage ist eine alte Frage, im ärztlichen Handeln immer anwesend gewesen, steht aber angesichts der in vielen Bereichen immer noch möglichen Machterfahrung mit neuer Radikalität vor Augen. Unsere Gesellschaft vermittelt in allen Bereichen alles andere als mutige Auseinandersetzung mit Grenzen, mit Ohnmacht und mit dem Leid. Sie drängt den einzelnen, die Familien und die Gruppen zur Rastlosigkeit, in der Meinung, ein Ideal der Stärke und des Engagements für das Wohl des Menschen voranzutreiben. Aber man wird das Gefühl nicht los, daß manches daran eher Feigheit und Vermeidungsangst ist, bis hin zu schlichtem Egoismus des sogenannten Stärkeren.

Sicher, medizinischer Fortschritt, Emanzipationsbewegung, psychologisches Wissen um die Ausbildung und Stabilisierung einer starken Individualität haben beim Umgang mit Krankheit den fruchtbaren Wandel des Therapiebildes und viel Hilfreiches bewirkt – weg von der bloßen Fürsorge, die den Kranken letztlich

immer mehr abhängig macht, hin zum Bestreben, eben auch vom Kranken selbst zu fordern, daß er aktiv seine Therapie in die Hand nimmt und mitträgt. Geld und die Ausgestaltung neuer Therapieberufe werden heute dem Kranken und seinen Angehörigen zur Verfügung gestellt, damit er sich in seinem Leben so lang wie möglich aktiv, selbstverantwortet und frei erfahren kann.

Und dennoch darf in diesem Wandel der Einstellung zur Krankheit nicht vergessen werden, daß auch die andere Haltung wichtig und menschlich notwendig ist. Jede Therapie hat ihre Grenze. An den Paradoxien, die technische Überversorgung von Patienten in der Schwebe zwischen Leben und Tod halten kann, wird das Problem ganz deutlich: Kann die Gesellschaft mit der Grenzerfahrung Krankheit etwas anfangen? Menschen haben eine nicht mehr integrierte Angst vor dem Kontakt mit Behinderung, Sterben, Leid. Sie sind nicht mehr fähig, die Belastung auszuhalten, die damit verbunden ist. Der Grund dafür liegt wohl in einem fehlenden Horizont, der es möglich macht, auch in solchen Erfahrungen von Leid wirkliche Werte zu erfahren – Werte, die nicht mehr mit den Stichworten Leistung, Kampf gegen die Krankheit, Gewinnen, Stärke zu tun haben, sondern mit den Worten Tragen, gelassene Geduld, menschliche Größe in Akzeptanz von Lebensschicksal und zugemuteten Grenzen. Es geht bei diesen Werten gerade nicht um eine dunkle, selbstmitleidige Passivität, Erfindungslosigkeit und Resignation. Es geht ganz im Gegenteil um eine ganz enorme menschliche Kreativität: um die geistige Stärke, unserer Begrenztheit als Menschen ins Auge zu sehen und realistisch und ruhig mit dieser Begrenztheit umzugehen.

Die Entscheidungen des Arztes angesichts der Notwendigkeit bewußterer Verteilung medizinischer Ressourcen haben mit dieser kulturellen Aufgabe unmittelbar zu tun. Viele Menschen haben vor dem realistischen Umgang mit den Grenzen des Lebens Angst. Diese Angst ist nicht menschlich, denn sie treibt in Hektik, Depression, wenn das Gelingen ausbleibt. Selbstbewußtsein und Glück bleiben an den äußeren Erfolg gebunden, ohne eine Stütze zu haben, die tiefer geht. Erfolg ist etwas sehr Wertvolles. Therapieerfolge in der Behandlung von Krankheit sind etwas radikal Ermutigendes, Glückliches. Aber sie sind nicht alles. Erfolg kann erst dann wirklich gelassen und realistisch erkämpft, errungen und gelebt werden, wenn die bodenlose Angst vor der Grenze ein wenig integriert ist, die allen als Menschen zugemutet ist: daß wir endlich sind.

3. *Annahme der Endlichkeit.* Der einzelne und die Gesellschaft müßten heute wieder mehr lernen, in einer zweifachen Bewegung zu leben, die nicht einseitig wird: Inanspruchnahme von Hilfe sowie Selbsthilfe, ein aktiver Lebensstil, der die Möglichkeiten der Gesundung ausschöpft, sind in der Krankheit wirklich zu wahren, zu fördern. Es geht darum, Mut zu machen zum Leben – auch in der Bedrängnis der Krankheit. Aber auf der anderen Seite ist es auch für die Menschlichkeit des Lebens wichtig, mit den Grenzen bejahend zu leben. Sowohl der Wille zur Stärke und entschlossenen Wahrung seiner Kräfte als auch die gelassene

Bejahung unverrückbarer Grenzen und Einschränkungen gehören zu einem wirklich menschlichen Umgang mit der Krankheit. Fünf Regeln sollen ausdrükken, wie die Sinnsuche vielleicht gelingen kann, damit auch in den extremen Belastungen die Hoffnung nicht verlorengeht[9]:

Niemand braucht sich zu schämen, wenn er durch die Last der Erfahrung eigenen Krankseins und der Krankheit seiner Angehörigen an den Rand seiner menschlichen Kraft gerät. Niemand hat das Recht, sich über andere zu erheben, deren innere und äußere Grenzen angesichts der Unzumutbarkeit von Leid in der Krankheit erreicht sind.

Aber niemand sollte nur allein mit seinen Erfahrungen von Krankheit und den daraus entstehenden Lebenskonflikten fertig werden wollen und die Hilfe anderer aus falschem Stolz oder Selbstrückzug ablehnen, niemand sollte sich in Selbstmitleid oder Lebensekel, in damit verbundenen (Selbst-)Haß vergraben.

Niemand hat das Recht, jemanden zu verachten, der nicht die Kraft hat, in der Auseinandersetzung mit seiner Krankheit oder mit der Krankheit seines Angehörigen die Belastung zu ertragen oder mitzutragen, weil es seine Kräfte subjektiv oder objektiv übersteigt.

Aber niemand hat das Recht, seine eigene körperliche Gesundheit und psychische Balance nur für sich selbst zu nutzen, sich der Solidarität mit dem, der sich mit Krankheit konfrontiert sieht, zu verschließen. Vor allem hat niemand das Recht, sein Leben in Gesundheit für wertvoller zu erachten als das Leben derer, die mit eigener Krankheit oder der Krankheit der Angehörigen belastet sind.

Niemand sollte seine eigenen Möglichkeiten in Hilfe und Selbsthilfe nur auf sich beschränken, aber auch nicht überschreiten.

In dieser etwas gegensätzlichen Bewegung zwischen Solidarität und realistischer Annahme aller Grenzen in der Hilfe könnte vielleicht auch in einer ohne religiösen Bezug oft angsterfüllten Gesellschaft eine neue Ehrlichkeit in der Auseinandersetzung mit den Grenzen wachsen, die den Menschen äußerlich sehr ohnmächtig erscheinen lassen. Das ist die Voraussetzung dafür, um an diesen Grenzen ohne falsche Illusionen einen Sinn erfahren zu können, der die menschliche Würde auch in tiefen Konflikten von Krankheit und Einschränkung ausdrückt und der konkrete Entscheidungen – auch wenn sie zum Beispiel das Geld betreffen – nicht zum bloß äußerlichen Nutzenkalkül, sondern zum verantwortlichen personalen Entschluß macht. Vom christlichen Glauben her könnte man sagen: Es ist ein Stück der Erfahrung der Zuwendung Gottes, die Kraft zu Kreativität und Glück gibt gegen manche Härte des Lebens.

ANMERKUNGEN

[1] F. Schüssler Fiorenza, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Polit. Theol. zw. Diskursethik u. hermeneut. Rekonstruktion,.in: Habermas u. d. Theol., hg. v. E. Arens (Düsseldorf 1989) 122 f.

[2] Ch. Kissling, Gemeinwohl u. Gerechtigkeit. Ein Vergleich v. traditioneller Naturrechtsethik u. krit. Ges.theorie (Fribourg 1993) 505.

[3] Die mod. Ges. ist nicht nur in der Frage ökonom. Belastungen durch med. Versorgung oder in anderen soz. u. polit. Bereichen ohnehin von solchen Vermeidungsstrategien beherrscht, sondern diese Strategien reichen schon bis in die letzten eth. Haltungen hinein: „Das, was viele heute als lebensdienlich betrachten, gerät immer mehr unter den Gesichtspunkt: Wie vermeide ich Belastungen meiner eigenen Lebenssituation? Ob man nun an behinderte Kinder oder was auch immer denkt, es ist der hedonistische Ansatz, der sich da vordrängt. Demgegenüber müssen wir nach Korrektiven suchen, und die müßten wir ausdrücklicher formulieren" (Subjektivität u. Individualität. H. Ringeling im Gespr. mit den Hg., in: Das Ethos d. Liberalität, FS H. Ringeling, Fribourg 1994, 24).

[4] Das Experiment der reinen med. Forschungsakad. in d. ehem. DDR, in denen ohne klin., pfleger. Versorgung von Patienten med. Wissen experimentell zu erarbeiten versucht wurde, ist gescheitert. Akad. Forschung ohne Anbindung an tatsächliche Bedürfnisse med. Versorgung konkreter Patienten degeneriert zum unfruchtbaren intellektuellen Spiel.

[5] Es soll hier nicht behauptet werden, daß solche Qualifikationen bewußt – wie etwa in der Ethik des Philos. P. Singer – von Wirtschaftlichkeitskalkülen im Gesundheitswesen an sich intendiert sind. Aber es muß die Gefahr gesehen werden, daß der Versuch der Lösung heutiger Finanzierbarkeit der med. Versorgung mit Hilfe rein ökonom. Überlegungen marktwirtschaftl. Mechanismen auslöst, die faktisch zu einer Ausgrenzung bestimmter Patientengruppen von optimaler med. Betreuung führen können.

[6] E. Schockenhoff, Ethik d. Lebens. Ein theol. Grundriß (Mainz 1993) 221–227, 268–286.

[7] B. Mesmer, Die Naturforscher sind d. thätigsten Bearbeiter d. socialen Frage, in: Das Ethos d. Liberalität, hg. v. H. U. Germann u. a., 29–42. [8] Ebd. 42.

[9] H. Grewel, Recht auf Leben. Drängende Fragen chr. Ethik (Göttingen 1990) 67–72.

Ernst Chr. Suttner

Warum getrennte Schwesterkirchen?

Wenig Erfolg hat, wer für die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Dogmatiklehrbüchern aus der Feder von Katholiken das Wort „Schwesterkirchen" aufspüren will. Die Einheit der gesamten katholischen Kirche und die Verantwortung des Papstes für die Katholiken in aller Welt wurden damals sehr stark betont, und zuwenig wurde darüber nachgedacht, daß die Kirche überall, wo sie lebt, als konkrete einzelne Bischofskirche existiert. Darum übersah man, daß von der katholischen Kirche, die zweifellos ingesamt eine ist, mit Blick auf ihre realen Verwirklichungen in den einzelnen Bistümern trotzdem auch in der Mehrzahl geredet werden muß. Auch von zahlreichen katholischen Kirchen ist zu sprechen, die jeweils an ihrem Ort den Glauben verkünden und die Sakramente spenden und als Schwesterkirchen miteinander die eine katholische Kirche sind. So jedenfalls hält es das Zweite Vatikanische Konzil.

Überdies kennt das Konzil sogar Schwesterkirchen, die nicht in Einheit mit der katholischen Kirche stehen. Über solche Kirchen in den erwähnten Dogmatiklehrbüchern etwas zu suchen, ist völlig vergeblich. Denn in nachtridentinischer Zeit hatte ein soteriologischer Exklusivismus um sich gegriffen, der in der Enzyklika „Mystici corporis" vom 22. Juni 1943 zu der Aussage führte:

> „Wie es in der wahren Gemeinschaft der Christgläubigen nur einen Leib gibt, nur einen Geist, einen Herrn und eine Taufe, so kann es auch nur einen Glauben in ihr geben; und deshalb ist, wer die Kirche zu hören sich weigert, nach dem Gebot des Herrn als Heide und öffentlicher Sünder zu betrachten. Aus diesem Grunde können die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, nicht in diesem einen Leib und aus seinem einen göttlichen Geist leben."

In der Enzyklika „Humani generis" vom 12. August 1950 wurde nochmals ausdrücklich erklärt, daß der geheimnisvolle Leib Christi und die Ecclesia Catholica Romana ein und dasselbe seien. Nicht in voller Einheit mit der katholischen Kirche stehen, bedeutete dieser Auffassung gemäß, auch nicht die Kirche Christi sein zu können. Getrennte Schwesterkirchen waren undenkbar.

Der erste Entwurf für eine dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, der in der Vorbereitungszeit auf das Konzil ausgearbeitet worden war, entsprach den Enzykliken „Mystici corporis" und „Humani generis" und enthielt die exklusivistische Identifizierung der Ecclesia Romana mit der Kirche Christi. Dieser Entwurf fand herbe Kritik während der ersten Sitzungsperiode[1]. Bis zur zweiten Periode erarbeitete die theologische Kommission eine neue Vorlage. Auch sie enthielt noch eine Aussage, welche die

„vom römischen Pontifex und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitete" Ecclesia Romana in exklusivistischer Weise als die Kirche Christi bezeichnete[2]. Das Konzilsplenum verweigerte die Zustimmung und nahm eine ausdrückliche Textverbesserung vor. Die vom Konzil am 21. November 1964 verabschiedete Konstitution lautet an der betreffenden Stelle:

„Diese Kirche (die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen), in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen."[3]

Wie kostbar jene „vielfältigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit" sind, die außerhalb der kanonischen Grenzen der katholischen Kirche gegeben sind, erläutert das Ökumenismusdekret, das zusammen mit der dogmatischen Konstitution über die Kirche verabschiedet wurde. In diesem Dekret heißt es von allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der Nichtkatholiken, daß sie in Gottes Heilsplan zu Werkzeugen des Heils erwählt sind.

Sie sind „trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heils. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet."[4]

Darüber hinaus wird in einem besonderen Abschnitt bezüglich der orientalischen Kirchen auf das sakramentale Leben verwiesen und unterstrichen, daß

„die orientalischen Christen die liturgischen Feiern begehen, besonders die Eucharistiefeier, die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie ‚der göttlichen Natur teilhaftig' geworden sind."[5]

Wegen der Kostbarkeit ihrer heiligen Sakramente heißt es im Anschluß daran von ihren Kirchengemeinschaften:

„So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes."

Sie werden also vom Konzil im wahren Sinn Kirchen genannt. Dann aber sind sie Schwesterkirchen der katholischen Kirche, auch wenn sie mit ihr nicht in voller Einheit stehen.

Die katholische Ekklesiologie muß also seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwei ehedem zuwenig beachtete Tatsachen besser in den Blick nehmen. Sie muß beim Nachdenken über die katholische Kirche die Aufmerksamkeit nicht nur der Einheit und dem der Einheit dienenden Petrusamt zuwenden, sondern auch den Bedingungen der Verwirklichung der Kirche an den konkreten Orten, wo der Glaube verkündet und die Sakramente gefeiert werden. Und beim Nach-

denken über die mit der katholischen Kirche nicht in voller Einheit stehenden Kirchengemeinden muß sie die gleichen Gnadengaben Gottes diesseits und jenseits der Trennungslinien würdigen. Sie muß dies tun, damit der Herr dafür gepriesen werde, daß er trotz allem, was menschliches Ungenügen an Ursachen für Spaltungen hervorbrachte, die Gespaltenen durch seine Heilsgaben weiterhin zusammenschließt. Die Rede von Schwesterkirchen darf seit dem Konzil in keiner Darstellung der katholischen Ekklesiologie mehr fehlen.

Schismen von unterschiedlicher Art

Gemäß der Kirchenlehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Kirche eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst, so daß eine Analogie zum Mysterium des fleischgewordenen Wortes besteht und das irdische Gefüge der Kirche dem Geist Christi zum Wachstum seines Leibes dient. Niemand beschreibt die Kirche zulänglich, wenn er ausschließlich nach den Gesetzen der Soziologie über sie nachdenkt. Aber unzulänglich bleibt auch die Rede derjenigen, die auf das Ungenügen des „zeitlichen Kleides" zu achten vergessen, in das die Kirchen die Gnadengaben des Heiligen Geistes einhüllen, damit sie auf Erden existieren. Wer sich zum Zweiten Vatikanischen Konzil bekennt, muß im kirchlichen Leben auf die menschliche Schwachheit ebenso achten wie auf das Wirken des Geistes Gottes.

Den Kirchen ist aufgetragen, das zeitliche Kleid für ihre göttlichen Gaben so zu gestalten, daß diese darin deutlich erkennbar sind. Denn nur wenn die Schwesterkirchen voneinander feststellen, daß einer jeden die nämlichen Gaben in der nämlichen Fülle geschenkt sind, können sie untereinander volle Einheit haben. Kommt es diesbezüglich zu Zweifeln, sind Schismen die Folge. Dann wird die Sakramentengemeinschaft abgebrochen, und zwischen den Schwesterkirchen besteht nicht mehr die vom Herrn gebotene volle Gemeinschaft. Die Kirchengeschichte kennt in der Tat zahlreiche Schismen. Diese brachen aus unterschiedlichen Gründen aus, waren von unterschiedlicher Dauer und haben unterschiedliches Gewicht; manche von ihnen währen bis heute.

So oft sich in einer Kirche eine Entwicklung anbahnte, bezüglich deren andere Kirchen besorgt waren, daß sie die göttlichen Gaben verdunkle, wurde der betreffenden Kirche zur Warnung der Abbruch der Gemeinschaft angedroht. Notfalls wurde er auch tatsächlich bis zur Korrektur verhängt. So oft es zu Schismen von solcher Art kam, hoffte man, daß die verlangten Korrekturen bald erfolgten und das Schisma dann schnell wieder beendet würde. Solchen Schismen lag nämlich kein Zweifel an der geistlichen Würde der ausgeschlossenen Kirche zugrunde, vielmehr der Wunsch, drohendem Schaden zuvorzukommen. Schlug freilich die betreffende Kirche die Warnung in den Wind und war sie nicht zur Kor-

rektur bereit, konnte sich ein solches Schisma verfestigen und für lange Zeit zu einer schmerzenden Wunde für die Kirche werden.

Leider geschah dies im Lauf der Geschichte mehrfach. Deswegen stehen sich gegenwärtig Kirchen gegenüber, die voneinander schon lange nicht mehr die Nämlichkeit der göttlichen Gaben feststellen und deswegen überzeugt sind, untereinander keine Gemeinschaft haben zu dürfen. Man hatte lange Zeit ungenügend aufeinander gehört und die Sorgen zuwenig bedacht, welche vorgebracht wurden. Man ließ sich folglich nicht korrigieren, sondern führte die Entfaltung nur nach eigenem Gutdünken fort. So entfremdete man sich mehr und mehr. Schließlich verstanden die Kirchen einander gar nicht mehr, vergaßen, daß sie Schwesterkirchen sind, und betrachteten sich als verschiedene Konfessionen. Was wir heute eine „Kirchenspaltung" nennen, war damit eingetreten.

Es ist unsinnig, für die Spaltung zwischen Katholiken und Lutheranern das Jahr 1517 anzugeben. Obwohl sich bald nach dem Auftreten Martin Luthers zwei Parteien bildeten, die sich gegenseitig als „Papisten" beziehungsweise „Neuerer" beschimpften, galten sie zunächst als unterschiedliche Ausprägungen einer und derselben Kirche. Erst viel später begann man sie als verschiedene Kirchen zu verstehen. Dieser Wandel in der Beurteilung geschah nicht überall zu gleicher Zeit; er war ein vielschichtig verlaufender Prozeß; zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges war er bestimmt überall abgeschlossen. Noch viel unrichtiger als die Datierung der Trennung zwischen Katholiken und Protestanten ins Jahr 1517 ist es, den Mythos von einer Kirchenspaltung im Jahr 1054 für wahr zu halten und nahezu im ganzen zweiten Jahrtausend die orthodoxe und die katholische Kirche als zwei Konfessionen voneinander unterscheiden zu wollen. Denn einerseits gab es vorher Schismen zwischen Lateinern und Griechen; Yves Congar weist darauf hin[6], daß zwischen Kaiser Konstantins Tod (337) und der definitiven Rezeption (843) des siebten ökumenischen Konzils durch Konstantinopel (in jener Periode also, in der sechs von den sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien gefeiert wurden) 217 Jahre lang zwischen Lateinern und Griechen die volle Communio fehlte. Andererseits bestand zwischen Lateinern und Griechen noch bis ins 18. Jahrhundert eingeschränkte Sakramentengemeinschaft.

Das Zweite Vatikanische Konzil suchte nach dem Weg, der aus dieser Zuspitzung zum ehemaligen wechselseitigen Anerkennen als Schwesterkirchen zurückführt. Daß dabei große Probleme im Weg stehen, kann man daran ersehen, daß den Konzilsvätern nur im Kapitel über die Kirchen des christlichen Ostens eine eindeutige Antwort gelang. Nur von ihnen sagten sie mit Bestimmtheit aus, daß sie Kirchen Christi und folglich Schwesterkirchen der katholischen Kirche sind. Im Kapitel über die zerspaltene Christenheit westlicher Tradition wagten sie hingegen wegen der vielen Unterschiede zwischen den Gemeinschaften kein abschließendes Wort, sondern beschränkten sich darauf, von ihnen als von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" zu reden[7].

Dürfen Schwesterkirchen im Schisma verharren?

Mit dieser Rückbesinnung ist freilich die kirchliche Einheit noch nicht erreicht. Denn wir Christen haben uns längst daran gewöhnt, daß wir in verschiedene Konfessionen geteilt sind. Wir halten es nahezu für eine Selbstverständlichkeit, daß die Christen der anderen Konfessionen viel zu weit von uns abweichen, als daß wir mit ihnen zusammengehören könnten. Darum meinen wir, es sei eine schwere Aufgabe der Ökumeniker, darüber nachzudenken, ob und unter welchen Bedingungen die Spaltungen (hoffentlich) eines Tages für beendet erklärt werden dürfen. Metropolit Damaskinos Papandreou warnt hingegen:

„Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionverweigerung rechtfertigen... Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ‚Dürfen wir miteinander kommunizieren', sondern auch: ‚Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?' Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig."[8]

Nur wenn das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung gestört wäre, dürften wir einander wirklich die Communio verweigern. Doch eine solche Störung kann es nach unserem Glauben zwischen Schwesterkirchen nicht geben. Denn die Kirche ist unfehlbar. Eine Gemeinschaft Kirche Christi nennen und sie als Schwesterkirche ansprechen, heißt, von ihr bekennen, daß sie vom Heiligen Geist geführt ist. Denn Kirche kann eine Gemeinschaft nur dann sein, wenn der Heilige Geist sie befähigt, den Menschen die Wahrheit des Evangeliums zu verkünden und sie zum Heil zu führen. Dann aber kann von ihr das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung nicht verletzt werden. Eine solche Verletzung könnte sich nur in einer Gemeinschaft ereignen, die längst der Führung durch den Heiligen Geist verlustig ging. Nur eine solche Gemeinschaft könnte die Menschen von der Wahrheit wegführen, statt ihnen das Heil zu bringen. Sie wäre aber nicht die Kirche Christi. Wenn wir von einer Gemeinschaft anerkennen, daß sie die Kirche Christi ist, anerkennen wir einschlußweise, daß Gottes Heiliger Geist ihr die kirchliche Gabe der Unfehlbarkeit schenkt. Von einer Gemeinschaft, der wir die Gabe der kirchlichen Unfehlbarkeit absprechen, müßten wir zwangsläufig auch bestreiten, daß sie unsere Schwesterkirche ist.

Daß die Kirche unfehlbar ist, heißt nicht, daß sie die Fülle der Wahrheit ausspricht. Eine solche Vollkommenheit ist der irdischen Kirche nicht gewährt; denn „Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden" (1 Kor 13, 9). Unfehlbar lehren heißt vielmehr, daß sich die Kirche dank des Beistands des Heiligen Geistes nicht von der Wahrheit abkehrt. Daß das kirchliche Lehren der Verbesserung bedarf, bleibt selbstverständlich, und wir dürfen den Besonderheiten im Leben und Lehren einer Schwesterkirche daher durchaus reserviert gegenüberstehen. Aber es wäre widersinnig, prüfen zu wollen, ob ihre Besonderhei-

ten, auch wenn sie uns noch so überraschend erscheinen, von der göttlichen Wahrheit wegführen. Unser Glaube an die Unfehlbarkeit der Kirche schließt dies als Unmöglichkeit aus. Denn wo in diesem Äon die Kirche lebt, mögen wir zwar auf viel Vorläufigkeit und Sünde stoßen, dennoch bleibt stets gültig:

„Christus unser Gott, ... welcher seine katholische Kirche als eine Braut genommen hat, welche nicht Makel noch Runzel hat, hat versprochen, sie zu bewahren, und hat seinen Jüngern das sichere Versprechen gegeben: ‚Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Weltzeit.' Diese Verheißung hat er aber nicht nur ihnen gegeben, sondern auch uns, die wir durch sie an seinen Namen geglaubt haben." [9]

Die Lehre einer Kirche kann zwar recht unzulänglich sein, aber sie kann keine wirkliche Irrlehre sein.

Weil alle Schwesterkirchen trotz der Mängel, die ihnen anhaften, und trotz der Spaltungen zwischen ihnen durch Gottes Geist befähigt sind, das Heil der Menschen durch die nämlichen Sakramente zu bewirken, ist ihnen das Entscheidende, nämlich das Kirchesein, gemeinsam. Die göttlichen Gaben verbinden sie. Daß sie einander trotzdem fremdartig vorkommen, ist eine Folge der Unzulänglichkeit, mit der sie den göttlichen Gaben ein zeitliches Kleid gaben, von dem diese Gaben verdeckt werden können. Dürfen sie diese Unzulänglichkeit so wichtig nehmen, daß sie ihr trennende Kraft zuschreiben, obwohl Gottes Gnade sie doch verbindet? Dürfen wir Zweifel hegen, ob die Lebensvollzüge einer Schwesterkirche Legitimität besitzen, wenn Gott in ihr das Heilsmysterium der Kirche ebenso Wirklichkeit werden läßt wie in unserer eigenen Kirche? Dürfen wir die Aufnahme der Communio mit einer von Gott begnadeten Kirche für alle Zeit abhängig machen von irgendwelchen Forderungen, die unsere Väter einmal aufstellten bezüglich des irdischen Kleides, in das die Schwesterkirche die Gnade Gottes hüllte? Sollten wir uns nicht vielmehr des Petrus erinnern, von dem die Apostelgeschichte berichtet, daß er, als man ihm vorwarf, Menschen getauft zu haben, deren Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche nicht legitim gewesen sei, zur Antwort gab: „Wenn Gott ihnen, nachdem sie zum Glauben an Jesus Christus, den Herrn, gekommen sind, die gleiche Gabe verliehen hat wie uns: wer bin ich, daß ich Gott hindern könnte?" (Apg 11, 17).

Ein ökumenischer Traum

Es sei erlaubt, mit einem Zukunftstraum über das kirchliche Leben in Rußland zu schließen, der an einer Gegebenheit des Wiener Kirchenlebens anknüpft. Die Erzdiözese Wien ließ aus vielen katholischen Schwesterkirchen des Erdkreises Priester kommen. Manche von ihnen stehen voll im Dienst der Wiener Katholiken. Andere leiten Pfarrgemeinden, in denen das geistliche Leben ihrer Heimat gepflegt wird, denn es gibt Gläubige von dort in der Stadt Wien. Auch mancher Österreicher, der aus diesem oder jenem Grund den Zugang zu einer fremden

Weise des geistlichen Lebens fand, nimmt teil am Gemeindeleben einer Ausländerpfarrei. Unter diesen Ausländerpfarreien gibt es sogar Gemeinden, die nicht dem römischen Ritus des Erzbischofs der Stadt, sondern dem Ritus der Ukrainer, der Armenier oder der Thomaschristen folgen. Brauchtumsverschiedenheit, Sprachunterschiede, Ritusfrage und was sonst noch die Gottesdienstgemeinden voneinander abheben mag, stellen nicht die Verantwortung des Wiener Erzbischofs für sie alle in Frage. Auch braucht kein alteingesessener Wiener zu befürchten, daß er sich seiner Heimatdiözese entfremdet, wenn er es aus Freude am besonderen geistlichen Leben, das aus dem Ausland kam, vorzieht, mit anderen Brüdern und Schwestern zu beten.

So träume ich denn davon, daß bei Orthodoxen und bei Katholiken bald die Stimmen verstummen werden, die noch immer besorgt davon reden, daß die je andere Gemeinschaft einen verfehlten Weg gegangen sei. Ich träume davon, daß Orthodoxe und Katholiken ihre Kirchen in nicht allzu ferner Zeit in derselben Weise als Schwesterkirchen anerkennen werden, wie sie es bisher nur bezüglich der fremdländischen Kirchen ihrer je eigenen Konfession tun. Wenn dies der Fall ist, werden die Katholiken auf dem Territorium des Moskauer Patriarchats ihr eigenes Erbe wahren und doch der Verantwortung des Moskauer Patriarchen und seiner Synode zugeordnet sein können. Dann hätten auch alle russischen Gläubigen das Recht, bei ihnen geistliche Befruchtung zu suchen, ohne sich von ihrer heimatlichen Kirche zu entfernen. In Wien aber würden dann neben den Klerikern und Gläubigen der Ausländerpfarreien katholischer Überlieferung künftig auch die Gläubigen und Kleriker, die in der russischen Kathedrale Wiens Gottesdienst feiern, im Wiener Erzbischof ihren geistlichen Vater erkennen.

Heute sind weder die Katholiken noch die Orthodoxen für einen solchen Schritt gerüstet. Sollte mein Traum aber einmal in Erfüllung gehen, dann dürften der Moskauer Patriarch und der Wiener Erzbischof froh und dankbar sein, daß jene russischen Orthodoxen und jene Wiener Katholiken, denen dies geistliche Förderung bringt, ohne konfessionellen Hader dort mitbeten und mitfeiern können, wo sie geistlich befruchtet werden. Von Rivalität zwischen der russischen und der römischen Kirche wäre dann keine Rede mehr. Nur noch den Wettbewerb gäbe es, einander wechselseitig voranzubringen, dem Herrn entgegen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Philips in: LThK. E I 139–155. [2] Vgl. d. Komm. v. A. Grillmeier zu Art. 8,2, ebd. 177f.
[3] LG 8. [4] UR 3. [5] Ebd. 15. [6] Y. Congar, Zerrissene Christenheit (Wien 1959) 111.
[7] Gerade bez. des Kriteriums, aufgrund dessen das Konzil die orient. Kirchen als Kirche Christi anerkannte, nämlich der Eucharistie, sind die Unterschiede bei den westl. Christen groß. Das Konzil sprach darum nur aus, daß es unter ihnen sowohl Kirchen als auch andere Gruppierungen gebe, für die es die neue Bezeichnung „communitates ecclesiales – kirchl. Gemeinschaften" prägte. Zum Entstehen vgl. J. Feiner in: LThK. E II 54–56.
[8] D. Papandreou, Orthodoxie u. Ökumene. Ges. Aufs., hg. v. W. Schneemelcher (Stuttgart 1986) 91.
[9] So beginnt die Glaubensentscheidung des 2. Konzils von Nizäa (Übers. v. H.-J. Vogt in: US 41, 1986, 181).

UMSCHAU

Die Brüder Hugo und Karl Rahner

Die Espisode kursiert, in den unterschiedlichsten Versionen, seit Jahrzehnten: „Sind Sie der Bruder des berühmten Pater Rahner?" – „Nein, das ist mein Bruder". Ort des Geschehens: Köln, Mitte der 50er Jahre. Die Frage stellte ein Kardinal: Erzbischof Joseph Frings. Die schlagfertige Replik geht auf das Konto Hugo Rahners. „Recht hat er", kommentierte später der um vier Jahre jüngere Bruder Karl, als er um Anekdoten aus seinem 80jährigen Leben gebeten wurde.

Keiner der beiden Jesuitenprofessoren war jedoch lediglich „der Bruder von". Beide wurden und werden indes hauptsächlich als Geschwister (in einer Schar von sieben Kindern), als heimliche Konkurrenten im Orden und als offene Rivalen in der wissenschaftlichen Produktion gesehen. Beide wurden und werden mit Legenden, Anekdoten und Histörchen bedacht und damit zugedeckt, einander und sich selbst entfremdet. Erinnerungen und Meinungen, Bon- und Malmots, Gehörtes und verändert Weitergegebenes, Vermutetes und aus drittklassigen Quellen Konstruiertes haben ein Bild der beiden Jesuitenbrüder entstehen lassen, an dem zu rütteln ist. Und das ordentlich. Die Einmottung eines Lebens mit biographischen und anekdotischen Aperçus kann Tatsächliches entstellen, verdrängen, verklären, vergessen machen, also verfälschen. Wer ein Leben darstellen will, ohne daß er der Versuchung unterliegt, zu schönen, zu idealisieren oder zu verfremden, gerät leicht in den Verdacht, aus apologetischem Interesse heraus und mit missionarischem Touch zu handeln: „Geschichte umschreiben" zu wollen – im Grunde genommen ein Retuschieren in umgekehrter Richtung.

Wenn sich nun der Leiter des in Innsbruck ansässigen Karl-Rahner-Archivs, das den wissenschaftlichen Nachlaß des Jesuitentheologen verwaltet, mit einer Biographie zu Wort meldet, darf zumindest angenommen werden, dieser Autor sei über solche Verdächtigungen erhaben. Karl H. Neufeld hat schon öfter auf verborgene, auf wenig bekannte und noch seltener zur Kenntnis genommene Gemeinsamkeiten der beiden Jesuitenbrüder hingewiesen, deren theologiegeschichtlichen Rang die Schweizer Zeitung „Vaterland" in einem redaktionellen Vorspann zu einem Geburtstagsbrief Karl Rahners an Hugo (1965) mit der Bedeutung der Brüder Grimm in der Philologie und der Brüder Boisserée für die Kunstgeschichte verglichen und gewürdigt hat. So hat Neufeld im Jahr 1979 (in der von H. Vorgrimler herausgegebenen Festschrift „Wagnis Theologie") auf die „Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner" aufmerksam gemacht. Ende 1991 deckte er auf einer Tagung in Stuttgart-Hohenheim weitere Punkte gemeinsamen Wirkens auf, die in einem liebenswürdigen Bändchen dokumentiert sind (vgl. diese Zs. 212, 1994, 141). Nun hat der ehemalige Assistent K. Rahners eine Biographie vorgelegt, die nach Anlage und Art Auseinanderdividiertes zusammenspannt: Die Brüder Rahner[1].

Hugo und Karl Rahner in einer (Doppel-)Biographie zu porträtieren, mag von dem Interesse geleitet sein, von kompetenter Seite her in die Rezeptionsgeschichte beider einzugreifen, die für viele schon gelaufen ist. Zeigt das Projekt einer Gesamtausgabe der Werke K. Rahners nicht eher das Gegenteil an? An Auseinandersetzungen um ihn fehlt es ja nicht, sie haben indes oft wenig mit seiner Theologie zu tun. Das neuerwachte Interesse an H. Rahner wiederum verdankt sich der Renaissance des Symbolischen, der (Sehn-)Sucht nach Mythen. Wenn nun die beiden gemeinsam porträtiert werden, ist ein Ende der Klischees und postumer Legenden eingeleitet. Diese Biographie ist jedenfalls zur Kenntnis zu nehmen.

Den 38 Kapiteln ist eine (etwas umständlich geratene und deswegen apologetisch wirkende) Einleitung vorangestellt (9–19), in der Neufeld die Art seiner Biographie erklärt: Sie will einen „Überblick über Vorkommnisse und Ereignisse"

geben, die „Vermittlung des Rahmens, in dem ein theologisches Werk seinen Platz hat, das bislang eher unabhängig von Rahmen und Hintergrund bekannt und wirksam war" (9). Es geht also nicht um eine Werkbeschreibung, sondern um die „Erarbeitung des Kontextes von Text, des Hinweisens auf Vorgegebenheiten, Bedingungen, Möglichkeiten. Freilich bleibt es nicht beim Sammeln statistischer Daten" (12). Letzteres ist freilich für mehrere Passagen der Biographie eine uneingelöste Ankündigung. Es wird immer wieder nötig sein, sich die hier getroffenen Vorgaben in Erinnerung zu rufen.

Der Einstieg erfolgt mit den 50er Jahren, dem innovativsten Jahrzehnt für beide Rahners, als beide an derselben Fakultät lehrten, in denselben Gremien saßen, einander täglich begegneten. Erst dann werden Familie, Jugend und Schule vorgestellt. Quickborn, Romano Guardini, Augustin Bea, Otto Karrer, Erich Przywara, Feldkirch-Tisis, Innsbruck, Valkenburg sind Namen, Orte und Stichworte, die die ersten drei Lebensjahrzehnte ausmachen, und dahinter stehen Welten. Im 7. Kapitel (65–85) werden sämtliche Lehrer der philosophischen Studien vorgestellt, auch ein langer lateinischer Thesenzettel (70). Das Kapitel über Karl Rahners Spezialstudien in Freiburg bei Martin Honecker und Martin Heidegger (110–123) widerspricht der landläufigen Meinung, er habe nach Innsbruck gewechselt, weil seine Doktorthese gescheitert sei. Offensichtlich war „nie ein rechtlich relevantes Promotionsverfahren eingeleitet" (114), weswegen weder von einer Ablehnung noch von Innsbruck als der Folge einer solchen die Rede sein kann. Feststellbar (und belegbar) sind vielmehr die Bemühungen Hugo Rahners, damals bereits junger Dozent in Innsbruck, Karl für die dortige Fakultät zu begeistern. Daß theologische Dissertation und Habilitation (unter Rückgriff auf frühere Arbeiten) in Minimalzeit erfolgten, erzählt vom Erfolg der Werbung des älteren Bruders ebenso wie von dem gemeinsamen Interesse an Patristik.

Detailliert geschildert wird dann das gewaltsame Innsbrucker Ende durch die Nationalsozialisten und die von Hugo Rahner keineswegs als Idylle empfundene Emigration nach Sitten im Wallis. Dort mußte er übrigens – Ironie der Geschichte – unter anderen Fächern jenes vortragen, für das sein Bruder ursprünglich bestimmt war: Geschichte der Philosophie (149). Karl Rahners Einsatz in Wien (u. a. seine Beteiligung am „Wiener Memorandum"), zuvor sein sommerliches Dogmatik-Projekt 1939 mit Hans Urs von Balthasar, füllen weitere Kapitel. Anders als Hugo, der bereits im Herbst 1945 seine Lehrtätigkeit in Innsbruck wieder aufnehmen konnte, war Karl Rahner fast ein ganzes Jahrzehnt aus der Tiroler Landeshauptstadt weg. Mehrmals wurde ihm, seit Sommer 1944 in Bayern (als Aushilfspfarrer und dann als Theologiedozent in Pullach) tätig, die Einreiseerlaubnis verweigert, einmal 1946, als er an den Salzburger Hochschulwochen teilnehmen sollte, wo er neun Jahre zuvor jene Gedanken vorgelegt hatte, die im Kriegsjahr 1941 unter dem Titel „Hörer des Wortes" in Buchform erschienen waren.

Der 12. August 1948 rangiert denn unter den von K. Rahner für wichtig und notabel befundenen Lebensdaten: seine Rückkehr nach Innsbruck, wo er sein wichtigstes Lebensjahrzehnt mit einer ungeheuren Schaffenskraft erlebte, und das auf dem Hintergrund der durch die Enzyklika „Humani generis" (1950) eingeleiteten theologischen Eiszeit. Daß er auch seitens des Jesuitenordens nicht vor Verdächtigungen gefeit war, bezieht sich nicht nur auf mißtrauische Kreise jenseits der Alpen, sondern auch auf Mitbrüder an der eigenen Fakultät, was etwa zur Verhinderung seiner Mariologie führte. Aus jungen ambitionierten Hörern wurden allmählich seine Mitarbeiter, enge Freunde und Assistenten. Sein erstes Doktorandenseminar deckt sich partiell mit dem Herausgeberkollektiv der ersten ihm zugedachten zweibändigen Festschrift „Gott in Welt" von 1964. Hugo Rahner verteidigte seinen Bruder in Rom und gab Hinweise zum Umgang mit der Romanità. Gemeinsam hielten die beiden 1951 in ihrer Heimatstadt Freiburg vor 1100 Hörern eine Studentenmission ab. Ignatius von Loyola war ein weiteres, nicht erst durch das Jubiläumsjahr 1956 ausgelöstes gemeinsames Interesse. Doch auf dem Zweiten Vatikanum (237–271: das umfangreichste Kapitel), das Karl Rahner schlagartig international bekannt machte und einen Nachfrageboom nach früheren Veröffentlichungen auslöste, war der Ältere nicht mehr präsent. Mit über 150 Artikeln ist er noch am „Le-

xikon für Theologie und Kirche" beteiligt, doch das jahrelang dauernde Siechtum des an Parkinson Erkrankten wirkte sich immer behindernder aus. Karl Rahner war davon bewegt, irritiert und eingeschüchtert. Ob sein Wechsel nach Münster 1967, nach dem Intermezzo auf dem Münchener Romano-Guardini-Lehrstuhl, damit in Zusammenhang steht, ist eine Vermutung, die durch mehrmaliges Wiederholen (282: „Flucht vor dem unverkennbaren körperlichen Verfall Hugos", 287, 301) nicht glaubwürdiger wird.

Frage: Warum ist die berühmte Katholikentagsrede „Löscht den Geist nicht aus" vom 1. Juni 1962 nicht erwähnt? Sie hat mit beigetragen zu neuerlichen Anschwärzungen und Denunziationen Karl Rahners im unmittelbaren Vorfeld des Konzils und hat möglicherweise die offizielle Ernennung zum Konzilstheologen verzögert. (Die Anfrage wird um so dringlicher, als Neufeld paradoxerweise eine Radio-Gedenksendung zum fünften Todestag K. Rahners erwähnt, die den Titel seiner Ansprache trug: 334.)

Es erscheint nicht als sinnvoll und sprengte den Rahmen dieses Beitrags, das Leben beider Brüder nun chronologisch weiter durchzugehen. Hingewiesen sei noch auf einige bemerkenswerte Ereignisse, etwa die Bemühungen beider um eine theologische Aufwertung ihres Ordensvaters Ignatius, die bei Karl Rahner nicht nur in der eindrucksvollen „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute" (1978), sondern auch in der Einbeziehung der Wahl aus den Exerzitien als Erkenntnismethode der Fundamentaltheologie zum Ausdruck kommt. Seine Identität als Ordensmann hat der Konzilstheologe auch in seinem engagierten Einsatz auf der Würzburger Synode zum Ausdruck gebracht.

Daß der jüngere Rahner den älteren um gut 15 Jahre überlebte, hat den Kirchengeschichtler mehr in den Hintergrund treten lassen. „Karl wäre nicht der Theologe geworden, der er ist, ohne seinen Bruder, und dieser wäre am Ende ohne Karl noch rascher vergessen worden" (25). Die Biographie endet mit Sätzen aus jener viel beachteten Rede Karl Rahners bei der Freiburger Geburtstagsfeier im Februar 1984, in der er über seine Erfahrungen als katholischer Theologe sprach. Wer sich davon ergreifen läßt, versteht, was Neufeld zum Sprach- und Schreibstil K. Rahners meint: „Ein Satz mit über 200 Worten nimmt sich im Munde Rahners ganz anders aus als auf einem Blatt seiner ‚Schriften zur Theologie'" (314). Die letzten drei Zeilen des Buchs sind ein wörtliches Zitat aus dieser Rede, das nicht als solches ausgewiesen ist.

Neufeld geht in dieser Art von Biographie den Lebenslinien der beiden Jesuitenbrüder nach, Jahr für Jahr und Ort für Ort. Wenn gilt, daß der Teufel im Detail steckt, dann sind dort auch jene Informationsquellen aufzuspüren, deren Nichtbeachtung oder Unkenntnis „Rahnerinterpreten und -vereinfacher" (232) begünstigt, zum Nachteil der Sache. Neufeld betätigt sich als minutiöser Fährtenleser. Er ist Spuren in Geleit- und Vorworten ebenso nachgegangen wie in Berichten und Broschüren, Ordensinformationsschriften und anderem zugänglichen Material, etwa Karl Rahners Notizbüchern und Terminkalendern. Damit wurden Rahner-Fioretti vermieden, die zwar amüsant wären, aber theologisch irrelevant sind. Ebenso hat Neufeld auf private Mitteilungen und Unterlagen, die zu theologischen Erkenntnisquellen und -gründen hochstilisiert werden, verzichtet. Leicht entsteht dadurch freilich der Eindruck, hier wäre nur eins ums andere aneinandergefügt. Es gibt langatmige Passagen. Aber das Vermeiden von Ondits und Meinungen, die als die der Rahners ausgegeben werden, ohne daß das überprüft werden könnte, läßt manche Vorgänge eben nüchterner erscheinen, als gängige Klischees das sehen wollten.

Das menschliche Antlitz der beiden Brüder verschwindet manchmal hinter den Daten und Fakten, die der akribische Archivar Neufeld zusammengetragen hat. Im Vordergrund steht das Bemühen, Rahmenbedingungen aufzuzeigen: „Als gemeinsames Element verbindet darin die theologische Existenz" (12). Wenn der eine etwa den anderen in einem Vorwort erwähnt, kann das nicht zum Dank fürs Korrekturfahnenlesen umgebogen werden, sondern ist ein Hinweis auf inhaltliche, gestalterische Allianzen, die viel zuwenig beachtet werden. So interessante Details wie K. Rahners Valkenburger Leseliste haben einen nicht zu unterschätzenden Informationsgehalt.

Man wünscht dem Buch eine zweite Auflage nicht nur zur Tilgung einer nicht geringen Anzahl teils sehr mißverständlicher orthographi-

scher Fehler. Bis auf wenige Ausnahmen gibt es nur abgekürzte Vornamen. Wer außer Insidern soll sie dechiffrieren können? Das gilt auch für halbierte Angaben, wie etwa die Nennung des damaligen Kaplans bei Kardinal Döpfner, G.(erhard) Gruber, der durchaus als nachmaliger Münchener Generalvikar aufscheinen dürfte (252). Wo liegt „Emmetten", wo Hugo Rahner gemeinsam mit Hans Urs von Balthasar Exerzitien gab (157)? Und warum wird nicht in einer Anmerkung darauf hingewiesen, daß ein Zitat einen Fehler enthält: Wenn etwa Karl Rahner Pier Giorgio Frassati 1924 (statt 1925) sterben läßt (53) oder Hugo Rahner von einem „Empfang am Quai d'Orsay beim Außenminister Schuhmann" (statt: Schumann, 157) berichtet? Und dann, bitte: ein Personenregister. Jedermann freut sich, wenn er Gelesenes schneller wiederfindet.

An mehr als an einer Stelle hatte der Rezensent den Eindruck, es werde ein Sachverhalt angeschnitten und dann mit „konnte nicht in Erfahrung gebracht werden" (etwa 91) abgebrochen. Manche Darstellungen von Vorgängen verbleiben letztlich doch im Bereich der Vermutung: etwa ob zwischen der Veröffentlichung des Jesuiten Pierre Chaillet „L'Autriche souffrante" von 1939 und der Aufhebung der Innsbrucker Theologischen Fakultät wirklich ein Kausalzusammenhang bestand (189), oder ob derselbe Jesuit, Kurzzeitminister nach der Befreiung Frankreichs, die rasche Wiedereröffnung derselben beschleunigen konnte (ebd.). Zitate über ganze zwei Seiten (138–140) wirken ebenso störend wie Paraphrasen.

Diese Hinweise wollen indes keine Nebelwerfer sein für die Zustimmung, die der Rezensent dem Werk entgegenbringt. Hugo und Karl Rahner werden hier dem Leser als Priester und Ordensmänner nähergebracht, die Kirche und Theologie in diesem Jahrhundert maßgeblich mitgestaltet und verändert haben. *Andreas Batlogg SJ*

[1] Karl H. Neufeld: Die Brüder Rahner. Eine Biographie. Freiburg: Herder 1994. 415 S. Lw. 78,–.

Struktural – konkreativ

Zur Philosophie Heinrich Rombachs

Die Untersuchung des gegenwärtigen „Umbruchs" in der menschlichen Gesellschaft folgt keiner „vorgegebenen Sinnentscheidung, weder dem sozialistischen noch dem individualistischen Menschenbild, sondern allein der inneren Bewegtheit des sozialen Phänomens". Dieser Versuch ist erstmalig, er kann „kein Buch eines etablierten Soziologen" sein, er muß „das Buch eines philosophischen Anthropologen sein, aber eines solchen, der sich der ontologisch-empirischen Methoden der Phänomenologie bedingt".

So stellt der Würzburger Philosoph Heinrich Rombach sein Buch über eine phänomenologische Soziologie vor[1]. Da es eine solche Ontologie noch nicht gebe, „konnte es bisher noch nirgends eine ausreichende Beschreibung des geschichtlichen Vorgangs der Selbstgestaltung des Menschlichen in der Gemeinschaft geben". Diese Selbstgestaltung taucht als Möglichkeit auf, wenn die Institutionen, so die Kirchen, Staaten, Parteien, ihre „Sinnkompetenz" verloren haben, woraus kein „europäischer Nihilismus" resultiert, sondern eine „schöpferische Selbsttätigkeit", die allerdings „Lebensgemeinschaften" erfordert, die erst „gefunden" werden müssen. Der Weg dahin wird von der „Strukturontologie" gewiesen. Ihre Gesetze sind die Gesetze eines neuen Friedensgeschehens.

Heinrich Rombach, der sich als Wegweiser dahin versteht, legt gleichzeitig mit seinem Konzept einer neuen Soziologie eine Rekapitulation seiner bisherigen Philosophie vor: Die „Ursprung-Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur"[2]. Er verteidigt sich gegen den Vorwurf, er trage einen „metaphysischen Optimismus" vor. Selbstbewußt schreibt er: „Wer dies für Idealismus hält, hat das Ganze nicht verstanden und muß nochmal von vorn anfangen." Ähnlich schließt er die Broschüre: „Dies zu erfassen, scheint im Menschen als ein höchster Sinn – und wer dies nicht verstanden hat, muß eben noch einmal von vorn anfangen"

(U 62, 203). Es wäre ungerecht, Heinrich Rombach Arroganz vorzuwerfen. Daß es einer „grundlegenden Aufklärung" bedarf, kann als Opinio communis gelten. Daß dazu die Strukturontologie berufen ist, ist eine Art Glaubensbekenntnis, dem ein im literarischen Betrieb seltenes Sendungsbewußtsein entspringt.

Heinrich Rombach ist 1923 in Freiburg i. Br. geboren und vertritt derzeit noch selbst seinen philosophischen Lehrstuhl in Würzburg, wohin er 1964 berufen wurde. Die Promotion (1949) und die Habilitation (1955) waren bei Max Müller erfolgt, dem am 18. Oktober 1994 in Freiburg gestorbenen Philosophen, der durchaus eigenständig das Werk Martin Heideggers einbezog. Wenn Rombach seine Verbundenheit mit der „Freiburger Schule" der Philosophie betont und dabei Edmund Husserl und Martin Heidegger nennt, so ist seine Hinführung zu diesen Philosophen durch seinen Lehrer Max Müller bei aller Ursprünglichkeit des jungen Philosophen mitzudenken.

Sein Werk umfaßt die drei Bände „Substanz, System, Struktur" (1965), die „Strukturontologie" (1971) und die „Strukturanthropologie" (1987), die dem entscheidenden Durchbruch folgt, der mit dem Buch „Welt und Gegenwelt – Die philosophische Hermetik" (1983) geleistet wurde. Sein tief verwurzeltes Verhältnis zur Geschichtlichkeit des Menschen konkretisierte er im „Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit" (1977). Anlaß zum Nachdenken über unser literarisches Leben ist der Umstand, daß ein publizistisches Echo auf diese Werke, abgesehen von Einzelrezensionen, relativ selten zu vernehmen ist.

Die beiden letzten hier anzuzeigenden Werke beeindrucken durch die Kontinuität zum bewegten Denken Heinrich Rombachs, das sich gegen alle Systematik wehrt und doch in einem universalen Horizont spielt.

„Was man früher ‚Sein' nannte, muß man in der Strukturontologie Lebendigkeit nennen" (U 111). Was bedeutet dann „Struktur"? „Eine Struktur ist immer ein Gefüge von Einzelkomponenten, die nur gemeinsam und als Ganzes wirksam sein können" (U 44). Doch dieses Ganze ist nicht nachträglich zusammengesetzt. Die ganze Struktur ist wirksam an jeder Stelle innerhalb der Struktur, und dies macht ihr „Leben" aus (U 65). In seiner „Strukturphilosophie" (339) bemerkt Rombach, sie sei „eigentlich nicht Strukturphilosophie, sondern Strukturinterpretation". Deutung aber gelangt hier nicht von außen an das zu Deutende, sondern entspricht diesem im Vorgang des Erkennens selbst. Einen Unterschied zwischen materiellen und geistigen Ereignissen gibt es nicht, da es „keine Materie, sondern immer nur Strukturen gibt" (U 130).

Die Strukturgenese, das Werden einer Struktur, kann nur mit einem „Durchbruch" beginnen, der in jeder Situation möglich ist, gerade nicht dort, wo er erwartet wird und so ein Horizont vorgegeben ist. H. Rombach nennt die so werdende Struktur ein „Ereignis" (U 73). Er sieht die Strukturontologie entfaltet auf der „Grunderfahrung der Kunst", ja schlägt vor, sie eine „Universalästhetik" zu nennen (U 38, 165). Sie ist nicht nur eine „Deutungsfolie", sie ist eine „Erlebnisweise". Daraus ergibt sich sein Verständnis der Geschichte. Die Betrachtung der Vergangenheit hat es nicht mit einem Abgeschlossenen zu tun, sondern mit etwas, „das erst eigentlich zu bestimmen ist". Zufällige Momente müssen sinnvoll in die Zukunft eingebracht werden, soll die Betrachtung „struktural" verfahren (U 77). Ein Historiker hat sein Bedenken gegenüber einer solchen, der Willkür ausgesetzten Perspektivierung der Geschichte.

Es liegt nahe, daß sich „Struktur" konkreter darstellt im Versuch einer phänomenologisch entwickelten Soziologie. Der substanzphilosophischen Anschauung vom Individuum als dem Baustein der Gemeinschaft wird entgegengesetzt, daß beide die Pole einer „einheitlichen Struktur" sind. Dies ist ein Punkt, an dem sich H. Rombach von Martin Honegger absetzt, der vom einzelnen Dasein aus interpretiert. Aber das Maß der Menschlichkeit einer Gesellschaft ergibt sich daraus, wie sie dem einzelnen unterschiedliche Weisen der Teilnahme am sozialen Prozeß ermöglicht. Nicht verfassungstheoretisch wertet H. Rombach die Demokratie, sondern unter seinem Prinzip der „Lebendigkeit"; demokratisch sei auch die Monarchie, wenn sie auf der Zustimmung aller Beteiligten beruht. Könnte sich nicht theoretisch nach diesem Prinzip eine Demokratie selbst in Frage stellen? Wo sind die Kriterien für „Lebendigkeit"?

H. Rombach neigt bei aller Gegenwärtigkeit nicht zu Aktualisierungen. Angesichts der Krise der Ehe ist die Bemerkung beachtlich, daß zwei Menschen bei der Heirat nicht nur eine „Beziehung" aufnehmen, sondern eine „neue Struktur" gründen (U 122). Eine Art Paukenschlag ist die Bemerkung: „Ist das Systemdenken männlich, so ist das Strukturdenken fraulich." Denn Frauen tragen das Leben weiter, „während die Männer mit ihrem Systemgerangel nur Großartigkeiten erzeugten, die letzten Endes ... zum Untergang bestimmt waren. Über die Untergänge hinweg haben nicht die Männer, sondern immer die Frauen den Übergang gefunden. Übergänglich aber ist die Struktur" (U 200).

„Übergänglich", diese Wortbildung H. Rombachs, kann auch für einen seiner zentralen Begriffe gelten, für die „Konkreativität". Johann Peter Hebels Kalendersprache folgend, leitet er mit dem Wörtchen „Merke!" seine Definition ein: „Nicht alles, was in einer Sozietät geschieht oder gar gemacht wird, führt zu einer Sozialgenese, sondern nur das, was aus einem ‚konkreativen' Prozeß hervorgeht, also ‚über' dem liegt, was vom einzelnen oder vielen geleistet werden konnte. Es muß eine ‚Hebung' sein, und diese muß in eine neue ontologische Dimension für alle führen" (S 161). Die neue „Dimension" (auch ein zentraler Begriff bei H. Rombach), in der alle Entitäten verwandelt werden, ist das entscheidende Ergebnis der Konkreativität.

Die Konkreativität wird als „Wesen der Menschlichkeit" bezeichnet, umfassend als „das höchste Prinzip des Lebens" (S 188), als „Wesensbegriff des Lebens", als das „entscheidende Phänomen, das zugleich jeden Organismus in sich organisiert, wie auch den Zusammenhang des Ganzen der ‚Natur überhaupt' beherrscht" (U 68). Das eigentliche Subjekt im konkreativen Prozeß ist das „Es". Das „Es" ist weder das Ergebnis eines Handelns noch eines zufälligen Geschehens, es ist „augenblickliche Geburt einer ungeschiedenen Einheit, die als sie selbst gleichsam unbekümmert gegen Schicksal und Individuum tätig wird" (U 25).

Die heute vieldiskutierte „Umwelt" erscheint bei H. Rombach als umfassende „Natur", die der Mensch nicht nur beherrschen kann, mit der er vielmehr konkreativ leben muß. Er ist Mensch geworden im prägenden Umgang mit dem Tier. Auf eine fragwürdige Spitze treibt der Philosoph das Verhältnis von Mensch und Tier mit der These, „daß die Intelligenz der Menschen höchst zweitrangig ist", wenn man sie vergleicht mit der Intelligenz, die das Tier entwickelt (U 134).

„Wo die Meliorisation [das Besserwerden] als das ausschließliche Prinzip des Werdens gilt, gibt es nichts Schlechtes und nichts Böses." Auch alles Mißlingen ist nicht endgültig, sondern nur die Bedingung eines neuen Ausgriffs. Dies klinge nach „Optimismus", schreibt H. Rombach, „ist es aber nicht". Ist diese Defensive haltbar nach dem Satz: „Niemand ist böse, ausgenommen der, der einen anderen böse findet" (U 135 f.)? Nachdrücklich fragt der Autor nach den phänomenologischen Kriterien für die Unterscheidung zwischen Gut und Böse in der Soziologie (S 301 ff.). „Alles, was durch Gewalt Platz greift, ist böse, was sich durch sich selbst durchsetzt und überallhin als Hebung empfunden wird, ist gut. Ein anderes Kriterium gibt es nicht." Die Möglichkeit des Irrtums und der Selbsttäuschung wird eingeräumt, so wenn eine Gemeinschaft mit einer Idee nur den eigenen Vorteil verfolgt, was von den Nachbarn nicht akzeptiert wird. „Dann muß die Idee als abgelehnt gelten."

Aber reicht dies aus? Auch eine gute Idee kann scheitern, aber ihre Zeit kann kommen, „und es ist ‚die Zeit', die das Urteil spricht, es ist die Geschichte selbst". Sie aber kann nur geschichtlich, nicht religiös oder philosophisch, beurteilt werden. Dies ist blanker Historismus. Der Erfolg scheint das Kriterium zu sein, wenn eine Idee als „gescheitert", ja als falsch gilt, sofern nicht alle zustimmen, „denn der Maßstab sind alle".

Mit der Bemerkung, daß der Mensch das Böse nicht wollen kann, weil das Böse nicht ist, verweist H. Rombach auf die Geschichte des Problems, das Augustinus auf Jahrhunderte hinaus formuliert hat: „Alles was ist, ist gut. Das Böse also, dessen Grund ich suche, ist keine Substanz" (Conf. VII, 18), es ist „Privatio boni", Raub am Guten. H. Rombach spricht wiederholt von der „reinen Menschlichkeit", von der „menschlichen Gesellschaft" als der Orientierung individuellen und sozialen Verhaltens. Aber es ist nicht nur Auschwitz, es sind alltägliche Nachrichten, die an solcher Orientierung zweifeln lassen.

„Für den Phänomenologen ist die Glaubensfrage nicht gestellt. Er beschreibt die Phänomene der Kommunikation, entsprechen diese nun metaphysischen Fakten oder nicht. Die Fragen der Faktizität beschäftigen die Theologen, nicht aber die Phänomenologen" (S 299). Dies ist eine Absage, an die sich H. Rombach in seinem Werk aber selbst nicht hält und die hier auch fragwürdig begründet ist. Gewiß ist etwa die Frage nach der Faktizität des „leeren Grabes" eine Sache des Theologen; aber die dem Philosophen zugängliche Kommunikation, hier also der Jünger hinsichtlich der Auferstehung, ist doch ohne den Blick auf die Qualität des Faktums nicht zu behandeln. H. Rombach äußert sich selbst einige Seiten weiter kommunikativer zur Theologie, wenn er die „richtig verstandene Religionskritik" als Sache des Soziologen reklamiert, sofern diese Kritik „die universale, ‚absolute' Aufgabe der Gemeinschaft, die auch als eine Selbstrealisation des Absoluten verstanden werden kann, richtig versteht, d. h. kritisch, menschlich, historisch und konkret" (S 323). Da spricht doch der Soziologe mit anderen Worten, aber vergleichbar wie sein theologischer Kollege.

Im Rahmen des Themas „Die Enstehung der Strukturontologie" widmet H. Rombach dem Christentum einen eigenen Abschnitt (U 172–174). Trotz aller Ritualisierung des religiösen Lebens ist „die Durchbruchserfahrung [wichtiges Moment in der Strukturgenese] kaum anderswo so stark wie im Christentum erfaßt und betont worden, und so kann der christliche Gedanke durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch eine mächtige Quelle des Strukturgedankens sein." Eine ausgesprochen zugleich theologische und phänomenologische Bemerkung.

H. Rombach äußert sich zu verschiedenen Weisen des religiösen Lebens im Sinn seiner Philosophie. Zum Damaskuserlebnis des Paulus bemerkt er, dieser sei nun nicht als ein „anderes Selbst plötzlich aufgetreten, sondern es ist das eigene Selbst, das sich plötzlich als das höhere Ich enthüllt" (U 24). In eine geläufige Diskussion greift der Philosoph ein: „Religion ist eben nicht jener ‚Überbau', auf den man letzten Endes auch verzichten kann, sondern sie ist das Wachhalten des konkreativen Strukturgeschehens, das im Einzelnen Vieles, ja im Jeglichen Alles verwirklicht sieht" (U 143). In der Erscheinung des Homo erectus sieht H. Rombach „jenes Es zum Ausdruck kommen, das im Zusammengehen der Kräfte und aus der Wechselsteigerung geboren wird. Es ist der eigentliche Träger des Geschehens, der erst später ‚Gott' oder das ‚Göttliche' genannt und darin in bestimmten Gestalten vorgestellt wird" (U 107).

Ist diese religionsgeschichtliche Bemerkung mit dem christlichen Credo durchaus vereinbar, so scheint doch eine gewisse Spannung angesichts des Begriffs Schöpfung zu bestehen. H. Rombach sieht die Vorstellung des bloßen „Machens" auf den göttlichen Schöpfungsakt übergreifen. „Ein Gott ‚macht' nichts, er bringt alles in schöpferischer Weise hervor. In schöpferischer Weise, das heißt, konkreativ. Er bringt nur ‚mit' der Natur die Natur hervor" (U 15, 31). Der Philosoph bemüht sich um ein Einvernehmen mit der „christlichen Metaphysik": Wie die Strukturontologie nicht unterscheidet zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern „die Schöpfung qua Autogenese aus sich selber holt", so hat auch die christliche Metaphysik die Unterscheidung verworfen, weil „die Wirklichkeit nicht als eine wirkliche Seiendheit zu verstehen ist, da es ja neben und außer Gott ‚nichts' gibt" (U 158, 163).

Es imponiert, wie H. Rombach seine Philosophie mit dem christlichen Credo verbindet, das ja selbst zu interpretieren ist (der lateinische Ausdruck „fecit" heißt im Deutschen nicht „gemacht hat", sondern „erschaffen hat"). So mag einer nachsichtig sein, wenn H. Rombach bemerkt: „Wie die Schöpfung gesehen werden soll, ... kann erst mit Hilfe der Strukturontologie gesagt werden" (U 162).

H. Rombach hat selbst eine Fehleinschätzung der Strukturontologie abgewehrt: Es gehe nicht wie in allen Utopien darum, „das Entscheidende erst einzuführen, sondern darum, die grundlegenden Irrtümer, die unser Denken und Empfinden beirren und beschränken, zu entlarven ..., um dem Leben seine freie Entwicklung zu ermöglichen" (S 311). Heinrich Rombach ist also ein konservativer Denker. *Oskar Köhler*

[1] H. Rombach, Phänomenologie d. sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie (Freiburg 1994) (zit. S).

[2] Ders., Der Ursprung (Freiburg 1994) (zit. U).

BESPRECHUNGEN

Kirche

SCHASCHING, Johannes: *Zeitgerecht – zeitbedingt.* Nell-Breuning und die Sozialenzyklika Quadragesimo anno nach dem Vatikanischen Geheimarchiv. Bornheim: Ketteler 1994. 148 S. Kart.

Oswald von Nell-Breuning hat sich in dieser Zeitschrift (187, 1971, 289–296) erstmals über seine Mitwirkung bei „Quadragesimo anno" (QA) geäußert. Diese und andere Erinnerungen Nell-Breunings werden hier in einen größeren Zusammenhang gestellt. Mit dem „besonderen Entgegenkommen der zuständigen vatikanischen Stellen" (19) konnte Schasching im Geheimarchiv des Vatikans nach weiteren Dokumenten aus der Entstehungsgeschichte der Enzyklika forschen. Seine Studie versteht er als ersten Versuch, das Werden von QA nachzuzeichnen. Im Anhang ist der deutsche Entwurf Nell-Breunings von 1930/31 (Titel: „Licht vom Himmel") veröffentlicht, den Schasching im vatikanischen Geheimarchiv entdeckte.

Das erste Kapitel (11–17) gibt Einblick in einen 43seitigen Entwurf von Angelo Brucculeri SJ, dem Redakteur der „Civiltà Cattolica", aus dem Jahr 1925. Pius XI. konnte sich damals noch nicht zur Veröffentlichung einer Sozialenzyklika entschließen. Anschließend (18–43) stellt Schasching die Vorgeschichte von QA und die Rolle des Jesuitengenerals Wladimir Ledóchowski dar. Er zeigt, daß alles Wesentliche der späteren Sozialenzyklika bereits im Entwurf Nell-Breunings enthalten war. Manche Aspekte, z. B. das Genossenschaftswesen, wurden in der Endredaktion gekürzt, andere Aussagen, z. B. zur Mitbestimmung und zur Rolle des Unternehmers, fallengelassen. Die Frage, warum dies geschehen ist, wird nicht gestellt.

Im Geheimarchiv fand Schasching auch den französischen Text, den Ledóchowski vom Direktor der Action Populaire in Paris, Gustave Desbuquois SJ, angefordert hatte, der aber nicht den Rang eines gleichwertigen zweiten Grundtextes habe (44–56). Erst durch die gemeinsame Redaktionsarbeit in Rom seien französische Gedanken in den Endtext eingeflossen. Bei dieser „schwierigen Redaktion" (57–76) zweier konzeptionell so verschiedener Entwürfe waren im Frühjahr 1931 die Patres Nell-Breuning, Albert Muller aus Antwerpen, Desbuquois und Danset aus Paris beteiligt.

Unter dem Titel „Der Kurier aus dem Vatikan" (77–80) beschreibt Schasching dann den politischen Hintergrund, der Papst Pius XI. veranlaßte, kurz vor der Fertigstellung der Enzyklika mit einem zweiseitigen Zusatz in die Endredaktion einzugreifen. Es ging um die berufsständische Ordnung, im Entwurf Nell-Breunings noch als wirtschaftliche Selbstverwaltung von unten bezeichnet. Der Papst richtete sich in seiner Kritik gegen den faschistischen Korporationsstaat in Italien, der keine von unten gewachsenen wirtschaftlichen Selbstverwaltungsorgane wünschte, sondern die Korporationen als politische Instrumente einsetzte. Diese Tendenzen fanden sich damals auch in Deutschland und Österreich.

Der Grundtext Nell-Breunings „Licht vom Himmel" im Anhang der Studie umfaßt zwei große Teile. Im ersten, „rückblickenden Teil" (94–114) wird die Wirkungsgeschichte von „Rerum novarum" beschrieben. Im „aufbauenden Teil" (114–147) eröffnet Nell-Breuning neue Horizonte aufgrund des gewachsenen Wissens um die Zusammenhänge in einer industrialisierten Gesellschaft und fordert neue ethische Maßstäbe. Er spricht Fragen an, die bis heute aktuell sind: die Rolle des Unternehmers, die Bedeutung der Mitbestimmung der Arbeitnehmer und die Wichtigkeit von unabhängigen „freien Vereinigungen" von Arbeitnehmern und Arbeitgebern, schließlich das Subsidiaritätsprinzip.

Zur Übersicht über die konsultierten Dokumente des Geheimarchivs und die zitierten Arbeiten wäre eine Bibliographie notwendig. Auch

sollten in einer 2. Auflage die Seitenzahlen des Originalmanuskripts von „Licht vom Himmel" ergänzt werden. Ebenso würden Querverweise mit den Randziffern von QA helfen, die Gedanken Nell-Breunings zu finden, die Eingang in die Sozialenzyklika gefunden haben. *B. Kuppler SJ*

NORDHOFEN, Eckhard: *Der Engel der Bestreitung.* Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie. Würzburg: Echter 1993. 176 S. Kart. 34,–.

In diesem Buch legt ein „nichtprofessioneller" Theologe (Philosoph, Germanist und Theologe, Direktor am Studienseminar in Frankfurt/M. und als solcher für die Ausbildung der Referendare zuständig) eine außergewöhnlich geistreiche und anregende Sammlung von Essays, Vorträgen und Rezensionen vor, die zwischen 1980 und 1992 großenteils in der FAZ, in der „Zeit" und im „Merkur" erschienen sind. Sie kreisen – von jeweils einem aktuellen Anlaß ausgehend – alle um das Thema Vernunft, Aufklärung, Ästhetik, negative Theologie und Kult. Nicht nur die stupende Belesenheit des Verfassers im Bereich moderner Philosophie, Kunstgeschichte und Kulturkritik, auch nicht bloß sein sprühender und sprachlich treffsicherer Esprit rufen Bewunderung hervor, sondern vor allem die Art und Weise, wie es ihm gelingt, im postmodernen religionskritischen „Milieu" das Grundanliegen der jüdisch-christlichen Offenbarung zur Sprache zu bringen.

Er nennt es die „Markierung von Alterität" (30 u. a.). Das bedeutet: In der Tradition des alttestamentlichen Bilderverbots, also der „jüdischen Aufklärung", die am Ursprung der europäischen Religionskritik und ihrer Entlarvung aller selbstgemachten Gottesbilder steht, in der Neurezeption sowohl des altkirchlichen Bilderstreits wie der Negativen Theologie, und schließlich im konsequenten Durchdenken des „Redeverbots" Wittgensteins und der „bestimmten Negation" Adornos sieht Nordhofen die Chance des christlichen Glaubens vor allem darin, durch „Bestreitung" einer sich exklusiv und absolut setzenden Empirie bzw. Immanenz die Spuren jenes radikal Anderen aufzuzeigen, der real ist und doch nicht in den Erkenntnis- und Funktionszusammenhängen unserer Welt vorkommt. Sowohl die praktische Bestreitung des Elends des Volkes Israel durch den in keine Begriffe einzufangenden „Ich bin da" (Jahwe) als auch die ästhetische Bestreitung („starke Ästhetik") einer im Abbilden der wahrnehmbaren Realität sich erschöpfenden Kunst z. B. durch die Ikonenmalerei, aber auch innerhalb der modernen Kunst sind die Vorbilder und Anknüpfungspunkte eines verantwortbaren, der massiven Religionskritik von heute standhaltenden theologischen Redens von Gott und des entsprechenden liturgischen Feierns seiner als reines, nicht festzuhaltendes Geschenk erfahrenen Gegenwart („erfüllter Augenblick").

Diese Grundthese wird zwar nicht allzusehr veranschaulicht (was die „affirmative Theologie" natürlich gern möchte), aber doch im Medium einer scharfzüngigen Kultur- und Kirchendiagnose hinreichend deutlich „markiert". Ich habe dieses Buch mit großem Vergnügen, aber auch mit viel Nachdenklichkeit gelesen: Denn wie müßten Dogmatik, Liturgie, Religionspädagogik, usw. heute aussehen, wenn sie sich stärker an Nordhofens Anregungen orientiert? Vielleicht kann der Verfasser den etwas begriffsstutzigen Schultheologen da noch etwas einfacheren Nachhilfeunterricht geben. *M. Kehl SJ*

Mulier Papa. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna. Hg. v. Elisabeth GÖSSMANN. München: Iudicium 1994. 929 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung. 5.) Kart. 36,–.

Wer eine Antwort auf die Frage finden möchte, ob es wirklich eine Päpstin Johanna gab, sucht sie in diesem neuen Werk E. Gössmanns vergeblich. Das Thema des faszinierenden Buchs ist vielmehr: Wie hat man die Legende (?) oder das Faktum (?) einer Päpstin, wie sie in Chroniken und anderen Schriften seit dem 13. Jahrhundert erwähnt werden, im Lauf der Jahrhunderte rezipiert?

Gössmanns historischer Überblick von nahezu 1000 Seiten enthält Stellungnahmen der verschiedensten Autoren, die sich – seit dem 16. Jahrhundert sogar auf interkonfessioneller Basis – zur Päpstin Johanna äußerten. Die Herausgeberin eröffnet hier eine wahre, wenn auch wenig erfreuliche Fundgrube an sonst nur schwer zugängli-

chem Material, dessen Zusammenstellung allein schon beachtlich ist. Vom Stilistischen her ist es eine besondere Leistung, einen Forschungsbericht mit notgedrungen sich wiederholenden Argumenten so flüssig dargestellt zu haben, daß sich der Text geradezu mit Spannung liest. Besonders angenehm wirkt die vorsichtige, oft im Modus des Konjunktivs gehaltene Art, in der die Autorin an vielen Stellen interpretiert. Andererseits kann man ihr wiederholte Ausrufe der Entrüstung nicht verdenken, anläßlich der krassen Frauenfeindlichkeit, die dieses Material durchdringt und im Lauf der Jahrhunderte fast unvermindert heftig anhält. Denn als scheinbares Nebenprodukt dieser Rezeptionsgeschichte gibt die Textsammlung einen bestürzenden Einblick in die ununterbrochen negative Verhaltens- und Denkweise hoher kirchlicher Würdenträger und namhafter Autoren zum Thema Frau in der Kirche.

Gleichzeitig seien diejenigen gewarnt, die noch nicht ganz gegen frauenfeindliche Äußerungen immun geworden sind. Der rote Faden, der sich durch die Sammlung von Stellungnahmen von kirchlicher und daher männlicher Seite zur Idee oder auch Person einer Päpstin zieht, ist mehr oder weniger verbrämter Frauenhaß. Es fällt nicht immer leicht, seitenweise verletzende und erniedrigende Argumente über die Unwürdigkeit, wenn nicht gar Nichtigkeit des weiblichen Geschlechts zu lesen. Oft handelt es sich dabei um Äußerungen von Autoren, deren Werke und sonstige Ansichten wir bis dato schätzten. So bleibt es möglicherweise nicht aus, daß eine Leserin die Lektüre mit einer Fülle neuer Informationen und frisch gewonnener Einblicke beendet, aber gleichzeitig deprimiert ist über das sich darbietende Kirchenverständnis, das der Definition nach die Frau ausschließt. Man spürt es auch in Gössmanns Kommentaren, wie sie unter den sich unerbittlich wiederholenden Zeugnissen extremer Frauenverachtung leidet. Dennoch ist es heute wichtiger als je zuvor, daß gerade christliche Frauen und Männer die eigene Tradition ehrlich aufarbeiten. Denn erst nachdem wir selbst diesen Prozeß innerhalb der Kirche vollzogen haben, so schmerzlich er auch sein mag, können wir auf eine wirkliche innere Erneuerung unserer Kirche hoffen.

Eine besonders wichtige Erkenntnis dieses Bandes ist die Parallele zwischen den Argumenten gegen die Päpstin und den Argumenten, die bis heute unbeirrt für den Amtsausschluß der Frauen in der römisch-katholischen Kirche vorgebracht werden. Denn diese Rezeptionsgeschichte führt lebhaft und erschreckend vor Augen, daß die offizielle kirchliche Einstellung durch die Jahrhunderte konstant blieb: Die Annahme, eine Frau könnte in der Kirche eine führende Position innehaben, wird seitens unserer Brüder in der Kirche in den allermeisten Fällen als eine Perversion des kirchlichen Amtes angesehen. Doch gerade für die Diskussion um die Ordination der Frau leistet dieser Band aus umfassender historischer Sicht einen neuen Beitrag, der genügend Stoff und aktuelle Anregung zu kritischem Nachdenken bieten sollte.

Gertrud Jaron Lewis

Zeitgeschichte

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 7: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. v. Jürgen Aretz, Rudolf Morsey und Anton Rauscher. Mainz: Matthias-Grünewald 1994. 314 S. Lw. 48,–.

Der erste Band der „Zeitgeschichte in Lebensbildern" erschien 1973. Er ging von einem „Traditionsschwund" aus und gab der Edition die These vor: „Die Geschichte des politischen und sozialen Katholizismus ist weithin unbekannt" (R. Morsey). Was damals zutraf, gilt heute in einer Zeit der beklagten Geschichtslosigkeit noch mehr. Daher lag es nahe, in den inzwischen edierten sechs Bänden 109 Frauen und Männer aus der Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland dem Vergessen zu entreißen. Nach dem bewährten Programm bietet der siebte Band 18 Lebensbilder, darunter die Opfer aus dem Dritten Reich: Fritz Gerlich und Max Josef Metzger; bedeutende Politiker: Alois Mertes, Franz Josef Strauß, Heinrich Krone; führende Männer der Kirche: die Kardinäle Frings und

Bengsch; einflußreiche Wissenschaftler: Hubert Jedin, Karl Rahner, Oswald von Nell-Breuning; prägende Frauengestalten: Therese Studer, Maria Probst, Gertrud von le Fort. Die kompakten Beiträge sind nach einem gemeinsamen Aufbau gestaltet: Einer Darstellung des Lebenslaufs ist eine Skizze der Lebensleistung angefügt, und beides wird in die kirchen- und zeitgeschichtliche Situation eingeordnet. Dem interessierten Leser ermöglichen die beigegebenen Literaturangaben eine intensivere Beschäftigung mit Leben und Werk der jeweiligen Persönlichkeit. Die Beiträge zeichnen sich durch geschichtliche Präzision, vornehme Würdigung und gute Lesbarkeit aus. Gerade schwierige Lebensgeschichten, wie die von Max Josef Metzger und von Bischof Maximilian Kaller, werden bei aller Treue zum geschichtlichen Detail mit großer Souveränität behandelt. Verglichen damit entsprechen leider die Beiträge über Karl Rahner und Oswald von Nell-Breuning nicht dem in den bisherigen Bänden üblichen Standard. Dennoch: Auch dieser Band kann zumal jungen Katholiken helfen, in der Begegnung mit der Vergangenheit sich des eigenen Standorts zu vergewissern und Wege in die Zukunft zu finden. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, befaßt sich mit den Stellungnahmen der Päpste seit Pius XI. zu Moralfragen. Er zeigt, daß die Ausübung dieser Lehrautorität wegen der Sachprobleme selbst und wegen des Widerspruchs, auf den sie vielfach stößt, eine schwere, oft dramatisch erlebte Last sein kann.

Mit der Aufgabe, den Glauben zu lehren, sind viele Menschen betraut, von den Eltern und Erziehern über die Seelsorger bis zu den Bischöfen und dem Papst. Gerd Haeffner, Professor für philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, beleuchtet zunächst die Strukturen religiös-sittlicher Lernprozesse und fragt dann nach dem Verhältnis der verschiedenen „Lehrämter".

Der Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger, Associate Professor am Department of Divinity der Duke University in Durham (USA), wurde bereits mehrmals das römische Nihil obstat verweigert, zuletzt 1994 für die Berufung auf den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Bochum. Als einziger Grund wurde ihre Formulierung vom „Christusmädchen" in der Krippe genannt. Sie legt den Sinn dieser Aussage dar.

Aufgrund der Entwicklung der medizinischen Technik muß der Arzt immer mehr auch die Finanzierbarkeit der Therapie im Auge haben. Wie ist eine solche Situation ethisch verantwortbar zu bewältigen? Josef Römelt, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Hennef, setzt sich mit diesem Problem auseinander.

Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet die Ostkirchen trotz ihrer Trennung von Rom als Schwesterkirchen. Ernst Chr. Suttner, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, erörtert die Bedeutung und die Konsequenzen dieser Aussage.

Mensch und Natur

Längst bevor unser Verstand urteilt, hat unser Gefühl schon seine Wertung getroffen. Dessen emotionalen Gründe aber sind meist tiefer in uns verankert als die Argumente der Vernunft. Sie sind nur schwer begrifflich zu fassen, entziehen sich daher oft kritischem Abwägen und werden dafür leicht mit einem Eifer verfochten, der kaum einer sachlichen Auseinandersetzung zugänglich scheint. Das läßt sich neuerdings gut an den Stellungskämpfen beobachten, die unsere Haltung zur Natur betreffen.

Der Mensch ist offenkundig bereits als „animal", also vorgängig zu seiner Vernunftbegabung, auf die ihn umgebende und ihm vorgegebene Welt ausgerichtet. So erfährt er sich gemüthaft bereichert, wenn er die Schönheiten der Natur erleben und ihre Annehmlichkeiten zu genießen vermag, verglichen mit einem, der sie übersieht oder verachtet. So ist es wohl kein Zufall, daß Leute, die den als höchst wichtig erkannten Grundwert der Naturerhaltung zu propagieren suchen, ihre Einstellung meist mit mehr Leidenschaftlichkeit und gefühlsbedingtem Engagement verfechten als ihre Gegner.

Allerdings droht diese emotionale Bindung nicht nur das vernünftige Argumentieren zu beeinträchtigen, sondern sie kann sogar leicht zu erheblicher Intoleranz führen. Diese liegt besonders nahe, wo man die eigene Haltung als eine religiöse versteht. Fritjof Capra, ein führender Vertreter der als „New Age" bekanntgewordenen Bewegung, schreibt etwa: „Letztlich ist tief ökologisches Bewußtsein spirituelles oder religiöses Bewußtsein. Wenn religiöses Bewußtsein verstanden wird als ein Bewußtseinszustand, in dem sich der individuelle Mensch mit dem ganzen Kosms verbunden fühlt, dann wird es klar, daß tief ökologisches Bewußtsein wahrhaft religiös oder spirituell ist. Es ist dann auch nicht überraschend, daß die neue Sicht der Wirklichkeit, die auf tief ökologischem Bewußtsein beruht, mit den Grundideen spiritueller Traditionen im Einklang steht, so z.B. mit den östlichen Religionen und Philosophien, aber ebenso mit der Spiritualität eines Franziskus von Assisi, einer Hildegard von Bingen oder eines Teilhard de Chardin." Er stellt diese Haltung einer „seichten Ökologie" gegenüber und behauptet: „Seichte Ökologie ist anthropozentrisch. Sie sieht den Menschen als über oder außerhalb der Natur stehend und als den Ursprung aller Werte. Der Natur wird nur Nutzwert zugeschrieben. Im Gegensatz dazu trennt die tiefe Ökologie den Menschen nicht von der natürlichen Umwelt, wie sie überhaupt nichts von der Umwelt trennt... Die tiefe Ökologie erkennt den inneren Wert jedes Lebewesens und sieht den Menschen lediglich als eine bestimmte Faser in dem reichhaltigen Gewebe der lebenden Natur."

Angesichts dieser „religiösen" Überzeugung muß es nicht verwundern, wenn dann auch die Toleranz ausdrücklich für zweitrangig erklärt wird: „Das Zukunft ermöglichende neue Wertbewußtsein wird die nicht nur heute so heiß diskutierten Grundwerte in einem neuen Licht erscheinen lassen; auch die Frage ihrer politischen Relevanz, ihrer Verbindlichkeit für den demokratischen Staat und die plurale Gesellschaft verlagert sich aus dem Bereich der Toleranz in den der existentiellen Sicherung des Lebens, des lebenswerten Überlebens der Menschen" (Wilhelm Dreier).

Diese Sicht ist selbst höchst anthropozentrisch, da sie als Natur ausschließlich unsere bewohnte Erde faßt, deren Schicksal vom Gesamtkosmos und seiner Entwicklung aus gesehen – falls man den Menschen ausklammert – völlig unerheblich ist. Außerdem fehlt jede philosophische Durchdringung des Problems der Werte. Die Behauptung etwa, „der innere Wert jedes Lebewesens" werde erkannt, bleibt völlig hohl, solange nicht angegeben wird, worin er besteht. Die Berufung etwa auf Franz von Assisi oder Teilhard de Chardin verkennt, daß beider Weltbild gerade nicht etwa „kosmozentrisch", sondern ganz „theozentrisch" ist und der Mensch darin keineswegs nur eine Faser im Gewebe der Natur darstellt, sondern ihr erst die Sinnspitze verleiht, gerade weil er allein ihren Eigenwert zu entdecken, sich ihn bewußt zu machen und Gott dafür zu danken vermag.

Diese Einwände sollten keineswegs zudecken, daß hinter diesen Appellen die durchaus richtige Erkenntnis liegt, daß uns heute durch die Natur dadurch eine neuartige Aufgabe gestellt ist, daß der Mensch sie wie nie zuvor schädigen und ruinieren kann, weil seiner Veränderung der Umwelt weder regionale noch zeitliche Grenzen gezogen sind. Vielmehr besteht jetzt die Gefahr, daß sich seine Eingriffe in die Natur „weltweit", also die gesamte Erde betreffend, auswirken, und daß sie unumkehrbar sind, sich also auch in Zukunft nicht mehr korrigieren lassen. Eben deshalb ist er zu weit größerer Sorgfalt im Umgang mit der Natur gehalten, die nicht nur in ihrem Nutzwert zu sehen ist, sondern auch in ihrem Eigenwert, den sie als unmittelbare Erfüllung insbesondere menschlicher Hinneigungen auch hat. So müßte ihm aufgehen, daß etwa ein blühender Krokus gerade auf ein sinnhaftes menschliches Leben bezogen durchaus einen höheren Wert darstellen kann als eine technische Verbesserung am Lautsprecher einer Stereoanlage. Nur darf aus der Verehrung der Natur keine neue Ideologie werden, die den Blick für technische oder andere kulturelle Werte verstellt und sich nicht einmal fragt, was sie selbst für den Menschen bedeutet.

Wem die Natur als höchster Wert einfachhin gilt, der hat nämlich bereits, ohne daß er es merkt, den Boden allen Wertens verloren, den die Natur selbst in ihrem ständigen Werden und Vergehen nicht zu liefern vermag. Gerade wer sie schätzen, verteidigen und hochachten will, muß mehr sein als ein Stück von ihr. Er muß vernünftig sein und nicht nur Lebewesen, kurz: er muß bewußt Mensch sein.

Albert Keller SJ

Bernhard Häring CSsR

Die Wende zeichnet sich ab

Der Weltkatechismus, die Moralenzyklika „Veritatis splendor", die „endgültige" Ablehnung des Gedankens an die Ordination von Frauen und schließlich das laute „Ausnahmslos" gegenüber der Zulassung zur Kommunion von wiederverheirateten Geschiedenen, die nicht restlos auf die ehelichen Rechte verzichten, haben zum Teil Bestürzung, zum Teil lähmende Entmutigung, bei anderen Wut ausgelöst. Meine Reaktion war ein tiefes Mitgefühl sowohl mit jenen, die durch diese Schreiben und alles, was dahintersteht, in eine schwere Krise gerieten, wie auch mit den Männern im Vatikan und all jenen, die auf irgendeine Weise diese Dokumente zu verantworten haben.

Es ist ja auch nicht alles daran vom Bösen. Gar manches im Weltkatechismus, vor allem der letzte Teil über das Gebet, hat mich positiv angesprochen.

Ich sehe in der gegenwärtigen Restaurierungsbemühung keineswegs eine globale Absage an das Zweite Vatikanische Konzil insgesamt; freilich aber bedrückt mich die Engführung, eine „Hermeneutik der Angst und des Mißtrauens", ein zwanghaft anmutendes Bemühen, nicht nur allüberall die Grenzen festzulegen und die Beachtung zu kontrollieren, alles zu definieren, und zwar durch negative Normen, der Eifer, alles festzulegen, wobei meines Erachtens die Ehrfurcht vor dem unaussprechlichen Geheimnis Gottes zu kurz kommt.

Sieht man mit bester moderner Heilkunst Gesundheit und Krankheit vor allem im Blick auf gesunde oder gestörte Beziehungen und Strukturgeflechte, so muß man wohl zur Kenntnis nehmen müssen, daß in der Weltkirche der gegenseitige Vorschuß an Vertrauen und die Kunst der Ermutigung zu schöpferischer Freiheit viel zu wünschen übrig lassen. Eine überernährte Kontrolle oder gar ein engmaschiges Kontrollsystem zum Beispiel in der Besetzung der Bischofsstühle und der theologischen Lehrstühle nach kaum nachvollziehbaren Kriterien sind Anzeichen und zugleich Ursache von zum Teil tiefgreifenden Störungen vieler wichtiger Beziehungen und Strukturen.

Ich würde mich hüten, billige Beschwichtigungen anzubieten. Das widerspräche einer echten, starken Liebe zur Kirche und ihrer Sendung. Dennoch wage ich zu sagen: Ich spüre frische Frühlingsluft. Wieso?

Ganz im Unterschied zu vorkonziliären Zeiten gibt es eine starke öffentliche Meinung, ein nicht aufhaltbarer Prozeß ehrlicher, mutiger, öffentlicher Meinungsbildung. Man möchte fast meinen, Pius XII. habe prophetisch gesprochen, als er betonte, die Kirche habe die Kraft öffentlicher Meinungsbildung ganz be-

sonders nötig. Hierin gibt es kein Zurück, trotz aller restaurativer Bemühungen, jeden Dissens zu verpönen.

Ein weiterer Punkt: Der gegenwärtige Papst genießt in vieler Hinsicht Bewunderung für seinen unermüdlichen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit. Aber der Papstmythus der letzten Jahrhunderte ist wohl für immer tot. Man glaubt dem Papst nicht mehr einfach, weil er es oft und laut und unter Berufung auf den Heiligen Geist sagt. Man wird, so hoffe ich, sein Wort weiterhin durchaus ernst nehmen, doch auch in dem Sinn, daß man sorgfältig prüft, ob es dem Geist des Evangeliums entspricht und ob seine naturrechtlichen und philosophisch begründeten Argumente stichhaltig sind. Man wird gern und auch unter Opfern auf ihn hören, wenn klar ist, daß auch er aufmerksam auf die Stimme freimütiger Bischöfe hört und den Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes beachtet.

Wir leben nun einmal in einem Zeitalter der weltweiten Öffentlichkeit, der Medien, des Bewußtseins der Gleichheit vor Gott. In den vergangenen Jahrhunderten stand einer geringen Anzahl von gebildeten Bischöfen und Priestern ein großteils in jeder Hinsicht „ungebildetes" Kirchenvolk gegenüber, auch aufgrund des Versagens des Klerus. Heute gibt es Millionen von Frauen und Männern, die den wenigen Männern im Vatikan – Frauen haben dort ohnehin nichts zu sagen – an theologischer Bildung nicht nachstehen, sie aber in gründlicher Kenntnis der Humanwissenschaften überragen.

Man braucht kein Prophet zu sein, um vorauszusehen, daß künftige Generationen von Päpsten und Bischöfen sich dessen sehr wohl bewußt sein werden und natürlich daraus auch Folgerungen ziehen werden. Infolgedessen wird man auch im Vatikan sehr viel vorsichtiger sein im Formulieren von wohl nicht geoffenbarten Lehren und noch mehr im Auferlegen von schweren Lasten und ethischen Forderungen.

All das und vieles andere wird dazu beitragen, daß wir alle, bis hinauf zum Papst, uns in Zukunft radikaler unter das Wort Gottes stellen werden. Eine Folge wird sein, daß wir uns äußerst sorgfältig hüten werden, die Heilige Schrift vorzüglich als Quelle für Beweise unserer vorgefaßten Lehren und Meinungen zu benützen. Wir werden wohl alle insgesamt eine größere Bereitschaft aufbringen, unsere vorgefaßten oder überlieferten „Lehren" und Auffassungen in solidarischem Suchen zu korrigieren und vor allem besser auf die Zeichen der Zeit zu achten. Dadurch werden die Ehrfurcht vor dem Geheimnischarakter und die befreiende Kraft des Glaubens nur gewinnen.

Das weltweite Echo auf das ausnahmslose Verbot der Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene, falls sie nicht auf ihre ehelichen Rechte verzichten, ist einmalig und hat uns viel zu sagen. Die oberste Kirchenleitung wird daraus lernen, vor allem, wenn es um Fragen geht, die den Nerv berühren. Der Zentralismus wird stufenweise abgebaut werden zugunsten wahrhaft kollegialer Mitverantwortung.

Offensichtliches Versagen von Bischöfen, die den Diözesen von Rom einfach auferlegt wurden, und der hartnäckige Widerstand von seiten der Gläubigen gegen autoritäres „Regieren" werden wohl auf lange Sicht einen sehr wohltuenden Einfluß auf die Gesamtkirche haben, zumal in Fragen der Bischofsernennungen. Muß und soll die kirchliche Zentralregierung am Monopol der Bischofsernennungen festhalten? Könnte man sich selbst im schlimmsten Traum vorstellen, daß eines Tages die UNO alle Ministerposten der ganzen Welt besetzen würde? Der laute Aufschrei, wenn der Vatikan gelehrte und kirchentreue Frauen ohne Begründung von Universitätslehrstühlen ausschließt, wird nicht ohne nachhaltige Folgerungen sein, und zwar nicht nur zugunsten von Frauen.

Bei all dem setze ich meine Hoffnung nicht auf das Kommen eines Traumpapstes Johannes XXIV. Doch selbst die konservativsten Männer im Kardinalskollegium sind nicht von Gott verlassen. Auch sie lieben die Kirche. Sie hören doch von allen Seiten: „So kann es nicht weitergehen!"

In Zukunft wird die oberste Kirchenleitung im Vatikan wohl sicher in ein umfassendes Solidaritätsnetz eingebunden sein. Man wird sich aufmerksamer an das Wort: „Vox populi, vox Dei" erinnern. Wir reden nicht von „Pöbel", sondern denken mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil an das „Gottesvolk auf seiner Wanderschaft". Die Kirche ist, wie noch nie in der Vergangenheit, heute staunenswert reich an hochqualifizierten Frauen und Männern, die auch in Fragen des Glaubens nicht „Laien" sind. Unerschöpfliche Schätze von Weisheit aus allen Kulturen und Zonen können der Gesamtkirche zufließen, wenn sich allüberall mit dem Hinhören auf das Wort Gottes auch ein gegenseitiges Aufeinanderhören verbindet.

Die unerhörte Wende in der Menschheits- und Kirchengeschichte von heute sollten wir sehen und zu deuten versuchen im Licht der schlechthinnigen Wende durch das Kommen des gewaltfreien „Gottesknechts", des „Menschensohns". Er ist unser Programm. Er ist für uns alle, besonders an diesem geschichtlichen Wendepunkt, eine unerhörte Herausforderung. Die Frage ist nicht mehr, wer die Macht hat, sondern wer am besten dient.

Die drei oberrheinischen Bischöfe haben uns, so meine ich mit vielen, anläßlich des sie und uns hart treffenden Schreibens der Glaubenskongregation in Fragen der Pastoral der Geschiedenen durch ihre würdevolle und gewaltfreie Haltung und ihren Freimut einen großen Dienst erwiesen. Erst die Zukunft wird uns sagen, wie bedeutsam er ist. Wir alle werden im Suchen nach mehr Licht nicht nur in dieser, sondern auch in vielen anderen lebenswichtigen Fragen noch vieles lernen.

All das gebietet uns unter anderem, auch ungeliebten kirchlichen Behörden „glühende Kohlen auf ihr Haupt zu sammeln" (vgl. Röm 12,20–21), das heißt sich nicht vom Bösen überwältigen zu lassen, sondern in unentwegter Entfeindungsliebe das Ungute durch das Gute zu besiegen.

Dabei denke ich ganz besonders an die unablässige Einforderung des Grundrechts aller Christen auf regelmäßige Feier der Eucharistie. Es besteht in meinem

Herzen kein Zweifel, daß unsere Kirchenführung dieses Grundrecht in absehbarer Zeit zurückerstatten wird. Es gibt allüberall in der Welt genug Männer – von Frauen können wir unter den gegebenen Umständen noch nicht reden –, die durchaus fähig und bereit wären, als Vorsteher der Eucharistiefeier der Gemeinde zu dienen. Die Urkirche hat von allem Anfang an allüberall unverzüglich Gruppen von Ältesten eingesetzt, die diese Aufgabe treu wahrnahmen. Bezeichnend für den gegenwärtigen Augenblick ist ein Artikel eines Bischofs in den USA, ehemaliger Professor des Kirchenrechts, veröffentlicht in der Jesuitenzeitschrift „America": Er redet den Gläubigen ins Gewissen, daß sie nicht nur das Recht, sondern die unabdingbare Pflicht hätten, ihr Grundrecht auf regelmäßige Eucharistiefeier in jeder überschaubaren Gemeinschaft entschieden einzufordern.

Ähnlich sehe ich auch die Frage der Kommunion für Wiederverheiratete, die in der Zweitehe ihre ehelichen Pflichten erfüllen und ernst versuchen, Gott zu gefallen. Nach allem, was wir aus den Evangelien von Jesus wissen, steht die Vermutung auf ihr Recht auf die Kommunion so lange für sie, als nicht zwingend gezeigt werden kann, daß sie dieses Recht verwirkt haben. Für mich ist die weltweite, machtvolle und zugleich gewaltfreie Einforderung eben dieses Rechts nach dem Beispiel der drei oberrheinischen Bischöfe ein deutliches Zeichen einer unwiderruflichen Wende, und zwar ganz im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Dies heißt unter anderem, daß wir uns keineswegs mit dem Erträumen von Utopien zufrieden geben werden. Zukunftsvisionen ohne entschlossenen Einsatz sind Bluff. Das Brüten von Pessimismus ist das schlimmste Gift. Der hoffnungsvolle Blick in die Zukunft und das unermüdliche „Auskaufen" der gegenwärtigen Möglichkeiten gehören unzertrennlich zusammen, gemäß der Mahnung des Völkerapostels: „Kaufet sorgfältig das Heilsangebot der gegenwärtigen Stunde aus; denn (sonst) sind die Zeiten böse" (Eph 5,16). Genau dies heißt: an die Zukunft der Kirche glauben. Wir alle können gigantische Schritte tun, um dem Urbild der Kirche, das uns Christus geschenkt hat, näherzukommen, ihm stufenweise ähnlicher zu werden.

Das bedeutet unter anderem auch, daß wir einander Mut zusprechen, und zwar auf allen Ebenen. Wir müssen und wollen einander je und je einen kräftigen Vorschuß des Vertrauens zusprechen, gerade auch unseren Bischöfen, die sich in die Bresche geworfen haben, aber auch andern, die zögern oder gar noch ablehnend sind.

Es gilt, die geheimnisvolle Innerlichkeit unseres Glaubens und der Frömmigkeit mit dem mutigen Einsatz für einen gründlichen Wandel im Geist des Evangeliums zu verbinden, auch wenn wir dabei gelegentlich einige Schläge einstecken müssen. Auch Rückschläge könnten ein neuer Antrieb werden. Als Bild steht mir vor Augen die „Bockprozession" von Echternach: nach jedem Schritt zurück unvermittelt mindestens zwei, drei Schritte vorwärts.

Gottfried Leder

Verfassungsdebatte und Verfassungsreform

Versuch einer vorläufigen Bilanz

„Die Verfassung ist die rechtliche Grundordnung des Gemeinwesens. Sie bestimmt die Leitprinzipien, nach denen politische Einheit sich bilden und staatliche Aufgaben wahrgenommen werden sollen."[1] Sie ist die Rechtsordnung des Integrationsprozesses, in dem „der Staat seine Lebenswirklichkeit hat"[2]. Mit ihr bildet sich erst die vollständige Gestalt des Staates aus: „in Machtzuweisung und Freiheitsgewähr, in Organisationsstrukturen, Zielen und Grenzen der Staatsgewalt sowie in den Grundrechten der Bürger"[3]. Im modernen Verfassungsstaat „bilden Staat und Verfassung eine integrale und spezifische Einheit"[4], ohne freilich identisch zu sein. Eine substantielle, den Kern seiner Gestalt, ja vielleicht seine Identität berührende Veränderung des Staates und seiner Existenz könnte also nicht ohne Auswirkung auf seine Verfassung und die Chance ihrer Fortgeltung bleiben.

Als die epochalen Umwälzungen im ehemaligen Ostblock und das gewaltfreie Aufbegehren der Menschen in der DDR das Herrschaftssystem der SED zusammenbrechen ließen, war das vom Grundgesetz 1949 verbindlich festgelegte Ziel staatlichen Handelns, die Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands, in greifbare Nähe gerückt. Man versteht, daß sich mit diesem Ereignis, das Folge und Ursache weit über Deutschland hinausreichender politischer Veränderungen war und ist, auch die Frage nach der Verfassung und ihrer Gestalt von neuem gestellt hat. Auf eine freilich noch zu kurze Formel gebracht: Wenn die Bundesrepublik Deutschland beim Beitritt der DDR sie selbst geblieben und doch anders geworden ist – braucht es dann für sie auch eine andere, neue Verfassung, oder ist die bisherige, das Grundgesetz, nach den erforderlichen Änderungen und Ergänzungen auch für das nun wiedervereinigte Deutschland gut genug?

Diese *Verfassungsdebatte* hat jetzt den Zeitraum von fünf Jahren überdeckt. Mit dem Einigungsvertrag[5], also knapp ein Jahr nach dem Fall der Mauer, hat mit einer Reihe von „einigungsbedingten Änderungen des Grundgesetzes" aber zugleich die *Verfassungsreform* begonnen. Sie ist mit der Einfügung eines umfangreichen, die Verwirklichung der Europäischen Union betreffenden Artikels im Dezember 1992 fortgesetzt und mit der endgültigen Beschlußfassung der gesetzgebenden Körperschaften über die im Einigungsvertrag zur Debatte gestellten

„weiteren" Verfassungsänderungen im Spätherbst 1994 zum vorläufigen Abschluß gekommen.

Der Versuch, „Verfassungsdebatte" und „Verfassungsreform" in einem auch ihre wechselseitigen Einwirkungen aufhellenden Überblick darzustellen, begegnet einer Reihe von Schwierigkeiten. Zwar steht das Grundgesetz als Bezugsgröße ständig im Mittelpunkt. Die Absicht, im wesentlichen den chronologischen Abläufen zu folgen, bleibt aber auf den jeweils kritisch unterscheidenden Mitvollzug angewiesen. Debattenverlauf und Teilentscheidungen überlappen einander nicht nur in zeitlicher Hinsicht; sie stehen zueinander auch in permanenter Wechselwirkung.

Zudem war die Verfassungsdebatte von Anfang an von einer immer stärkeren Politisierung geprägt – und in mancher Hinsicht auch beeinträchtigt. Natürlich ist Verfassungsrecht politisches Recht. Und natürlich geht es in einer Verfassungsdebatte immer auch um die Ausnutzung und Sicherung politischer Gestaltungsmöglichkeiten. Dennoch – oder gerade deshalb – kann auf die Unterscheidung von verfassungsrechtlichen und verfassungspolitischen Argumenten nicht verzichtet werden. Verfassungspolitische Forderungen zielen auf die Beibehaltung oder Veränderung verfassungsrechtlicher Normen. Sie sind aber nicht selbst Verfassungsrecht. Und das Verfassungsrecht setzt den rechtlichen Rahmen für den Vollzug von Politik, ist aber nicht selbst Politik.

Die plötzliche Aktualisierung der Wiedervereinigungsfrage hat jedoch zunehmend eine problematische Vermischung von verfassungsrechtlichen und verfassungspolitischen Argumentationsmustern im Gefolge gehabt. Der verfassungsrechtlichen Interpretation der von der Entwicklung besonders berührten Bestimmungen des Grundgesetzes ging auf diese Weise gewissermaßen die theoretische Unschuld verloren. Was zunächst mit spezifisch verfassungsrechtswissenschaftlichen Mitteln[6] zu leisten gewesen wäre, wurde oft von einer Fülle verfassungspolitischer Thesen verdrängt.

Manchmal verbanden sich dabei Wunschvorstellungen darüber, wie die Gesellschaft in der bisherigen Bundesrepublik und deren staatliche Ordnung nun zu verändern seien, mit Forderungen auf „Erhaltung des Bewahrenswerten", das aus der vierzigjährigen Erfahrung der Menschen im real existierenden Sozialismus nun in das gemeinsame Deutschland einzubringen sei. Nie endgültig begrabene und ganz neue Hoffnungen auf eine Gesellschaftsveränderung fanden so in vielen Einzelzeugnissen[7], aber auch in kompletten Verfassungsentwürfen ihren Niederschlag[8]. Durch derartige Vermischungen sind die eigentlich zur Debatte stehenden Fragestellungen freilich nicht selten verwischt worden. Diese These, die natürlich auch hier noch des näheren Beweises bedürfte[9], erklärt aber auch, daß es unvermeidbar sein wird, immer wieder auch eigene Wertungen in die Darstellung einzubringen. Der vorgegebene Umfang wird allerdings den Verzicht auf viele, auch wichtige Details erforderlich machen.

Andererseits liegen aber die vorläufigen Ergebnisse des Prozesses von Verfassungsdebatte und Verfassungsreform, den man getrost auch als „Kampf um das Grundgesetz" interpretieren kann, inzwischen einigermaßen klar zutage. Diese Ergebnisse zur Kenntnis zu nehmen, zu bedenken, erforderlichenfalls erneut kritisch zu diskutieren und schließlich in verantwortlicher Weise zu bewerten, ist Sache aller, denen am Bestand freiheitlich-rechtsstaatlicher und demokratischer Ordnung liegt.

Zur Ausgangslage

Thematik, Verlauf und Ergebnisse der Verfassungsdebatte erschließen sich am leichtesten, wenn man sich zunächst noch einmal die verfassungsrechtliche Ausgangslage in Erinnerung ruft. Seit 1949 hatte das Grundgesetz das Thema der Wiederherstellung der deutschen Einheit unverändert insbesondere an drei Stellen in Bezug genommen: in seiner Präambel, in Art. 23 und in Art. 146.

In der Präambel hatte das deutsche Volk seinen Willen bekräftigt, „seine nationale und staatliche Einheit zu wahren", und erklärt, es habe bei der Schaffung des Grundgesetzes „auch für jene Deutschen gehandelt, denen mitzuwirken versagt war". „Das gesamte deutsche Volk" blieb „aufgefordert, in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden". Von den Bundesregierungen und insbesondere vom Bundesverfassungsgericht[10] ist diese Aufforderung durchgehend als verfassungsrechtliche Verpflichtung aufgefaßt worden, an der sich konkrete Politik messen lassen müsse[11]. Das gesellschaftliche Bewußtsein hat dem freilich manchmal – je länger, je öfter – nur sehr bedingt entsprochen. Da hat sich von der schnellen Bereitschaft, „die Realitäten anzuerkennen", bis zur Rede von der „Lebenslüge des deutschen Volkes" ein breiter Bogen von bitteren Fehleinschätzungen gespannt[12].

Noch ein anderes, die Präambel von 1949 prägendes Element spielt in den Diskussionen der letzten Jahre und bis heute eine zentrale Rolle. Daß das Grundgesetz dem staatlichen Leben seine neue Ordnung „für eine Übergangszeit" gegeben hatte, war zwar immer seltener thematisiert worden. Das „Provisorium Grundgesetz" war in die Jahre gekommen. Dabei hatte es sich als eine voll gültige Verfassung bewährt und war von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung immer überzeugender akzeptiert worden. Von Legitimationsdefiziten des Grundgesetzes war lange Zeit kaum noch die Rede gewesen. Sie galten jedenfalls als längst geheilt[13].

Seit 1989 aber ist – und zwar bis heute – wieder heftig umstritten, in welchem Sinn denn das Grundgesetz an seinem Ursprung als ein Provisorium gewollt gewesen sei und ob dieser wie auch immer zu deutende provisorische Charakter das Ereignis der Wiedervereinigung nicht überdauert habe und also fortwirke[14].

Die hier vertretene Auffassung, daß die Formulierung „für eine Übergangszeit" einen *zeitlichen, nicht* dagegen einen *inhaltlichen* Vorbehalt markiert hat, wird mehrheitlich geteilt. „Provisorisch" war 1949 genaugenommen nicht „die Verfassung", also das Grundgesetz. Als provisorisch – im Sinn von „vorläufig, nicht endgültig" – ist damals vor allem der Zustand der deutschen Teilung selbst begriffen worden. Und provisorisch war damit auch der Vorgang der Gründung des westdeutschen Teilstaats. Das Grundgesetz selbst war und ist dagegen mit seinen fundamentalen Bestimmungen über die Grundrechte, über die grundlegenden Staatsziele und über die Grundlinien der Staatsorganisation nichts weniger als provisorisch. Ein ungeteiltes Volk hätte sich mit ihm als der Grundregel seines Zusammenlebens von Anfang an hervorragend und auf Dauer einrichten können.

In seiner ganzen Brisanz verstehbar wird der Streit um das „Provisorium" allerdings erst, wenn man zugleich die beiden anderen Aussagen in Betracht zieht, mit denen das Grundgesetz von Anbeginn an das damals höchst ungewisse zukünftige Ereignis einer Wiedervereinigung Deutschlands in den Blick genommen hat.

In Art. 23 hatte das Grundgesetz zunächst die von der aktuellen Lage der Teilung erzwungene *räumliche* Begrenzung seines Geltungsbereichs beschrieben. Dann jedoch hatte es lapidar bestimmt: „In anderen Teilen Deutschlands ist es *nach deren Beitritt* in Kraft zu setzen." In einem nicht leicht zu bestimmenden Spannungsverhältnis zu dieser klaren Bestimmung hatte von Anfang an der Schlußartikel 146 GG gestanden. Er besagte damals: „Dieses Grundgesetz verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist." Bis zum Spätherbst des Jahres 1989 ist auch dieser Bestimmung meist eher theoretische Bedeutung beigemessen worden. Dann aber wurde sie plötzlich in Wissenschaft, Publizistik und Politik zum heftig umkämpften Thema.

Zuerst wurde mit Nachdruck verfochten, daß mit Art. 146 GG – und zwar alternativ zu Art. 23 GG – ein zweiter, sogar bevorzugenswerter Weg zur Wiedervereinigung offenstehe[15]. Je mehr sich die tatsächliche Entwicklung aber der Inanspruchnahme des Art. 23 GG zuneigte, wurde die nüchterne Abwägung des Pro und Kontra beider Verfahrensweisen durch die normative These verdrängt, daß die Wiederherstellung der deutschen Einheit gerade *nur* auf dem Weg über die Schaffung einer neuen Verfassung zu erfolgen habe[16]. Freilich hat auch die Überlegung, ob man vielleicht jene beiden Wege doch irgendwie miteinander kombinieren könne, solle oder müsse, schon früh ihre Anhänger gehabt[17].

Neben diesem, den zur Wiedervereinigung einzuschlagenden Weg betreffenden Strang der Debatte wurde Art. 146 GG aber plötzlich auch von neuem als Bestätigung für den vorgeblich dauerhaft provisorischen Charakter des Grundgesetzes wiederentdeckt. Damit wurde einerseits die Forderung gestützt, den Weg zur Wiedervereinigung ausschließlich über Art. 146 GG zu suchen. Das Verlangen

nach einer neuen, die Gültigkeit des Grundgesetzes aufhebenden Verfassung für das wiedervereinigte Deutschland verselbständigte sich aber auch. Es wurde und wird bis heute unter Berufung auf den – veränderten – Art. 146 GG als verbindlicher Auftrag des Grundgesetzes selbst interpretiert und entsprechend auch politisch verfochten[18]. Dieses Problem wird uns, wie noch zu zeigen sein wird, auf längere Zeit erhalten bleiben.

Die erste Phase der Verfassungsdebatte findet schon mit den ersten freien Wahlen zur Volkskammer der DDR am 18. März 1990, spätestens aber mit der Unterzeichnung des Staatsvertrags zur Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion zwischen der Bundesrepublik und der DDR am 18. Mai 1990 ihr Ende. Eine zweite Phase umfaßt jedenfalls den Zeitraum der Verhandlungen über den Einigungsvertrag (EinV) bis zu dessen Unterzeichnung am 31. August 1990. Zu diesem Zeitpunkt spätestens beginnt die Auseinandersetzung um die Umsetzung der dort in Art. 5 gegebenen Empfehlung an die „gesetzgebenden Körperschaften des vereinten Deutschlands, sich innerhalb von zwei Jahren mit den im Zusammenhang mit der deutschen Einigung aufgeworfenen Fragen zur Änderung oder Ergänzung des Grundgesetzes zu befassen". Einige vordringliche „einigungsbedingte Änderungen" des Grundgesetzes wurden bereits mit Inkrafttreten des Einigungsvertrags am 3. Oktober 1990 wirksam.

Mit dem Zusammentritt der Gemeinsamen Verfassungskommission (GVK) von Bundestag und Bundesrat im Januar 1992 beginnt die vierte Phase, die bis zur Vorlage des Berichts der GVK am 5. November 1993 währt. Nach der Einschaltung des Vermittlungsausschusses kommt die Verfassungsreform dann mit der endgültigen Zustimmung von Bundestag und Bundesrat und der Verkündung des bis jetzt letzten Gesetzes zur Änderung des Grundgesetzes im Bundesgesetzblatt am 27. Oktober 1994 zum vorläufigen Abschluß. Das Ergebnis ist freilich ein Zustand der entschiedenen Unentschiedenheit.

Vom Einigungsvertrag zur Gemeinsamen Verfassungskommission

In der DDR sind die Anfänge der Verfassungsdebatte zum Teil noch vom Bemühen um die Erhaltung staatlicher Eigenständigkeit geprägt. Der von einer Arbeitsgruppe des zentralen Runden Tischs in Ostberlin am 4. April 1990 beschlossene Entwurf einer neuen „Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik"[19] wird von der frei gewählten Volkskammer freilich gar nicht mehr zur Verhandlung angenommen. Inzwischen hatte sich die Diskussion auch dort längst auf die Frage verlagert, auf welchem Weg sich die Wiedervereinigung Deutschlands am besten herbeiführen lasse. Das Ergebnis der Wahlen vom 18. März 1990 hatte kaum anders denn als indirekte Grundsatzentscheidung der Wähler für den Beitritt der DDR zur Bundesrepublik gemäß Art. 23 GG inter-

pretiert werden können. Dem „Wegestreit" schien damit ein baldiges Ende vorgezeichnet. Aber bei der Unterzeichnung des Staatsvertrags zur Währungsunion am 18. Mai 1990 machte Ministerpräsident Lothar de Maizière den Beitritt nach Art. 23 GG von zuvor zu vereinbarenden Absprachen abhängig[20].

Das komplexe Ergebnis der entsprechenden Verhandlungen, der *Einigungsvertrag*, dürfte in juristischer Hinsicht kaum ein Gegenstück haben. Er ist ein internationaler, völkerrechtlicher Vertrag, der die – einseitige – Erklärung des DDR-Beitritts enthält, der gemäß Art. 23 GG nicht mehr von Bedingungen abhängig sein konnte, zugleich aber eben auch alle Bedingungen, über die zuvor Einigkeit erzielt worden war, und die Festlegung, daß, wie Art. 23 es vorschrieb, das Grundgesetz mit dem Beitrittstag, dem 3. Oktober 1990, auch in den neuen Bundesländern in Kraft trete. Das alles war bereits mit den in Art. 4 EinV festgelegten Änderungen des Grundgesetzes verbunden: Auch auf sie hatten sich die beiden vertragschließenden Parteien in den Verhandlungen geeinigt – mit der Folge, daß der Vertrag selbst zugleich den Charakter eines verfassungsändernden Gesetzes hatte und daher zu seiner Annahme einer Zweidrittelmehrheit im Bundestag, im Bundesrat und in der Volkskammer bedurfte.

Diese bereits festgelegten „einigungsbedingten Änderungen des Grundgesetzes" betreffen vor allem jene drei Bestimmungen, die wir bei der Darstellung der verfassungsrechtlichen Ausgangslage von 1949 bereits erörtert haben.

Zunächst ist die Präambel neu gefaßt worden. Sie enthält keinen Hinweis mehr auf irgendeine Art von Vorläufigkeit, stellt fest, daß die Deutschen „in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands vollendet" haben, und schließt mit der Klarstellung: „Damit gilt dieses Grundgesetz für das gesamte deutsche Volk."

Art. 23 GG, zuerst noch als Grundlage des Beitritts der DDR ausdrücklich benannt, wurde dagegen aus dem Grundgesetz gestrichen. Das hatte nicht zuletzt außenpolitische Gründe und erscheint – auch wenn es kurzfristig Komplikationen[21] gab – durchaus konsequent. Dennoch: Im Bewußtsein lebendig zu halten, daß das Grundgesetz gerade wegen der Inanspruchnahme des Art. 23 jetzt für das gesamte deutsche Volk gilt, wäre verfassungspolitisch sehr wünschenswert gewesen.

Art. 146 GG wurde jedoch entgegen vielfachen Erwartungen nicht aus der Verfassung getilgt, sondern mit verändertem Wortlaut – und damit natürlich auch mit veränderter Qualität – aufrechterhalten. „Dieses Grundgesetz", so lautet Art. 146 GG jetzt, „das nach Vollendung der Einheit und Freiheit Deutschlands" für das gesamte deutsche Volk gilt, „verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist." Auf diesen jetzt eher noch überraschenderen und in der Wirkung problematischeren Artikel werden wir zum Abschluß noch einmal näher zurückkommen müssen[22].

Über diese unmittelbar wirksam werdenden Verfassungsänderungen hinaus hatte Art. 5 EinV „den gesetzgebenden Körperschaften des vereinten Deutschlands" *empfohlen,* „sich innerhalb von zwei Jahren mit den im Zusammenhang mit der deutschen Einigung aufgeworfenen Fragen zur Änderung oder Ergänzung des Grundgesetzes zu befassen". Dabei waren „insbesondere" Überlegungen zur „Aufnahme von Staatszielbestimmungen in das Grundgesetz" sowie zur „Frage der Anwendung des Art. 146 des Grundgesetzes und in deren Rahmen einer Volksabstimmung" genannt worden. Allein die Diskussion um Name, Auftrag, Größe und Kompetenzen eines für die Durchführung jener Empfehlungen geeigneten Gremiums zeigte schon die ganze Spannbreite, aber auch die Brisanz der Meinungsverschiedenheiten.

Bundestag und Bundesrat einigten sich jedoch schließlich auf die Einrichtung einer Gemeinsamen Verfassungskommission (GVK), die Anfang des Jahres 1992 ihre Arbeit aufnahm. Ihr gehörten 32 vom Bundestag gewählte Mitglieder und je zwei Vertreter der Bundesländer, insgesamt also 64 Personen, an. Ihr am 5. November 1993 vorgelegter Abschlußbericht[24] zeigt, daß die Kommission sich weit über die im Einigungsvertrag besonders angeregte Thematik hinaus mit dem gesamten Stoff des bis dahin erkennbar gewordenen gesellschaftlichen Diskurses befaßt hat.

Mit der Errichtung der GVK waren naturgemäß die Aussichten derer, die eine gänzlich neue Verfassung oder mindestens eine „Totalrevision" des Grundgesetzes angestrebt hatten, deutlich gesunken. Für die förmlich zu beschließenden „Empfehlungen" der GVK an Bundestag und Bundesrat waren Zweidrittelmehrheiten als notwendig vorgesehen. Damit war – wenn auch ohne feste Präjudizwirkung – angestrebt, die gesetzgebenden Körperschaften möglichst nur mit solchen Vorschlägen auf Änderung oder Ergänzung der Verfassung zu befassen, die auf die Zustimmung der erforderlichen Mehrheiten rechnen konnten.

Grundrechte und Staatszielbestimmungen

Für den Versuch, die Inhalte und das schließliche Ergebnis von Verfassungsdebatte und Verfassungsreform zu überblicken, werden jetzt für jeden Problembereich die Teilthemen, bei denen es zu konkreten Verfassungsänderungen und damit zu Beiträgen zur Verfassungsreform gekommen ist, den Forderungen und Wünschen gegenübergestellt, die zwar – in der Öffentlichkeit und auch in der GVK – diskutiert, dort aber mangels ausreichender Mehrheiten nicht Gegenstand einer Empfehlung geworden sind.

Für die Einordnung und Beurteilung der einzelnen Reforminitiativen wird es aber von Nutzen sein, vorab noch einmal auf den Unterschied zwischen Grundrechtsnormen und Staatszielbestimmungen aufmerksam zu machen. Grundrechte

sind als subjektive öffentliche Rechte „unmittelbar geltendes Recht" und somit vom einzelnen erforderlichenfalls vor Gericht einklagbar. Staatszielbestimmungen wollen das staatliche Handeln durchaus auch im Sinn einer grundsätzlichen Zielvorgabe in Pflicht nehmen. Sie gewährleisten dem einzelnen aber keine subjektiven Rechte und sind somit nur dann – und indirekt – möglicher Gegenstand einer gerichtlichen Klage, wenn der Gesetzgeber aus ihnen – wie etwa aus dem Sozialstaatsprinzip des Art. 20 GG mit dem Sozialversicherungsrecht – konkrete Konsequenzen gezogen hat.

Der „Asylkompromiß" des Art. 16a hatte schon unabhängig von der Arbeit der GVK Eingang in das Grundgesetz gefunden. Eindeutig zu den neu aufgenommenen Grundrechtsnormen gehört das vom Bundestag beschlossene Verbot der Benachteiligung von Behinderten. Die GVK hatte zu diesem Thema keine Empfehlung ausgesprochen. Die ebenfalls in Art. 3 GG eingefügte Bestimmung, daß „der Staat die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Männern und Frauen fördert" und „auf die Beseitigung von Nachteilen" hinwirkt, ist dagegen eher zu den Staatszielbestimmungen zu zählen. Eindeutig gilt das für den neu eingefügten Art. 20a, der den Staat zum „Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen verpflichtet", in seiner Formulierung aber bis zuletzt heftig umstritten war. Eine besondere dem Tierschutz gewidmete Staatszielbestimmung fand dagegen nicht die erforderliche Mehrheit, obwohl sich immerhin mehr als 170 000 Bürgerinnen und Bürger mit ihrer Unterschrift für eine solche Bestimmung verwendet hatten.

Nicht zum Zug gekommen sind auch die Bestrebungen, ein Verbot der Differenzierung wegen der sexuellen Identität verfassungsrechtlich zu verankern und den für Ehe und Familie in Art. 6 GG gewährleisteten besonderen Schutz der staatlichen Ordnung auch auf andere auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften auszudehnen. Auch die Bemühungen, besondere Rechte der Kinder in der Verfassung zu verankern, blieben auf der Strecke. Für sie hatte sich in der GVK immerhin eine einfache Mehrheit gefunden. Schließlich ist auch ein – in der Rechtsprechung bereits mehrfach positiv beachtetes – Recht auf informationelle Selbstbestimmung nicht zu einem formellen Grundrecht erhoben worden. Gegenüber der mit großer Mehrheit beschlossenen Empfehlung der GVK, eine dem Schutz ethnischer Minderheiten gewidmete Bestimmung einzuführen, setzte sich später in den gesetzgebenden Körperschaften die Auffassung durch, daß das damit angestrebte Ziel in den Differenzierungsverboten des Gleichheitsartikels bereits ausreichend gesichert sei.

Eine nähere Erörterung würde die Debatte verdienen, ob und mit welchen Formulierungen ein „Recht auf Arbeit" und ein „Recht auf Wohnung" in der Verfassung verankert werden sollten. Bestrebungen, dies sogar in der Form von einklagbaren Grundrechten zu tun, hatten ihre Wurzeln nicht nur in der – der Vergleichbarkeit entbehrenden – Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik von

1974, die ihr „Grundrecht auf Arbeit" mit dem Zusatz verdeutlicht hatte, daß „das Recht auf Arbeit und die Pflicht zur Arbeit eine Einheit bilden". Auch der schon erwähnte Entwurf für eine neue Verfassung der DDR vom 4. April 1990[25] erklärt in Art. 27: „Jeder Bürger hat das Recht auf Arbeit oder Arbeitsförderung." Und der Verfassungsentwurf des „Kuratoriums für einen demokratisch verfaßten Bund Deutscher Länder" vom Mai 1991, dessen Hauptautoren bereits die Arbeitsgruppe des zentralen Runden Tischs in Ostberlin intensiv beraten hatten, formuliert in seinem Art. 12 a: „Der Staat schützt das Recht jedes Menschen auf Arbeit, trägt zur Erhaltung und Schaffung von Arbeitsplätzen bei und sichert einen hohen Beschäftigungsstand, soweit dies sozial verantwortbar und ökologisch verträglich ist."[26]

Diese Formulierung relativiert zwar das in Frage stehende Recht des einzelnen insofern, als es in eine offenbar als Staatszielbestimmung zu verstehende Aussage eingebettet ist. Dennoch verdeutlicht sie beispielhaft die Problematik, die sich mit jeder verfassungsmäßigen Festschreibung individueller Rechtsansprüche sozialen Inhalts verbindet. Auch Staatszielbestimmungen sind „Verfassungsnormen mit rechtlich bindender Wirkung, die der Staatstätigkeit die fortdauernde Beachtung oder Erfüllung bestimmter Aufgaben vorschreiben"[27].

Daß der Staat durch einklagbare soziale Grundrechte „überfordert wäre und sich solche Rechte nur unter den Bedingungen einer zentralen Verwaltungswirtschaft und damit um den Preis der Freiheit einführen ließen"[28], war in der GVK unter allen demokratischen Parteien einheitliche Überzeugung. Ähnliche Gefährdungen müssen aber auch dann befürchtet werden, wenn entsprechende Ansprüche in Staatszielbestimmungen eingekleidet sind. Nicht zuletzt die Erwägung, daß der Wert von Verfassungsnormen „auch von dem Realitätsgehalt" abhängt, „den sie im Alltag – wenn auch vielleicht mit Hilfe des Bundesverfassungsgerichts – zu gewinnen vermögen"[29], hat das Zustandekommen der erforderlichen Zweidrittelmehrheit in der GVK verhindert.

Verfassungen sollten nur das versprechen, was sie auch zu halten vermögen. Gerade die gegenwärtige, von einer tiefgreifenden Strukturkrise entscheidend mitbestimmte Lage auf dem Arbeitsmarkt zeigt, daß die Chance auf Besserung nicht zuerst von der Einführung von Staatszielbestimmungen in die Verfassung, sondern von strukturellen Maßnahmen der Wirtschafts- und Finanzpolitik und von einer der Verwirklichung des menschlichen Anrechts auf die Möglichkeit zur Arbeit förderlichen Tarifpolitik abhängt. Und auch für die Gewährleistung der Möglichkeit, angemessenen und bezahlbaren Wohnraum zu haben, wird der praktischen Politik größere Bedeutung zukommen als der verfassungsmäßigen Verankerung von Staatszielen, die sich, wenn sie sich unbegrenzt vermehren, ohnehin „gegenseitig wieder aufheben und ihre jeweiligen Konturen verlieren" würden[31].

Europa und der Föderalismus

Die Verfassungsdebatte konnte keineswegs auf die im engeren Sinn „im Zusammenhang mit der deutschen Einigung aufgeworfenen Fragen" beschränkt bleiben. Das zeigt sich am deutlichsten am neu in das Grundgesetz eingefügten „Europa-Artikel" 23 GG, der freilich vielfältig mit Fragen der föderalistischen Struktur der Bundesrepublik verzahnt ist. Vor allem ging es um die Bedingungen für die Übertragung weiterer Hoheitsrechte auf die Europäische Gemeinschaft, die zukünftigen Strukturen des vereinten Europa und die Rückwirkungen der europäischen Integration auf die föderalistische Ordnung in der Bundesrepublik. Die Ratifizierung des Vertrags von Maastricht setzte nach übereinstimmender Auffassung die Vornahme entsprechender Änderungen und Ergänzungen des Grundgesetzes voraus. Der in der GVK erarbeitete neue Art. 23 des GG gibt, zusammen mit einigen anderen Änderungen, die Antwort der Verfassung auf den Sachverhalt, daß mit der angezielten Europäischen Union der „Übergang von einer zwischenstaatlichen Einrichtung zu einer eigenstaatlichen Entwicklung supranationaler Qualität" eingeleitet wird. An dieser Entwicklung aktiv teilzunehmen, ist jetzt frei von verfassungsrechtlichen Bedenken.

Die „Kompetenzverlagerungen von der nationalen auf die europäische Ebene" sollten aber „nicht zu einer Verschiebung der innerstaatlichen Gewichte" im Gesamtsystem des bundesrepublikanischen Föderalismus führen. Deshalb ist es in der GVK zu einem umfassenden Versuch gekommen, das Verhältnis von Bund und Ländern neu zu bestimmen. Als besonders schwierig und sensibel erwies es sich dabei, zu einer Neuverteilung der Gesetzgebungskompetenzen zwischen Bund und Ländern zu kommen.

Das hochkomplexe System, in dem die Bereiche der gesetzgeberischen Erstzuständigkeit des Bundes bzw. der Länder jetzt miteinander durch das Instrument der „konkurrierenden Gesetzgebung", in der der Bund unter bestimmten Bedingungen eine Art Zugriffsrecht hat, und durch das Recht der Rahmengesetzgebung des Bundes neu verknüpft sind, kann freilich leicht zur Quelle neuer Mißhelligkeiten werden. Von allen Seiten mußten Kompromisse gemacht werden, wobei die Fronten keineswegs nur zwischen den großen politischen Lagern, sondern eben auch zwischen den verschiedenen an der Gesetzgebung beteiligten Körperschaften verliefen. Das Urteil der Fachleute geht dahin, daß die Stellung der Länder, überblickt man alle Details, durchaus eine gewisse Stärkung erfahren hat. Der große Versuch einer neuen Austarierung wird aber erst noch der Bewährung in der Praxis bedürfen. Und man muß kein Prophet sein, um vorauszusagen, daß dem Bundesverfassungsgericht auch hier noch manche schwierige Aufgabe ins Haus steht. Der Tendenz, Entscheidungen, die in Bonn zu treffen wären, nach Karlsruhe zu verlagern, hat die Verfassungsreform gewiß noch kein Ende gesetzt.

Parlament und Plebiszite

Drei Themenkomplexe, die auch in der Arbeit der GVK eine bedeutsamere Rolle gespielt haben, verdienen noch gesonderte Erwähnung. Alle drei gehören freilich ebenfalls zu den Materien, zu denen eine für eine Empfehlung ausreichende Mehrheit nicht zustande gekommen ist.

Zum einen ist auch in der GVK die in der Öffentlichkeit von verschiedenen Seiten geforderte Verringerung der Zahl der Bundestagsabgeordneten diskutiert worden. Da diese Frage aber eigentlich nicht in der Verfassung selbst, sondern im Bundestagswahlgesetz und den dieses ergänzenden Rechtsnormen zu regeln wäre, lag der Verzicht auf eine förmliche Empfehlung hier nahe. Die zunächst durch die Wiedervereinigung bedingte Vergrößerung des Parlaments wirft aber doch unter dem Aspekt der Effizienz der parlamentarischen Arbeit wie dem der Kosten manche Fragen auf. So dürfte dieses Problem durchaus auf der Tagesordnung bleiben.

Um eine direkt verfassungsrechtliche und zugleich von der Systematik des Grundgesetzes her bedeutsame Problematik ging es dagegen bei der Frage, ob dem Bundestag unter bestimmten Bedingungen ein Selbstauflösungsrecht eingeräumt werden solle. Ein derartiges Recht ist schon bei früheren Reformüberlegungen diskutiert worden[32]. Nach dem erfolgreichen konstruktiven Mißtrauensvotum von 1982 war, wie erinnerlich, die Anberaumung von vorzeitigen Neuwahlen nur durch eine sehr extensive Inanspruchnahme der Befugnisse möglich geworden, die Art. 68 GG dem Bundeskanzler im Fall einer abgelehnten Vertrauensfrage einräumt. Auch wenn die Legalität des damaligen Vorgehens nicht mehr im Zweifel steht[33], hatte es zuerst den Anschein, die GVK werde zu einer Zweidrittelmehrheit zugunsten einer entsprechenden Empfehlung finden. Der Antrag hat dann aber doch keine ausreichende Mehrheit gefunden. Zu diesem Punkt ist die Diskussion unter den Fachleuten des Verfassungsrechts freilich noch nicht beendet. Er bleibt also gewiß auf der Agenda auch zukünftiger Verfassungsdebatten.

Wäre die Zahl der Eingaben, die die GVK zu den verschiedenen Teilthemen erhalten hat, ein verläßliches Indiz für die politische Bedeutsamkeit einzelner Problemstellungen, würde der Frage, ob Volksinitiative, Volksbegehren und Volksentscheid als plebiszitäre Elemente in das Grundgesetz eingefügt werden sollten, der erste Rang zugefallen sein. Der Bericht der GVK weist für diese drei Formen unmittelbarer Bürgerbeteiligung an der Gesetzgebung jeweils exakt 266469 Eingaben aus. 265000 davon sind der GVK offenbar in der Form von Unterschriftenlisten in einer Anhörung am 17. Juni 1992 übergeben worden. Dies läßt jedenfalls den Schluß zu, daß das Interesse an dieser Thematik offenbar besonders effektiv organisierbar gewesen ist. Dies festzustellen bedeutet nicht, die Ernsthaftigkeit der Antragsteller und ihres Anliegens zu bestreiten.

Die Forderung nach unmittelbarer Demokratie ist nicht neu. Sie hat, wenn auch mit schwankender Intensität, den demokratietheoretischen Diskurs durch die ganze Geschichte der Bundesrepublik begleitet und hat inzwischen, wenn auch mit vielen Differenzierungen, in der Mehrzahl der 16 Landesverfassungen ihren Niederschlag gefunden. Auch in der wissenschaftlichen Diskussion findet die Einführung plebiszitärer Elemente in das Grundgesetz durchaus Befürworter[34].

In der GVK bestand offenbar Einigkeit in dem Willen, an der Grundentscheidung des Grundgesetzes für die parlamentarisch-repräsentative Demokratie festzuhalten. Plebiszitäre Formen der unmittelbaren Mitwirkung der Bürger konnten danach nicht als Alternative, sondern höchstens als Ergänzung des repräsentativen Demokratiemodells zur Debatte stehen. Ob eine derartige Ergänzung unseres Gesetzgebungssystems durch Volksinitiativen, Volksbegehren und Volksentscheide ohne Nachteile für das fortgeltende Grundprinzip möglich und überhaupt sinnvoll sei, ist dagegen von Anfang an heftig umstritten gewesen und bis zum Schluß geblieben[35].

Es wäre reizvoll, den Argumentationen der Befürworter wie der Skeptiker hier näher nachzugehen. Vielleicht könnte das polemische Beiwerk der öffentlichen Diskussion jetzt leichter ausgesondert werden. Daß Volksinitiativen und Volksbegehren dem repräsentativen Demokratiemodell nicht vom Prinzip her widersprechen, ist weithin unbestritten. Die praktischen Bedingungen, unter denen eine Vereinbarkeit gegeben ist, erscheinen dagegen noch nicht hinreichend geklärt[36]. Dem Volksentscheid im Sinn einer Volksgesetzgebung stehen dagegen Einwände entgegen, die bisher noch nicht entkräftet erscheinen, wenn man am Grundmodell der repräsentativen Demokratie festhalten will. Hier sei nur auf die Frage verwiesen, auf welchem Weg und mit welcher Erfolgsaussicht sich ein durch Volksentscheid beschlossenes Gesetz korrigieren ließe, wenn es dem Verdacht der Verfassungswidrigkeit ausgesetzt wäre. Das kunstvoll austarierte System der repräsentativen Demokratie sichert mit seinen Gewaltverteilungsstrukturen im äußerst erreichbaren Maß, daß sich auch die Mehrheiten in den gesetzgebenden Körperschaften, denen vom Bundesverfassungsgericht die Verfassungswidrigkeit eines von ihnen beschlossenen Gesetzes attestiert wird, diesem Spruch beugen. Würde eine Mehrheit der Wahlberechtigten – im Bewußtsein der ihr zugestandenen Macht – es in solchen Fällen auch bei einem Zähneknirschen bewenden lassen?

Die Abstimmungsergebnisse zu dem auf die Einführung plebiszitärer Elemente zielenden Antrag zeigten in der GVK nahezu Gleichstand zwischen Zustimmung und Ablehnung. Die GVK hat also keine Empfehlung zur Einfügung von plebiszitären Elementen in das Grundgesetz gegeben. Auch in den abschließenden Beratungen der gesetzgebenden Körperschaften ist es nicht zu entsprechenden Beschlüssen gekommen.

Begründbare Zustimmung und offene Fragen

Daß Verfassungsdebatte und Verfassungsreform unterschiedliche, zum Teil extrem gegensätzliche Beurteilungen erfahren haben, kann an sich nicht überraschen. Daß der Vertreter der PDS in der GVK im ganzen Reformprozeß nicht mehr sehen konnte als die „Verweigerung des Verfassungsauftrags nach Art. 146 GG", verwundert ohnehin niemanden[37]. Aber auch innerhalb des Spektrums der zweifelsfrei demokratischen Parteien bleibt die Spannbreite der Reaktionen groß. Daß auf der einen Seite von „Enttäuschungen" und „verpaßten Chancen" die Rede ist, während die andere davon spricht, daß das Grundgesetz sich erneut bewährt habe und „mit einem blauen Auge" davongekommen sei, spiegelt aber letztlich nur demokratische Normalität[38].

Irritierend ist jedoch, daß die Spannbreite der Meinungen und die Kluft zwischen den verschiedenen verfassungspolitischen Positionen am Ende der Verfassungsdebatte in keiner Hinsicht geringer geworden sind, als sie es am Anfang waren. Die Antwort auf die Frage, ob Verfassungsdebatte und Verfassungsreform den Verfassungskonsens gestärkt haben, scheint also eher negativ ausfallen zu müssen. Wer schon zu Beginn gewarnt hat, es werde sich erst noch erweisen müssen, welche Probleme „das Problemvorhaben Verfassungsdebatte am Ende gelöst oder auch neu geschaffen haben" werde[39], sieht insoweit seine Befürchtungen eher bestätigt.

Aber der erste Eindruck mag täuschen. Vielleicht braucht es jetzt eine Phase der relativen Ruhe und der Geduld, damit die vielfältigen praktischen Kompromisse zu neuer gemeinsamer und integrierender Besinnung auf die von ernst zu nehmender Seite nirgends bestrittene Qualität und Bewährtheit des Grundgesetzes hinführen können. Die Unaufgeregtheit, mit der die Ergebnisse der Verfassungsreform von der Mehrheit der fachlich interessierten Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen worden sind, könnte ebenso dafür sprechen wie die fortdauernde Bereitschaft der Bevölkerung, das Grundgesetz als die voll gültige Verfassung für ganz Deutschland zu akzeptieren.

Der Auffassung, daß „die Deutschen kein Talent zur Verfassungsreform haben" und „den Beruf unserer Zeit zur Verfassungsreform" nicht erkannt hätten[40], sollte dennoch widersprochen werden. Wer wiederholt dafür eingetreten ist, daß das Grundgesetz durch eine andere, neue Verfassung für ganz Deutschland abgelöst werden müsse, mag verständlicherweise enttäuscht sein. Nach der hier vertretenen Auffassung trifft aber eher das Gegenteil zu. Das Bessere kann stets nur gefunden werden, wenn das Gute als solches erkannt und respektiert wird. Das Bonner Grundgesetz hat diesen Respekt von Anfang an verdient, und er ist ihm in der Verfassungsdebatte der letzten Jahre von der großen Mehrheit auch unverkürzt gezollt worden.

Die jetzt zum vorläufigen Abschluß gebrachte Verfassungsreform hat das

Grundgesetz nicht nur in Details geändert. Das Vorhaben, es angesichts der umbruchartig entstandenen neuen Situationen neu in Form zu bringen und mit neuer Wirkkraft zu versehen, also im eigentlichen Sinn des Wortes zu reformieren, scheint insgesamt gesehen erfolgreich verwirklicht. Das Grundgesetz hat sich dabei freilich nur erneut als eine freiheitlich-rechtsstaatliche und zugleich flexible Verfassung bewährt. Die jetzt vorgenommenen Änderungen und Ergänzungen können jedenfalls ebensowenig als Zeichen mangelnder Bewährtheit des Grundgesetzes gewertet werden wie frühere Verfassungsänderungen auch[41], die auch – etwa bei der Einführung der Notstandsverfassung oder bei der großen Finanzreform – bedeutsame Neuerungen gebracht haben, ohne daß die Identität der Verfassung Schaden genommen hätte.

Bei aller Zustimmung bleiben jedoch zwei Fragen. Die erste gilt Art. 146 GG, der, wie dargestellt, mit verändertem Wortlaut im Grundgesetz erhalten geblieben ist und, wenn man es so ausdrücken will, auch die Debatte in der GVK ohne Schaden überstanden hat. Das ist die Folge einer problematischen *Entscheidung zur Unentschiedenheit*. Alle, die sie erzwungen oder erduldet haben, tragen dafür schwere politische Verantwortung, auch wenn es nicht in ihrer Absicht gelegen hat, hier ein Einfallstor für solche Kräfte zu schaffen, die eine andere Republik herbeisehnen als die des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats im Sinn unseres Grundgesetzes. Ein sicherer Weg, der „Verewigung" dieser Unentschiedenheit entgegenzuwirken, ist noch nicht gefunden. Die Frage der Anwendung des Art. 146 GG droht zu einer „unendlichen Geschichte" zu werden[42]. Für alle, denen am Fortbestand des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats gelegen ist, bleibt hier große Wachsamkeit geboten.

Und ein letztes. In der GVK hat ein parteiübergreifender Antrag zur Abstimmung gestanden, den Satz „Jeder ist zu Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn aufgerufen" als eigenen Artikel in das Grundgesetz einzufügen. Dieser Antrag hat mit 36 Jastimmen bei 21 Neinstimmen und zwei Enthaltungen nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit gefunden. Auch wer der Auffassung ist, daß die Verfassung möglichst kurz und klar die Grundnormen über die Verteilung, Organisation, Ausübung und Kontrolle staatlicher Macht, die Grundrechte der Bürger und somit präzise Umschreibungen der Staatsaufgaben und ihrer Grenzen enthalten soll, nicht dagegen unverbindliche Programmsätze, unerfüllbare Versprechungen und Appelle, die der Durchsetzbarkeit ermangeln, bleibt hier zu weiterem Nachdenken verpflichtet. Es mag nicht die erste Aufgabe der Verfassung sein, den Zusammenhang von Politik und Moral ins Bewußtsein zu rufen. Und es ist gewiß richtig, in der Frage, ob es eine Sozialpflichtigkeit der Freiheit gibt, nicht zuerst eine verfassungsrechtliche Frage zu sehen. Aus der Verantwortung für die Beachtung dieser Zusammenhänge ist damit aber niemand entlassen.

ANMERKUNGEN

[1] K. Hesse, Grundzüge d. VerfRechts d. BR Dtl. ([13]1982) 10.
[2] R. Smend, Verf. u. VerfRecht, in: ders., Staatsrechtl. Abhh. (1955) 189.
[3] J. Isensee, Staat u. Verf., in: Hb. d. Staatsrechts d. BR Dtl., hg. v. J. Isensee, P. Kirchhof, Bd. 1, 595.
[4] Ebd. 593.
[5] Nicht ohne Reiz ist d. vollst. Titel: „Vertrag zw. d. BR Dtl. u. d. DDR über d. Herstellung d. Einheit Dtls."
[6] Zum Problem: Chr. Starck, Die VerfAuslegung, in: Hb. (A. 3) Bd. 7, 189ff.
[7] Wichtige Stimmen in: Die VerfDisk. im Jahr d. dt. Einheit, hg. v. B. Guggenberger, T. Stein (1991); Der Souverän auf d. Nebenbühne, hg. v. B. Guggenberger, A. Meier (1994).
[8] Bes. d. VerfEntwurf d. „Kuratoriums für einen demokrat. verfaßten Bund dt. Länder", in: Eine Verf. f. Dtl., hg. v. B. Guggenberger u. a. (1991); vgl. aber auch d. Entwurf einer „Verf. d. DDR" einer Arbeitsgruppe d. zentr. Runden Tischs v. 4. 4. 1990, in: Krit. Justiz (1990) 226ff., sowie d. Gesetzentwurf d. Gruppe d. PDS/Linke Liste, in: BTDrucks. 12/6570 v. 12. 1. 1994.
[9] Ein exemplar. Fall in: G. Leder, VerfRecht – Sprache – Politik, in: Der demokrat. VerfStaat (FS H. Buchheim, 1992) 225ff.
[10] Schon BVerfGE 5, 85 (127), v. a. 36,1 (17f.).
[11] Dazu G. Ress, Grundlagen u. Entwicklungen d. innerdt. Beziehungen, in: Hb. (A. 3) Bd. 1, bes. 498ff.
[12] J. Hacker, Dt. Irrtümer 1949–1989 (1992).
[13] So eindeutig d. h. M. A. A. aber z. B. H.-P. Schneider, Die verfgebende Gewalt, in: Hb. (A. 3) Bd. 7, 22ff.
[14] In diesem Sinn auch d. Denkschr. z. VerfEntwurf d. „Kuratoriums" (A. 8) 24.
[15] So z. B. U. Storost, Das Ende d. Übergangszeit, in: Der Staat 29 (1990) 321ff.; aber auch D. Grimm, Zw. Anschluß u. Neukonstituierung, in: Guggenberger (A. 7) 129.
[16] Vgl. z. B. B. Hohmann, VerfStreit um Einigung, ebd. 208ff.
[17] V. a. P. Häberle, VerfPolitik für d. Freiheit u. Einheit Dtls., in: JurZtg 45 (1990) 358ff.
[18] Z. B. M. Sachs, Das Grundgesetz im vereinten Dtl., in: JuS (1991) 985ff.
[19] Vgl. A. 8. Zum Entstehen d. Entwurfs: U. Thaysen, Der Runde Tisch. Oder: Wer war das Volk?, in: Z. Parl. (1990) 71ff., 257ff., bes. 296ff.
[20] Vgl. dazu W. Schäuble, Der Vertrag (1991) 123ff.
[21] Zur Anrufung d. BVerfG wg. vermeintl. GGWidrigkeit d. Streichung d. Art. 23 ebd. 262–264.
[22] Vgl. d. umfassende Analyse dieser Bestimmung durch J. Isensee, in: Hb. (A. 3) Bd. 7, 271–306.
[23] Vgl. statt vieler D. Grimm (A. 15) 127f. [24] BTDrucks. 12/6000 v. 5. 11. 1993. [25] Vgl. A. 19.
[26] Vgl. B. Guggenberger (A. 8) 120. [27] Vgl. A. 24, 77. [28] Ebd. [29] Ebd. 78.
[30] So auch d. Ber. d. GVK (A. 24) 77. [31] Ebd. 78.
[32] Vgl. Schlußber. d. Enquete-Komm. VerfReform v. 1976: BTDrucks. 7/5924, 32ff., 39ff.
[33] Vgl. dazu BVerGE 62,1ff.
[34] Vgl. dazu mehrere Beitr. in Guggenberger (A. 7). Bes. f. ein VerfReferendum ist E. G. Mahrenholz eingetreten, zul. in: Das Volk, abgewickelt, in: Der Spiegel 14 (1994) 37–42; ders., Das Volk muß „JA" sagen können, in: Guggenberger (A. 7) 220.
[35] Vgl. dazu d. Ber. d. GVK (A. 24) 83–86.
[36] Vgl. z. B. M. Kriele, Plebiszite in das GG?, in: FAZ 262 (10. 11. 1992) 12f.
[37] J. U. Heuer, in: Das Parlament 2 (1994) 7. [38] Vgl. d. Überblicksber. ebd.
[39] So G. Leder (A. 9) 211. [40] So erneut H.-P. Schneider (A. 37) 8.
[41] In diesem Sinn aber offenbar E. G. Mahrenholz (A. 34) 38.
[42] Vgl. dazu G. Leder, Die „Anwendung d. Art. 146 GG" – eine unendl. Geschichte?, in: Sozialethik u. pol. Bildung, hg. v. K. Ballestrem u. a. (Paderborn 1995, in Vorber.).

Annette Schavan

Kompetenz und Profil

Katholische Laienarbeit 30 Jahre nach dem Konzil

Selbstverständnisdebatten, Leitbildprozesse, Struktur- und Organisationsreformen stehen auf der Tagesordnung der Institutionen. Sie reagieren damit auf krisenhafte Entwicklungen, die sich in der mangelnden Akzeptanz ihrer Arbeit, in einer schwindenden Motivation ihrer Aktiven und in zurückgehenden Mitgliederzahlen äußern. Das trifft die politischen Parteien und die Gewerkschaften ebenso wie die beiden großen christlichen Kirchen. Neben die These von den entlastenden Funktionen der Institutionen sind längst Erfahrungen belastender Wirkung getreten. Insofern zur Signatur unserer Zeit die vielfach beschriebenen Individualisierungsprozesse gehören, scheinen die Belastungen durch die Bindung an Institutionen stärker wahrgenommen zu werden denn ihre Entlastungsmechanismen. Bindungen werden vor allem unter dem Gesichtspunkt ihres Ertrags für die eigene Biographie beurteilt. Die Mittel und Möglichkeiten einer Wohlstandsgesellschaft lassen für immer mehr Menschen eine Einstellung zu, die die Wahl des Engagements unter den Anspruch einer erlebnisorientierten Rationalität stellt. Da verblaßt das Verständnis für Gemeinwohlorientierung zugunsten der Forderung einer Veränderung der Verhältnisse auf das eigene Leben hin, die in der Rede vom eigenverantworteten „Lebensprojekt" ihre Zuspitzung erfährt. Zugleich wächst die Ungeduld der einzelnen gegenüber der Gesellschaft und der sie tragenden Institutionen, diesen individuellen Interessen Rechnung zu tragen.

Milieubildungen erfolgen, worauf Gerhard Schulze in seinem Buch „Die Erlebnisgesellschaft" hingewiesen hat, unter dem Gesichtspunkt der Erlebnisgemeinschaften. In ihnen wird jene Seite zunehmender Individualisierung partiell aufgehoben, die die Sehnsucht nach Eingebundenheit übersieht. Erlebnisorientierung gewinnt den „Charakter kollektiver Basismotivation" [1] und führt zu neuer Initiative der Individuen in ihrem Verhältnis zur Welt. Das Erlebnis wird gleichsam zur postmodernen Variante der Suche nach Glück. Das Milieu wird beurteilt unter dem Anspruch der Erlebnisrationalität, die dann eingelöst ist, wenn die jeweilige Situation auf das Subjekt und seine Bedürfnisse hin verändert wird. Da ist nicht, wie in den klassischen Milieus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, die gemeinsame Gesinnung bzw. Weltanschauung für die Zugehörigkeits- und Handlungsmotivation des einzelnen im Milieu relevant, sondern die Fähigkeit des Milieus, Einzelinteressen wahrzunehmen und ihnen Raum zur Entfaltung zu geben.

Diese institutionenkritische Entwicklung trifft alle Organisationen und also auch die der katholischen Laienarbeit[2], die, kirchlich gebunden, ihren Auftrag wesentlich darin sieht, gesellschaftliche, kulturelle und politische Gestaltungsaufgaben wahrzunehmen. Ihr Spezifikum liegt in einem Vermittlungsauftrag, der sich aus dem vom Konzil beschriebenen Status der beteiligten Subjekte als „Bürger beider Gemeinwesen" (GS 43) ergibt. Es ist damit eine kritische Zeitgenossenschaft (Alfons Auer) gegeben, die eine zweifache Wechselbeziehung herstellt: Da ist zum einen die Erwartung an die Kirche, „die Probleme des gesellschaftlichen Zusammenlebens heute im Licht des eigenen Auftrags, aber auch diesen Auftrag im Licht jener Prozesse zu betrachten"[3]. Da ist ebenso der Anspruch an die Gesellschaft, das humane Ethos des Christentums nicht aus dem Blick zu verlieren und die eigenen Entwicklungen daraufhin zu befragen, inwieweit sie offenbleiben für die kritischen und anregenden Impulse aus den Überzeugungen der in dieser Gesellschaft lebenden Christinnen und Christen.

Diese doppelte Wechselbeziehung war nie einfach und immer gefährdet durch den Verlust der Balance zwischen Kooperation und Konflikt, zwischen Anpassung und Distanz, zwischen Konsens und Differenz im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. So ist es auch heute, und deshalb muß jede Generation um diese Balance neu ringen.

Eine Gesellschaft auf Orientierungssuche

Für das Verständnis der heutigen Situation ist neben der geschilderten Entwicklung eine andere augenscheinlich: Die Gesellschaft und Kultur, in der wir leben, steckt in tiefgreifenden Umbrüchen. Sie steht vor neuen Herausforderungen und tut sich schwer mit errungenen Freiheiten, die verantwortlich gestaltet werden müssen, soll nicht das Prinzip der Durchsetzung der Stärkeren auf Kosten der Schwächeren die Oberhand gewinnen. Viele Selbstverständlichkeiten sind im Zug wachsender Pluralisierung verlorengegangen. Das hat zu großer Unsicherheit und einer umfassenden Orientierungssuche geführt. Manche bislang unbestrittenen Problemlösungen erweisen sich als nicht mehr wirksam angesichts neuartiger Problemlagen. Wir stehen kulturell in einem tiefen Umbruch im Blick auf Wertprioritäten, Grundsätze des Zusammenlebens und klassische Bindungen. Manche entdecken in den Grundprinzipien der parlamentarischen Demokratie und einer marktorientierten Wirtschaftsordnung weniger das, was sie sind, nämlich Gestaltungsfelder und Prozesse, die entwicklungsfähig und des Engagements wert sind, denn starre Systeme, die primär Zwänge produzieren. Zu den vielen Signaturen, die dieser Gesellschaft bereits zugeschrieben wurden, kommt derzeit sicher eine weitere hinzu: eine im Dschungel der pluralen Standpunkte nach Orientierung und Prioritäten suchende Gesellschaft zu sein.

Wer sich an dieser Suche produktiv beteiligen will, muß das Zeitgenössische mindestens so genau wahrnehmen und begreifen lernen wie die eigenen Überzeugungen. Papst Paul VI. hat das in seiner ersten Enzyklika „Ecclesiam suam" so formuliert:

„Die Welt wird nicht von außen gerettet ... Man muß, wie das menschgewordene Wort Gottes, gewissermaßen mit den Lebensformen derjenigen eins werden, denen man die Botschaft Christi bringen will; man muß, ohne Rücksichten auf Privilegien und ohne die Trennungswand einer unverständlichen Sprache, die allgemeine Lebensform der anderen annehmen, wenn sie nur menschenwürdig und lauter ist." [4]

Die Passage ist nicht nur exemplarisch für diese Enzyklika, sondern auch für das Zweite Vatikanum, das vor 30 Jahren zu Ende ging und eine enorme Aufbruchstimmung in die katholische Kirche gebracht hat. Damit war und ist ein hoher Anspruch verbunden: die Botschaft von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und von der Erlösung des Menschen so zu verkünden, daß Menschen darin auch heute Lebensperspektiven entdecken können, die nicht mit dem Tod enden. Dies zu leisten, setzt eine intensive Auseinandersetzung mit konkret gelebtem Leben, mit Mentalitäten und kulturellen Prägungen voraus. Da geht es zunächst nicht um Anpassung oder Distanz, sondern um Verstehen. Es sind Verstehensprozesse nötig, die fruchtbare Dialoge ermöglichen und Entfremdung vermeiden.

Für die Rolle der Kirchen und damit auch der katholischen Laienarbeit gilt außerdem jene Mahnung, die der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte so formuliert hat: Die Kirche „soll durch ihr Dasein an das Verdrängte und Vergessene erinnern, das allein den Menschen menschlich und die Zivilisation zur Menschenwürdigkeit ergänzen kann. Das dürfte die grundlegende Rolle der Kirche in der modernen Gesellschaft sein." [5] Schließlich gehört zum Verstehen heute die Einsicht, daß Kirche und Gesellschaft nicht einfach zwei nebeneinander existierende Größen sind, auch dann nicht, wenn sie sich in durchaus unterscheidbaren institutionellen Verfaßtheiten präsentieren. Die katholische Laienarbeit kann zu dieser Einsicht wesentliche Erfahrungen beitragen. Karl Rahner hat dazu bereits im Jahr 1967 angemerkt:

„Wenn die Kirche heute einen Dialog mit der Welt führen muß, dann darf nicht übersehen werden, daß diese ‚Welt' nicht einfach ‚draußen' ist, sondern in der Kirche selbst gegeben ist, also der erste und vielleicht entscheidende Dialog mit der Welt gerade der innerkirchliche Dialog ist." [6]

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken als Dachverband der katholischen Laienarbeit hat zum innerkirchlichen Dialog 1991 ein Diskussionspapier veröffentlicht, das auf der Grundlage der Aussagen des Zweiten Vatikanums Erfahrungen von Dialog und Dialogverweigerung formuliert. Es hat damit einen kontroversen und zugleich fruchtbaren Prozeß in Gang gesetzt, der letztlich als ein Vorläufer der jetzigen Selbstverständnisdebatten in der katholischen Laienarbeit gewertet werden kann [7].

Die Berufung der Laien

Eine Kernfrage in den heutigen Selbstverständnisdebatten der katholischen Laienarbeit ist die nach der Berufung der Laien. Wie ist die Berufung des Christen und der Christin als „Bürger beider Gemeinwesen" zu begreifen? Wie finden wir zu einer Identität, die es uns ermöglicht, unsere geistliche und weltliche Existenz als die beiden Pole der einen Berufung zu leben und fruchtbar zu vermitteln?

Als „das Programm einer geistlichen Existenz in der heutigen Welt" [8] kann hierzu die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums gewertet werden. Zu ihrem Verständnis sei zunächst ein Exkurs erlaubt auf zwei historisch bedeutsame vorausgehende Entwicklungen. Gemeint sind zum einen die in Deutschland seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgenden Milieubildungen einerseits und jene Phase seit dem Ende der 50er Jahre anderseits, in der sich unter dem Einfluß der Modernisierung die Einstellungen der Laien zunehmend wandelten. Karl Gabriel hat beide Entwicklungen in seinem Buch „Christentum zwischen Tradition und Postmoderne" [9] detailliert beschrieben.

Das katholische Milieu war kein Klassenmilieu. Es umfaßte „ländlich-bäuerliche, handwerkliche, in geringem Maße auch bürgerliche Schichten und Teile des Adels, aber auch katholische Arbeiter" [10]. Ihnen gemeinsam war der Versuch, gegenüber dem Modernisierungsprozeß an Traditionen festzuhalten sowie Schutz und eigene Wege zu suchen im Prozeß des gesellschaftlichen Umbruchs. Das Milieu hat eine enorme interne Bindungswirkung erzielt. Es bot ein dichtes Netz eigener Organisationen „von der Wiege bis zur Bahre" und entwickelte, nicht zuletzt mit Hilfe der heute noch existierenden Verbände, eine Art alternativen Dienstleistungssektor. Zur Stabilisierung des katholischen Milieus gehörte – das darf heute nicht vorschnell beiseite geschoben werden – eine Form der Beheimatung, die geprägt war von der Ritualisierung des Alltagslebens.

> Sie bezog sich „auf den Tagesrhythmus mit den täglichen Gebeten in der Familie und dem öffentlichen Angelusläuten, auf den Wochenrhythmus mit der Sonntagspflicht und dem Fleischverbot am Freitag, den Jahresrhythmus mit den jahreszeitlich geprägten Frömmigkeitsformen und den Hochfesten des Jahreskreises. Vielfältige rituelle Absicherungen fanden aber auch die alltäglichen Gefährdungen des Lebens durch das Weihwasserkreuz auf der Stirn, durch Gebete und Segen um gesundheitliches Wohlergehen und durch Bittprozessionen zum Schutz vor den Unbilden und Abhängigkeiten gegenüber der Natur." [11]

So bot die Religion Deutungsmöglichkeiten auch für die dunklen Seiten des Lebens und gab Heimat angesichts des Verlusts traditioneller Heimat und dies besonders ansprechend durch die Bild- und Sinnenhaftigkeit des Katholizismus [12].

Über die zeitliche Dauer des Milieus gibt es heute unterschiedliche Meinungen. Dessenungeachtet kann aber festgehalten werden, daß die 50er Jahre in Deutschland die Zeit einer außerordentlich hohen Kirchlichkeit waren, insofern also durchaus von einer Renaissance des kirchlichen Milieus nach dem Zweiten

Weltkrieg gesprochen werden kann. Dazu kam, daß in der Adenauer-Ära die Katholiken politisch tonangebend wurden. Der Wiederaufbau und auch die Expansion der Wirtschaft „vollzog sich sozusagen unter katholischer Ägide, so daß alle Bedingungen, unter denen der kirchliche Antimodernismus seine Plausibilität entfalten konnte, entfielen“ [13].

Damit bahnte sich jedoch bereits Ende der 50er Jahre für den Katholizismus eine entscheidende Wende an. Die Katholiken waren, nicht zuletzt aufgrund ihrer politischen Präsenz, an den Modernisierungsprozessen beteiligt und empfanden manche Züge des kirchlichen Selbstverständnisses bereits damals als anachronistisch. In der klassischen Industriegesellschaft vollzog sich zeitgleich ein tiefgreifender Wandel hin zu einer „enttraditionalisierten Gesellschaft“. Zunehmend gewannen neue Maßstäbe der Ökonomie Einfluß auf alle Lebensbereiche, nicht zuletzt auf die Lebensformen und ganz besonders auf die Familie. Die heute vielzitierten Individualisierungsprozesse, die nicht zuletzt einen wesentlichen Faktor des ökonomischen Erfolgs dieser Gesellschaft darstellen, begannen und führten zum Abschmelzen der Milieus.

Das alles war in vollem Gang, als das Konzil begann. Für das Verständnis seines Anliegens des Aggiornamento und seiner tatsächlichen Möglichkeiten, wie sie sich in der nachkonziliaren Rezeptionsgeschichte zeigen, ist die sorgfältige Wahrnehmung dieser kulturellen und gesellschaftlichen Gemengelage wichtig. Es ging beim Konzil darum, die „Zeichen der Zeit“ aufzunehmen und Wege einer christlichen Existenz zu beschreiben, die angesichts vielfacher Veränderungen – der Mentalität, der Lebensformen, der Rolle der Kirche im Prozeß der Modernisierung – überzeugen würden. In einer neuen Zuordnung von transzendentem Sinn und immanenter Bedeutung stellte sich die christliche Überlieferung neu dar. Klinger faßt dies in den prägnanten Satz: „Der Glaube an Gott ist ein Bekenntnis zum Menschen.“ Die Aussage über Gott umfaßt darin „das Geheimnis der Existenz von allem überhaupt, das Geheimnis der Existenz von Mensch und Schöpfung“ [14]. So hatte das Konzil formuliert:

„Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt.“ Über das Geheimnis Gottes sprechen bedeutet, „dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz, d.h. die letzte Wahrheit über den Menschen“ zu sagen (GS 41).

Diese Gottesaussage wird erschlossen durch die Christusaussage. „In den Worten und Taten Jesu klärt sich das Geheimnis des Menschen und das Geheimnis Gottes auf.“ [15] Insofern Gott den Menschen nicht nur als einzelnen, sondern auch als Glied einer Gemeinschaft berufen hat, ist Jesus nicht allein „der Schlüssel zur Würde des Menschen“, vielmehr hat seine Botschaft auch eine soziale Bedeutung und ist „der Beginn einer neuen Ordnung, einer Ordnung der Gerechtigkeit und

Liebe“ [16]. Dieser polare Ansatz setzt sich fort im Verständnis der Kirche als Gemeinschaft mit Gott und als Gemeinschaft von Menschen in der Welt.

„So geht denn diese Kirche, zugleich ‚sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft‘, den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt und ist gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gemeinschaft“ (GS 40).

Das Geschick der Welt läßt sich also nicht trennen vom Geschick der Kirche, das Geschick der Kirche ebensowenig vom Geschick der Welt. Das ist die Grundlage für die Aufforderung an die Christen und Christinnen, ihre Pflichten in der Welt wahrzunehmen. Das gilt für einzelne und für die Kirche insgesamt.

„Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen konstruieren. Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr“ (GS 43).

Das bedeutet für uns heute, wenn wir Perspektiven für den Weg der Kirche in die Zukunft entwerfen, Abschied zu nehmen von der Vorstellung der Kirche als Gegenwelt. Dem entspricht das Dialogprogramm der bereits zitierten Enzyklika Papst Pauls VI., durch das sich dieser Gedanke wie ein roter Faden zieht. Der Papst spitzt dieses Programm noch einmal zu, wenn er schreibt:

Die Kirche muß bereit sein, „den Dialog mit allen Menschen guten Willens innerhalb und außerhalb ihres eigenen Bereichs zu führen. Niemand ist ihrem Herzen fremd. Niemanden betrachtet sie, als hätte er mit ihrer Aufgabe nichts zu tun. Niemand ist ihr Feind, der es nicht selbst sein will. Nicht umsonst nennt sie sich katholisch, nicht vergebens ist sie beauftragt, in der Welt Einheit, Liebe und Frieden zu fördern.“ [17]

Das Konzil überwindet mit seiner Lehre die Spaltung zwischen Profanität und Sakralität in der Person des Christen und der Christin. „Der Christ und die Christin sind Menschen, die an den Himmel glauben und die Erde lieben. In ihrer Existenz durchdringen sich Himmel und Erde. Ihre Liebe zur Welt ist ein Glaube an Gott und ihre Liebe zu Gott ist ein Glaube an die Welt. Er ist ein Standpunkt, der die Welt verändert.“ [18] Damit ist die Grundlage geschaffen für das Selbstverständnis des Christen und der Christin in Kirche und Gesellschaft. Geistliche und weltliche Existenz sind die beiden Pole der einen Berufung. Sie lassen sich nicht gegeneinander ausspielen. Sie sind keine Alternativen. Sie lassen sich aber ebensowenig fein säuberlich trennen. Letztlich bedeutete dies eine „Neubewertung des innerkirchlichen Stellenwertes der Laien“ [19].

Dementsprechend heißt es dann auch im 4. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, daß die Laien gemeinsam mit den Priestern und Ordensleuten das „Volk Gottes“ bilden und sie „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes auf ihre Weise teilhaftig“ (LG 31) sind. Ihnen wird ein spezifischer Anteil an der „Trias des Heiligens, des Lehrens und des Leitens“ [20] definitiv zuerkannt. Vor jedem hierarchischen Unterschied wird

der Primat der Gleichheit der Glaubenden betont, abgeleitet von der Vorstellung des allgemeinen Priestertums (LG 32). „Der Apostolat der Laien ist Teilhaber an der Heilssendung der Kirche selbst" (LG 33). In Artikel 37 über das Verhältnis der Laien zu den Amtsträgern wird den Laien die Möglichkeit und „bisweilen" sogar die Pflicht zugesprochen, sich in kirchlichen Fragen zu äußern. Die Hirten werden an ihre Pflichten den Laien gegenüber erinnert:

„Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus Eigeninitiative Werke in Angriff zu nehmen." Dies findet noch einmal eine Bestätigung, wenn es heißt: „Sie (die Hirten) können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen und weltlichen Dingen genauer und besser urteilen" (LG 33).

Mit anderen Worten: Es ist nicht allein die Erfahrung der Laien in weltlichen Dingen, die für die Hirten wichtig ist, sondern auch die in geistlichen Dingen. Es ist in manchen heutigen Auseinandersetzungen gut, sich an diese Worte des Konzils zu erinnern. Danach ist ein Wort der Laien in geistlichen Angelegenheiten eben nicht schon Anmaßung oder Ausdruck von Inkompetenz, sondern gehört – im Sinn des Konzils – „bisweilen" zu den Pflichten der Laien. Wie bedeutsam die Konzilsaussagen für das Selbstverständnis des deutschen Laienkatholizismus waren, zeigt die Tatsache, daß der Bamberger Katholikentag 1966 letztlich ein einziges Thema hatte: die vom Konzil neu definierten Aufgaben des Laien in Kirche und Gesellschaft[21].

Traditionsbildung heute

Mit dem Abstand, den wir heute, 30 Jahre nach dem Ende des Konzils, haben, läßt sich sehr wohl begreifen, daß das Konzil Verunsicherung und Aufbruch gleichermaßen bedeutete. Wenn mit wachsendem zeitlichem Abstand die Verunsicherung zunahm, so hat das nicht primär innerkirchliche Gründe, sondern hängt wohl vor allem mit den sich beschleunigenden Veränderungsprozessen in Gesellschaft und Kultur zusammen. Die Prozesse der Ausdifferenzierung aller gesellschaftlichen Wert- und Funktionssphären brachte ein vorher nicht gekanntes Maß an Pluralität hervor. Sie geht vermutlich weit hinaus über das, was sich manche zu Zeiten des Konzils vorstellen konnten.

Mit der Auflösung der klassischen Milieus schwand auch die davon ausgehende identitätsbildende Kraft. Damit veränderte sich das Christwerden gewaltig. Es mußten neue Wege der Identitätsfindung und Identitätsstabilisierung gegangen werden, und es entstand der Eindruck, „als ob tiefere Überzeugungen heute überhaupt schwieriger Gestalt annehmen, als ob Reifungsprozesse des Menschen, die stets auch religiöse Komponenten mit beinhalten, schwieriger ge-

lingen"[22]. Dies wiederum hängt damit zusammen, daß wir seit dem Ende der 60er Jahre in einer enttraditionalisierten Gesellschaft leben. In ihr hat sich „die für die Industriegesellschaft bis in die Mitte unseres Jahrhunderts charakteristische Mischung von Tradition und Moderne"[23] aufgelöst. Die Voraussetzungen für Tradierungsprozesse sind andere geworden, insofern Traditionen je für sich nicht mehr den Anspruch auf Selbstverständlichkeit erheben können, sondern zur Wahl stehen. „Tradition als solche mag Schicksal des Menschen bleiben, aber keine bestimmte Tradition vermag mehr schicksalhafte Geltung durchzusetzen ... Traditionen stehen zur Verfügung, aber sie müssen ausgewählt werden, man muß sich für sie entscheiden."[24] Das setzt einen bewußten Reflexionsprozeß voraus.

Solche Reflexionsprozesse sind heute geprägt von einem hohen Autonomiebedürfnis des Menschen und seiner Erwartung, daß die Institution, die für eine bestimmte Tradition steht, mit seinem Freiheitsbewußtsein produktiv umgehen kann. Das Subjekt ringt gleichsam mit der Institution um die Akzeptanz seiner Autonomie. Traditionen wiederum sind auf ihre institutionelle Absicherung angewiesen. „An der Konfliktlinie zwischen Autonomieversprechen und Institutionen dürfte ... ein großes Maß an gelingender Tradierung geschehen."[25] Soll das Subjekt motiviert sein, sich für eine Tradition zu entscheiden, so muß es einerseits den Eindruck gewinnen, daß die dafür stehende Institution die Kraft und den Willen hat, ihre Tradition glaubwürdig zu vertreten. Will die Institution mit dem Freiheitsbewußtsein des heutigen Menschen produktiv umgehen, so muß sie das Selbstbewußtsein zu jener Offenheit besitzen, die das Neue, das im Tradierungsprozeß entsteht, nicht primär als Störfaktor registriert. Dieses Neue kann durchaus von den bisherigen Definitionen der Institution abweichen. „Wenn es zu den Prämissen einer Institution gehört, daß dies nicht Ergebnis des Tradierungsprozesses sein darf, dann ist die Tradierungskrise unausweichlich."[26]

Die Analyse macht deutlich, daß die katholische Kirche in einer ungleich schwierigeren Lage ist, als politische Parteien, Gewerkschaften und andere gesellschaftliche Großorganisationen es sind. In ihr spielt die Tradition eine große Rolle und ist die Erwartung einer Offenheit für neue institutionelle Definitionen stets gebunden an die Auslegung dessen, was wir den Anspruch des Evangeliums nennen. Wenn aber die Analyse stimmt, dann bleibt sie von dieser Herausforderung nicht verschont.

Traditionsbildung ist nicht überlebt, aber sie hat neue Voraussetzungen. Für die katholische Laienarbeit ist es möglicherweise eine Lebensfrage, ob es ihr und der Kirche insgesamt gelingt, sich selbstbewußt und engagiert auf die neuen Voraussetzungen einzulassen und darin ihre Traditionsfähigkeit unter Beweis zu stellen. Ob wir die heutigen Schwierigkeiten nun als Gottes- oder als Kirchenkrise deuten wollen, mag dahingestellt bleiben. Ganz sicher aber tun wir uns schwer mit Tradierungsprozessen und neigen manchmal dazu, uns mit der viel zitierten Tradierungskrise als unabwendbarem Schicksal abzufinden. Wir werden als Chri-

sten und Christinnen in dieser Gesellschaft auch zukünftig gefragt werden, wofür wir stehen und was wir an Impulsen einbringen. Wir müssen aufhören, den Schwarzen Peter vor allem den Verhältnissen zuzuschieben und uns selbst als handlungsunfähig zu stilisieren. Es gibt sehr wohl wieder Neugierde an Gruppen und Institutionen, in denen einerseits nicht über jede Regel ständig neu verhandelt werden muß und die andererseits das Subjekt respektiert.

Fähigkeiten zur Solidarität

Was bedeuten die geschilderten Entwicklungen für die katholische Laienarbeit? Bischof Karl Lehmann hat jüngst davon gesprochen, daß die Kirche sich der zerrissenen Welt stellen und die Fragen und Nöte aller Menschen aufgreifen müsse[27]. Möglicherweise ist das eine Art Prämisse für die katholische Laienarbeit. Für das Selbstverständnis aller Gruppen in der Kirche heißt das, zunächst die Erfahrung zuzulassen, daß wir selbst Teil dieser zerrissenen Welt sind. Wir finden nur zu Identität und Glaubwürdigkeit, wenn wir das endlich begreifen. Viel zu viele kirchliche Überlegungen beschäftigen sich immer noch mit der Frage nach Anpassung und Distanz in einem Verhältnis von Kirche und Welt, das so nicht existiert. Wir sollten uns wirklich herausfordern lassen von den Fragen und Nöten der Menschen – kompetent und mit Profil. Dazu gehört, daß wir uns beteiligen an der Entwicklung von Solidarität als handlungsorientierter Grundhaltung.

Dies vorausgesetzt, sei abschließend auf bestimmte Fähigkeiten hingewiesen, die für die Weiterentwicklung von Kompetenz und Profil in der kirchlichen Arbeit bedeutsam sind:

1. In kirchlichen Gruppen und Verbänden, das ist längst unsere Erfahrung, existiert ein hohes Maß an Pluralität in weltlichen und geistlichen Angelegenheiten. Selbst die Bewertung dieser Tatsache ist unterschiedlich. Für die einen bedeutet das eine zu überwindende Störung, manche sehen darin gar einen Mangel an Glauben. Für viele ist es eine bare Selbstverständlichkeit. Die innerkirchlichen Konsultationen im Prozeß der Entwicklung eines Wortes der EKD und der deutschen Bischöfe zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen hat die Unterschiedlichkeit der Erfahrungen und Standpunkte augenscheinlich gemacht. Nun stellt sich die Frage, ob wir die Kraft haben werden, *Pluralitätsfähigkeit* zu entwickeln. Karl Gabriel spricht in diesem Zusammenhang von den Chancen einer „pluriformen Sozialgestalt" des Katholizismus, der keinen Verfall seiner Tradition provoziert, sondern es erlaubt, darin „die Chance für eine zeitgemäße und glaubwürdige Repräsentanz des Christentums in einer postmodernen, kulturell und strukturell radikal pluralen Gesellschaft zu sehen"[28]. Sie läßt durchaus auch innerhalb des Katholizismus eine Konkurrenz der Konzeptionen über richtige Wege in die Zukunft zu. Wir müssen dazu die Flügel des Katholizismus wahrnehmen, aner-

kennen und ins Gespräch bringen, statt uns dauernd voneinander abzugrenzen und wechselseitig zu verteufeln. Voraussetzung für das Gelingen einer pluriformen Sozialgestalt ist die Bereitschaft, „auch im Dissens den Dialog in der Hoffnung auf eine künftige, umfassendere Wahrheit hin nicht aufzugeben“ [29]. In solcher Gestaltung von Pluralität, könnten wir dann durchaus Modell in einer Gesellschaft sein, die ihrerseits vor der Aufgabe steht, Integrationsleistungen angesichts auseinanderdriftender Gruppen und Milieus zu erbringen.

2. Eng damit zusammen hängt die *Kommunikationsfähigkeit* innerhalb der Gesellschaft. Der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Joseph Duval, hat festgestellt: „Wir müssen neue Formen der Kommunikation mit der Gesellschaft finden.“ [30] Er gibt zu bedenken, daß wir möglicherweise zuviel Mißtrauen im Umgang mit den Medien pflegen und sie zu wenig fordern. In einer Informations- und Kommunikationsgesellschaft ist nur präsent, wer sich im öffentlichen Gespräch verständlich und glaubwürdig artikulieren kann. Papst Paul VI. hat den Dialog, frei von „unverständlicher Sprache“, gefordert. Die Öffentlichkeit reagiert nicht auf langatmige Papiere; sie erwartet eine klare Sprache.

3. Wir brauchen in der katholischen Laienarbeit Gespür für die Kunst des Politischen [31]. Eine Identität der politischen Vorstellungen katholischer Laien mit denen der C-Parteien kann nicht mehr angenommen werden. Politische Impulse der Christen bzw. kirchlicher Gruppen und Verbände gehen an die Adresse aller demokratischen Parteien. Das aber setzt eine *Politikfähigkeit* voraus, die einerseits nicht schon identisch ist mit diesem oder jenem Parteiprogramm und sich zugleich nicht auf die Ebene politischer Allgemeinplätze zurückzieht. Das ist durchaus eine Kunst, die wir erst noch lernen müssen. Der bereits erwähnte Konsultationsprozeß ist dazu eine gute Gelegenheit. Glaubwürdigkeit und Kompetenz werden dabei die Maßstäbe sein, an denen wir gemessen werden.

4. Katholische Laienarbeit sollte einen Beitrag leisten zur Entwicklung von *Entscheidungsfähigkeit* der Christen. Die Kultur, in der wir leben, bietet eine weiter wachsende Vielfalt an Optionen. Alles scheint möglich. Das Lebenswissen in dieser Kultur unterschlägt aber manches Mal die unterschiedliche Qualität der Optionen im Blick auf die Gefahr einer ebenfalls wachsenden Funktionalisierung des Menschen und seiner Beziehungen. Entscheidungen in gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Fragen sind nötig, die zu dem Maß führen, das nicht der Mensch aus sich heraus zum Zweck weiterer Optimierung hervorbringt, sondern zu jenem Maß, das er von Gott her erfährt und das den Kern der unverlierbaren und unverwechselbaren Würde des Menschen ausmacht. Das ist der Beitrag des Christentums zum Erhalt der Menschenrechte und der Freiheit.

5. Seit das Konzil den Laien eine Kompetenz in geistlichen und in weltlichen Angelegenheiten zugesprochen hat, ist für die katholische Laienarbeit schließlich auch wichtig, ihren Beitrag zur *Religionsfähigkeit* des heutigen Menschen zu leisten. Christwerden, so wurde bereits gesagt, ist in der modernen Kultur schwieri-

ger geworden. Diese Kultur zeichnet sich durch einen dauernden Wandel und die Faszination für das Neue aus. Zugleich wird seit geraumer Zeit auch festgestellt, daß in der Postmoderne durchaus der Sinn für Religion wieder wächst. Die Frage bleibt aber, wie religiöse Bedürfnisse sich binden lassen an das konkrete Christentum, an die Grundbotschaften des Evangeliums, und von daher eine „Gebetsfähigkeit als Gottes- und Selbstannahme“ [32] ausgebildet wird. Wie kann auf der Grundlage heutiger Lebenserfahrungen Neugierde geweckt werden an der Entwicklung solcher Gebetsfähigkeit? Diese Frage kann nicht mehr so leicht innerkirchlich an den Klerus delegiert werden. Die Arbeit der katholischen Laien muß nicht nur kompetent in weltlichen Angelegenheiten sein, um im Wettbewerb mit anderen gesellschaftlichen Gruppen akzeptiert zu werden. Sie braucht auch das Profil derer, die neugierig machen auf die Hoffnung, die sie trägt.

Entwicklungsprozesse stehen an, von denen viel abhängt. Solche Zeiten verlangen manchmal die Zuspitzung in der Sache, nicht aber eine Polarisierung der Personen und Gruppen. Die großen christlichen Kirchen stehen in einem Wandlungsprozeß, dessen Gelingen wesentlich auch abhängen wird von ihrer Fähigkeit, Ängstlichkeit und damit verbundene vorschnelle Angstreaktionen abzulegen und jene selbstbewußte Gelassenheit zu finden, zu der die Botschaft, von der sie reden und Antwort geben sollen, sie wahrlich ermuntern kann.

ANMERKUNGEN

[1] G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie d. Ggw. (Frankfurt 1992) 36.

[2] Wenn im Folgenden der Begriff „Laie“ verwandt wird, so geschieht dies im Wissen darum, daß es gute Gründe gibt, ihn aufgrund der damit verbundenen negativen Konnotationen (Laie = Nichtfachmann/-fachfrau) durch den Begriff „Christ“ zu ersetzen. Vgl. zu dieser Problematik v. a. P. Neuner, Der Laie u. d. Gottesvolk (Frankfurt 1988), sowie ders., Was ist ein Laie?, in dieser Zs. 210 (1992) 507–518.

[3] E. Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube d. Konzils u. d. Befreiung d. Menschen (Zürich 1990) 97. [4] AAS 56 (1964) 646f.

[5] B. Welte, Die Würde d. Menschen u. d. Religion. Anfrage an d. Kirche in unserer Ges. (Frankfurt 1977) 84.

[6] K. Rahner, Vom Dialog in d. Kirche, in: Rahner S VIII 428f.

[7] Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen, hg. v. A. Schavan (Kevelaer 1994).

[8] Klinger 102. [9] Freiburg 1992. [10] Ebd. 97. [11] Ebd. 102.

[12] „Von den weltanschaulichen Grundlagen her bot sich dafür die Welt der Heiligen, der Engel, der Gottesmutter Maria und des um ihre Verehrung sich rankenden Wallfahrtswesens an“ (ebd.).

[13] F.-X. Kaufmann, Das II. Vat. Konzil als Moment einer Modernisierung d. Katholizismus (unveröffentl., Juli 1994) 17. [14] Klinger 102f. [15] Ebd. 104. [16] Ebd. 105. [17] A. a. O. 580. [18] Klinger 107.

[19] Th. Großmann, Zw. Kirche u. Ges. Das ZdK 1945–70 (Mainz 1981) 171.

[20] K. Mörsdorf, Die andere Hierarchie. Eine krit. Unters. zur Einsetzung von Laienräten in den Diöz. d. BR Dtl., in: AKathKR 1969, 461ff., A. 11. [21] Großmann 170–184.

[22] F.-X. Kaufmann, Religion u. Modernität (Tübingen 1989) 210.

[23] K. Gabriel, Trad. im Kontext enttradionalisierter Ges., in: Wie geschieht Trad.? Überl. im Lebensprozeß d. Kirche, hg. v. D. Wiederkehr (Freiburg 1991) 81. [24] Ebd. [25] Ebd. 82. [26] Ebd. 83.

[27] Interview mit KNA, 18. 2. 1995. [28] Gabriel (A. 9) 200. [29] Ebd. 201.

[30] Interview mit KNA, 18. 2. 1995.

[31] A. Schavan, Über die Kunst d. Politischen und den Geist d. Unterscheidung, in: LebZeug 44 (1989) 21–27.

[32] Kaufmann (A. 22) 210.

Bernd Schäfer

Verselbständigung ohne Zugewinn

DDR, katholische Kirche und Vatikan von 1965 bis 1972

Der Bau der Mauer um Westberlin am 13. August 1961 durch die Regierung der DDR beendete für die katholische Kirche in der Diaspora der DDR jegliche Option des „Überwinterns" in der Hoffnung auf eine Überwindung der deutsch-deutschen Teilung. Statt dessen kam zur wirtschaftlichen Abhängigkeit von der Kirche im Westen nun das fast vollständige politische Angewiesensein auf Taktiken, Absichten und fluktuierendes Wohlwollen der staatlichen Organe einer DDR, welche wiederum nach internationaler Anerkennung und Gleichberechtigung als souveräner deutscher Staat strebte.

Der drei Tage nach dem Mauerbau ernannte junge Berliner Bischof Alfred Bengsch setzte vom Beginn seiner Amtszeit auf vordergründige und scheinbare „Loyalität" zum Staat der DDR in Form strikter öffentlicher politischer Abstinenz. Diese Art der Abstinenz galt für ihn auch gegenüber dem politischen Raum des Westens bei gleichzeitiger Wahrung einer geräuschlos auszunützenden gesamtdeutschen Brückenfunktion der katholischen Kirche in der DDR über den Westteil des Berliner Bistums, dessen seit dem August 1961 immer wieder intern geäußerten kirchenrechtlichen Autonomiewünschen er über den Vatikan entgegenwirkte[1]. Sehr früh erkannte Bengsch, daß der 13. August 1961 seine destruktive Folgewirkung dadurch entfaltete, daß auf beiden Seiten der Mauer das Einfühlungsvermögen in die Situation der Deutschen auf der anderen Seite immer mehr zurückging. Mit nur mäßigem Erfolg erwartete er von seiten des Westens eine genaue, aber nicht interne Berichterstattung über das Leben der Kirche in der DDR und verwahrte sich gegenüber politischen Überforderungen sowie leichtfertigen Urteilen über die Taktik der katholischen Kirche vor Ort.

Der Briefwechsel der deutschen und polnischen Bischöfe

In internationale und zwischenstaatliche politische Turbulenzen geriet die bis dahin noch weitgehend in gesamtdeutschen kirchenrechtlichen Zusammenhängen agierende katholische Kirche in der DDR, als im Gefolge des Konzils der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe vom 18. November bzw. 5. De-

zember 1965 auch dazu führte, daß über die sogenannte „Kirche des Schweigens" nicht mehr nur geschwiegen wurde.

Der Briefwechsel wurde von dem Meißener Bischof Otto Spülbeck in seiner Neujahrspredigt 1966 in Dresden durch die anschauliche Schilderung vor Freude weinender Bischöfe als „ein wahres Wunder" bezeichnet, „das nur durch das Konzil und die daraus gewonnenen Folgerungen der Brüderlichkeit und Kollegialität möglich wurde"[2]. Die unmittelbare Vorgeschichte der Botschaft der polnischen Bischöfe bildeten, nach den auch kirchlichen patriotischen Feiern in den polnischen Westgebieten im Sommer 1965, die Denkschrift der EKD vom 1. Oktober 1965, die vorübergehenden Spannungen zwischen den Kardinälen Julius Döpfner und Stefan Wyszynski[3], die folgenden Gespräche zwischen polnischen und deutschen Bischöfen in Rom und die zentrale Rolle des Breslauer Erzbischofs Boleslaw Kominek[4]. „Auctor materialis" der deutschen Antwort war Bengsch, dessen Entwurf auch Formulierungen des Görlitzer Weihbischofs und Breslauer Kapitelsvikars Gerhard Schaffran zum „Heimatrecht" enthielt[5].

Tatsache und Inhalt des Briefwechsels führten nur in der Öffentlichkeit der Bundesrepublik Deutschland zu wahrnehmbaren positiven Reaktionen. Die von der deutschen Antwort zudem etwas enttäuschten polnischen Bischöfe sahen sich durch die sozialistische Regierung in Warschau heftiger Kritik wegen „Einmischung" in die Außenpolitik und eines angeblichen diplomatischen Erfolgs der deutschen Seite ausgesetzt. Die daraus resultierenden Spannungen zwischen Regierung und Episkopat während der polnischen Milleniumsfeierlichkeiten des Jahres 1966 führten auch zu einem verstärkten Druck der attackierten polnischen Bischöfe auf den Vatikan, die westpolnischen Gebiete kirchenrechtlich von den deutschen Bistümern zu trennen.

Die bischöflichen Ordinarien in der DDR, welche die Antwort vom Dezember 1965 mitunterzeichnet hatten und den Text des Briefwechsels in der Ostberliner Kirchenzeitung „St. Hedwigsblatt" abdrucken ließen, gerieten ebenfalls in die Schußlinie. Das Hedwigsblatt mußte eine Gegendarstellung des Presseamts der DDR über die „Ablehnung des Briefwechsels durch die polnische Öffentlichkeit" drucken, was Bengsch zu einem Beschwerdebrief an Ministerpräsident Willi Stoph veranlaßte. Durch den stellvertretenden Chefredakteur des „Neuen Deutschland", Günter Kertzscher, wurde der Briefwechsel am 24. Dezember 1965 als „bischöfliche Aktion aus dem Geist des Revanchismus" bezeichnet und Bengsch in der DDR erstmals öffentlich als „Mann Bonns" angegriffen, worauf-hin er an den Staatssekretär für Kirchenfragen einen weiteren Beschwerdebrief richtete (in Westberlin erhielt Bengsch später einen Hinweis, daß Kertzscher NSDAP-Mitglied gewesen war). Aus der erwähnten Predigt von Bischof Spülbeck am 1. Januar 1966 wollten staatliche Stellen zudem herausgehört haben, daß die Beschlüsse der Fuldaer Bischofskonferenz nunmehr Gesetzeskraft für die Kirche auf beiden Seiten der Mauer haben sollten[6]. Erzbischof Bengsch wurde

von staatlicher Seite zu einem Gespräch bestellt. Der Mitarbeiter in der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen, Horst Hartwig, notierte dazu in einer vorbereitenden internen Skizze vom 6. Januar 1966:

„Der ideologische Effekt des Briefwechsels entspricht den in den USA ausgearbeiteten und von Bonner Politikern vertretenen neuesten Methoden der ideologischen Diversion als Mittel der Außenpolitik." Bengsch habe sich „immer klarer als ein Sachwalter einer in Fulda (bzw. München) und Bonn ausgearbeiteten gesamtdeutschen Kirchenpolitik" erwiesen, die katholischen Bischöfe in der DDR hätten „praktisch die Hallstein-Doktrin akzeptiert und damit objektiv die Existenz der DDR verleugnet". Die staatlichen Auflagen gegenüber dem Hedwigsblatt seien noch „sehr tolerant" gewesen, „denn die Schwere des Verstoßes hätte eine Beschlagnahme ... in jeder Weise gerechtfertigt"[7].

Am 14. Februar 1966 fand dann das Gespräch statt in Anwesenheit des Staatssekretärs für Kirchenfragen und des Leiters des Presseamtes, Kurt Blecha. Bengsch verwahrte sich gegen den Artikel des „Neuen Deutschland" und verteidigte Teilnahme und Beitrag der Ordinarien aus der DDR an der deutschen Antwort an die polnischen Bischöfe. Die Oder-Neiße-Grenze sei ein historischer „Fakt", der gleichwohl „noch nicht mit allen Deutschen geklärt" sei, zumal es keinen historischen Anspruch Polens auf die ehemaligen deutschen Ostgebiete gebe[8].

Die Regierung der DDR versuchte in der Folge, die gesamtdeutschen Verbindungen der katholischen Kirche nunmehr gezielt zu unterbinden. Nicht nur die Einreise in die östlichen Jurisdiktionsbezirke ihrer Diözesen wurde den Bischöfen von Fulda, Osnabrück, Paderborn und Würzburg weiterhin verwehrt, sondern, beginnend mit dem Fuldaer Bischof im September 1966, nunmehr auch Tagesaufenthalte in Ostberlin, die bisher zu Direktkontakten genutzt worden waren. Alfred Bengsch und die anderen Ordinarien in der DDR befürchteten nun nicht nur eine endgültige Trennung von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) durch mögliche einseitige staatskirchenrechtliche Akte der DDR-Regierung, sondern auch konkrete Absichten des Heiligen Stuhls, den polnischen Bischöfen in ihrem Konflikt mit ihrer Regierung durch die kirchliche Anerkennung der polnischen Westgebiete entgegenzukommen.

Die Verhandlungen von Erzbischof Agostino Casaroli mit der SFR Jugoslawien veranlaßten Bengsch, über Bischof Spülbeck im Oktober 1966 bei Papst Paul VI. intervenieren zu lassen, daß auch die Bischöfe der DDR vorher („antea") über diese Verhandlungen zu informieren seien, um nicht von den staatlichen Stellen der DDR ausgespielt zu werden[9]. Eine entsprechende Zusage des Papstes führte allerdings auch nicht zu der erwünschten vorherigen Konsultation. Gleichwohl kann heute festgestellt werden, daß die Regierung der DDR mitnichten von ihren sozialistischen Bruderländern, ganz zu schweigen von Jugoslawien, über deren jeweilige Verhandlungskontakte mit dem Vatikan in relevanter Weise informiert wurde, und die vermeintliche zentrale Koordination der Kirchenpolitik des „Ostblocks" eine zeitgenössische Spekulation aufgrund naturgemäß defi-

zitärer Informationen über den Charakter der gemeinsamen Tagungen der sozialistischen Kirchenämter war.

Im Oktober 1966 fanden in Rom erste Überlegungen statt, ob eine gemeinsame Neuordnung der westpolnischen wie der ostdeutschen Diözesangrenzen von kirchlicher Seite vorgenommen werden sollte, um das Gesetz des Handelns kirchlicherseits mitzubestimmen und von der DDR dafür den Preis eines Zusammenschlusses der Berliner Ordinarienkonferenz (BOK) mit der DBK zu verlangen. Am 31. Oktober 1966 wandte sich Erzbischof Bengsch in einem Schreiben an den päpstlichen Nuntius in Bonn und vertrat die „Auffassung, daß die Sicherung der kirchlichen Administration und Jurisdiktion im Gebiet der DDR ernsthaft erwogen werden muß". Bei allen Erwägungen sei „das Moment der Zeit" zu berücksichtigen:

„Was heute noch als rein kirchliche Maßnahme erscheinen könnte, kann morgen eine staatskirchliche Maßnahme mit schwer abschätzbaren Folgen sein. Sollten in der DDR Schritte erforderlich sein, so wäre mit zu überprüfen, ob nicht auch in den polnisch besetzten Gebieten zugleich eine wenigstens vorläufige Lösung gefunden werden kann... Alle diese schwierigen Fragen wollte ich nur erwähnen, weil sie so oder so bei einer notwendig werdenden Sicherung der kirchlichen Verwaltung in Ostdeutschland mit ins Spiel kommen werden." [10]

Am gleichen Tag sandte Bengsch ein längeres Schreiben an Ministerpräsident Stoph und beschwerte sich über die Verweigerung der Einreise des Fuldaer Bischofs nach Ostberlin. In längeren Ausführungen legte er den aus seiner Sicht unpolitischen Charakter der Kirche dar:

„Die katholische Kirche, die ihrem Wesen und ihrer tatsächlichen Verbreitung nach Glieder aus allen Völkern und Staaten der Welt hat, ist eine solche von Haus aus unpolitische Instanz und kann sich deshalb nicht mit den politischen Interessen eines Staates identifizieren. Wo sie dies in der Vergangenheit getan hat, geschah es zum Schaden der Kirche, aber auch zum Schaden des betreffenden Staates." Der DDR prognostizierte er am 31. Oktober 1966: „Die geschichtliche Entwicklung beweist nach meiner Auffassung, daß die Konzeption eines Weltanschauungsstaates auf die Dauer nicht zu halten ist, und zwar keineswegs wegen der Tätigkeit der Kirchen, sondern weil weltanschauliche Geschlossenheit in der modernen und differenzierten Welt von heute und morgen ein anachronistisches Ziel ist." [11]

Der mit einer „Argumentation" zu diesem Schreiben beauftragte Mitarbeiter der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen interpretierte am 21. November 1966 erfolgsorientiert:

„Wenn es der Kirchenführung der DDR wirklich darum zu tun ist, sich von bestimmten politischen Einflüssen frei zu halten, wird sie bestrebt sein müssen, einen Weg unabhängig von der Fuldaer Bischofskonferenz zu gehen." [12]

Im Spannungsfeld deutscher und vatikanischer Ostpolitik

Die Vorschläge von Erzbischof Bengsch gegenüber dem Vatikan für eine präventive „Notfallplanung" entsprangen der Erwartung einer nahe bevorstehenden kir-

chenrechtlichen Regelung in den polnischen Westgebieten und sorgten für Unruhe in Kirche und Politik der Bundesrepublik Deutschland. Die hinter diesen Vorschlägen stehenden Einsichten von Bengsch zur früher oder später erforderlichen Anerkennung politischer Realitäten waren ihrer Zeit voraus und erkannten frühzeitig die später nicht mehr realisierbaren Möglichkeiten, das Gesetz des Handelns gegenüber den Regierungen in Ostberlin und Warschau mitzugestalten und noch einen politischen Preis für die Kirche aushandeln zu können. Die bis Oktober 1966 in Bonn amtierende CDU-CSU-FDP-Regierung betrachtete die Problematik der westpolnischen und ostdeutschen Diözesangrenzen im Kontext von „Hallstein-Doktrin", Nichtanerkennung der Oder-Neiße-Grenze und Relevanz des Reichskonkordats. Mit der seit Dezember 1966 regierenden großen Koalition geriet die westdeutsche Ostpolitik ein wenig in Bewegung.

Im staatlichen Vermerk über das jährliche Routinegespräch mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser, vom 21. Februar 1967 wurde festgehalten[13], daß Bengsch glaube, „aufgrund der gegenwärtigen Situation in Deutschland und der Entwicklung der Weltpolitik in seiner Argumentation gegenüber dem Staat härter auftreten zu können", was sich durch die von Bengsch zitierten Äußerungen durchaus bestätigen läßt. Der Erzbischof wandte sich gegen die Abgrenzungspolitik der DDR und die zunehmende antiwestliche Propaganda. Man könne nicht sagen, Kiesinger sei ein „Revanchist", weil er der NSDAP angehörte, schließlich seien auch der Leiter des Presseamts der DDR, Kurt Blecha, und Kertzscher, der Bengsch am 24. Dezember 1965 angegriffen hatte, Mitglieder der NSDAP gewesen. Bengsch wandte sich gegen die umfassende „Politisierung" des Lebens in der DDR und verlangte von der staatlichen Seite, einen „nichtpolitischen Raum" zu gewähren. Diese Seite vermerkte dazu nur lapidar:

„Der Zusammenhang der gegenwärtigen kirchenpolitischen Situation mit dem Verhältnis zwischen beiden deutschen Staaten wurde prinzipiell dargelegt. Eindringlich wurden auch die Konsequenzen der Bonner Politik erläutert."

In einem Promemoria vom 2. März 1967 schlug Bengsch dem Vatikan die Ernennung Apostolischer Administratoren „in Westpolen und Ostdeutschland" vor, „gleichzeitig für Görlitz, Magdeburg, Erfurt und Schwerin". Seine Argumentation hatte wiederum einen durch die spätere Entwicklung bestätigten präventiven Charakter:

„Die Ernennung ... würde natürlich von der Regierung der ‚DDR', im Rahmen ihrer derzeitig intensivierten und überhitzten Souveränitätstendenz und ihrer Separationspolitik gegenüber der Bundesrepublik, als ein politischer Erfolg gebucht werden. Man muß aber bedenken, daß eine spätere Regelung in Ostdeutschland, die dann nicht mehr im Zusammenhang mit der Regelung in Westpolen stünde, unzweifelhaft ein größerer politischer Erfolg für die ‚DDR' würde. Dies schon deshalb, weil sie kaum mehr ohne direkte Verhandlungen zwischen dem Vatikan und der ‚DDR' zustande käme."[14]

Der Vorsitzende der DBK, ihr Sekretär in München sowie der Leiter des Katholischen Büros in Bonn waren über diese Überlegungen informiert, konsultier-

ten sich mit Bengsch in Westberlin und waren übereinstimmend der Meinung, daß „etwas geschehen müsse". Über das „Was" wurde diskutiert, wobei die jeweiligen Informationen über die Haltung des Vatikans zumal nach den umfangreichen Sondierungsreisen von Erzbischof Casaroli in Polen zwischen dem 14. Februar und dem 6. April 1967[15] auch die jeweiligen Überlegungen bestimmten.

So schrieb Erzbischof Bengsch am 18. April 1967 an den Nuntius, daß er „bedaure, daß meine Besprechungen in Rom offenbar in den Bonner Ministerien unnötige Unruhe hervorgerufen haben. Da sich aber die Dinge in Polen wesentlich langsamer entwickeln, als im Februar in Rom es den Anschein hatte, glaube ich, daß auch in Bonn eine ruhigere und sachlichere Atmosphäre eintreten wird. Ich möchte Sie herzlich bitten, gegebenenfalls darauf hinzuweisen, daß von mir und meinen Mitbischöfen aus keinerlei Intention in der Richtung einer irgendwie gearteten Autarkie der hiesigen Kirchenverwaltung besteht. Unsere Sorge ist allein diese, daß den staatlichen Behörden keine Möglichkeit gegeben wird, sich in die kirchliche Verwaltung unter dem Vorwand ihrer Souveränitätspolitik einzuschalten." [16]

Am 28. Mai 1967 wurde in Rom die Ernennung der Bischöfe in den polnischen Westgebieten zu Apostolischen Administratoren veröffentlicht, zu wenig für die Diözesen erwartende polnische Regierung und zunächst kein Anlaß zu Aktivitäten durch die DDR. Gegenüber einer Anfrage des Staatssekretärs für Kirchenfragen bemerkte der nunmehrige Kardinal Bengsch in einem Gespräch am 7. Juli 1967 nur, daß ihm über mögliche weitere Schritte des Vatikans gegenüber der DDR im Gefolge der Entscheidungen in Westpolen „nichts bekannt" sei und er darauf „keinen Einfluß" habe[17].

Kirchenpolitik der Überwachung und Spaltungsversuche

Die DDR wirkte im Jahr 1968 weiter verstärkt auf die rechtliche Trennung der evangelischen Landeskirchen im Osten von der EKD hin und erließ im April 1968 eine neue Verfassung, die den Kirchen nun keinerlei rechtliche Sicherung mehr gewährte. In der politischen Praxis sollte diese Verfassung so irrelevant werden wie diejenige des Jahres 1949, wobei gleichwohl Kardinal Bengsch im Frühjahr 1968 mit allem rechnete und umfangreiche Planungen in der theoretisch unsicheren Situation anstellen ließ. Gespräche mit staatlichen Stellen ließen dem Kardinal über seinen Beauftragten Prälat Otto Groß signalisieren, daß für die Kirche „alles beim alten" bleibe, mithin der unberechenbare Status quo und damit das Angewiesensein auf die pragmatische staatliche Willkür anhalte.

Gegenüber der katholischen Kirche setzte die Kirchenpolitik der DDR intern auf die sogenannte „Differenzierungspolitik" der versuchten, gegeneinander ausspielenden Spaltung der Bischöfe, Geistlichen und Laien mit den bekannten schematischen Mustern über staatliche Dienststellen einschließlich des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) und parteigelenkte Vorfeldorganisationen wie der Ost-CDU, der Nationalen Front und der „Berliner Konferenz" (BK).

Die Entwicklung in der CSSR seit Frühjahr 1968 berunruhigte die DDR, so daß man von der Kirche die Versicherung wollte, sich nicht für die nun nach Jahren härtester Repression erwachende dortige katholische Kirche einzusetzen. Am 31. Mai 1968 meldete das für Kirchenfragen zuständige SED-Politbüromitglied Paul Verner in einer ZK-Hausmitteilung an Walter Ulbricht, daß Prälat Groß staatlichen Stellen versichert habe, Kardinal Bengsch sei beunruhigt über die Entwicklung in der CSSR und habe „in den letzten Wochen wiederholt versucht, auf die kirchlichen Verantwortlichen in der CSSR ‚mäßigend einzuwirken'" [18]. Hierbei handelte es sich um eine gezielte Täuschung des Staates: Weihbischof Gerhard Schaffran aus Görlitz hatte im Mai 1968 im Auftrag der BOK Gespräche in Rom geführt. Dort hatte er sein durch eigene CSSR-Kontakte und diejenigen anderer Priester aus der DDR erworbenes, äußert detailliertes Wissen über diverse Personen in der tschechoslowakischen Kirche genutzt, um die Entmachtung aller staatshörigen Friedenspriester und die Ausschaltung der in die Kirche geschleusten Geheimdienstmitarbeiter zu betreiben. Gleichermaßen äußerte sich auch Kardinal Bengsch in einem Promemoria an den Vatikan vom 17. Mai 1968 [19] und betonte zusätzlich:

„Ich halte es für wichtig, daß der Hl. Stuhl die Bischöfe der CSSR ermuntert, auch vor Verhandlungen, alle Möglichkeiten, welche die derzeitige Liberalisierung bietet, sofort auszunutzen." [20]

In diesem Promemoria wies Bengsch auch darauf hin, daß die Regierung der DDR direkte Kontakte zum Vatikan anstrebe, und warnte vor konkordatsähnlichen Vereinbarungen, weil „sozialistische" Staaten aufgrund ihres Rechtsbegriffs „zu einem Konkordat im bisherigen Sinn unfähig" seien.

Die staatlichen Stellen der DDR waren vor allem durch das MfS von Überlegungen im Vatikan zu kirchenrechtlichen Regelungen durchaus informiert und strebten einen Direktkontakt unter Umgehung der Ordinarien der DDR an. Am 15. Februar 1968 machte Walter Ulbricht in einer Parteiveranstaltung im Ostberliner Friedrichstadtpalast Ausführungen, die in keiner Zeitung der DDR veröffentlicht wurden:

„Im übrigen, Genossen und Freunde, wenn der Heilige Stuhl den Wunsch haben sollte, mit der Regierung der DDR Beziehungen herzustellen und Vereinbarungen zu treffen, aber bitte, wir sind jederzeit dazu bereit." [20]

Noch im selben Monat versuchte das Politbüromitglied Paul Verner während eines Italienaufenthalts erfolglos über die KPI zu einem Gespräch mit Erzbischof Casaroli zu kommen, wovon Kardinal Bengsch erst im Juli erfuhr. Am 8. Juli 1968 wurde Prälat Groß in der Dienststelle des Staatssekretärs auch gezielt auf vatikanische Absichten zur Einsetzung von Administratoren in der DDR angesprochen und teilte mit, daß solche Pläne „in der Schublade" lägen, aber publizistischer Druck der DDR-Medien nicht zu ihrer Realisierung führen würde [21].

In dem folgenden Gespräch mit Staatssekretär Seigewasser am 15. Juli 1968 verwies Kardinal Bengsch darauf, daß der Vatikan „rechtlich nicht anerkennen"

könne, was „nicht völkerrechtlich geregelt sei", und meinte damit die Grenzen der DDR im Westen wie die Oder-Neiße-Grenze. Bengsch erwähnte auch, daß eine gleichzeitige Einsetzung von Administratoren im Jahr 1967 „natürlich das einfachste" gewesen wäre, aber der Vatikan habe Bedenken in bezug auf den Rechtsstatus der DDR. Seigewasser bezweifelte gegenüber Bengsch, daß Erzbischof Casaroli dazu dieselbe Auffassung habe. Auf die erstmalige Forderung des Staatssekretärs nach der Ernennung von Apostolischen Administratoren in der DDR und einer Verselbständigung der BOK zu einer „nationalen Bischofskonferenz" antwortete Bengsch, daß er dieses den Ordinarien in der DDR und dem Vatikan vortragen werde[22].

Solche Reaktionen von Kardinal Bengsch auf staatliche Erwartungshaltungen gab Prälat Groß auch in Gesprächen mit dem MfS weiter (seit 1967 war er zu Verhandlungen mit Staatssekretär und MfS beauftragt). Daraus machte der MfS-Hauptmann und angebliche „Führungsoffizier" Helmut Wegener alias „Lorenz", seit September 1967 Gesprächspartner von Otto Groß, in der sich aus vielerlei Quellen nährenden „IM-Akte Otto"[23] und in seinen im SED-Parteiapparat bis 1974[24] kursierenden „Informationen" immer wieder sinnentstellende Behauptungen: Wenn Bengsch bzw. Groß nichts anderes sagten, als daß sie staatliche Forderungen der DDR dem Vatikan weitergeben wollten, glaubte das MfS feststellen zu sollen, Bengsch werde sich diese zu eigen machen und sich für sie „einsetzen". Teilweise erschienen kurioserweise sogar die kirchlichen Vertreter selbst in den MfS-Akten als Anhänger von Positionen, die nichts anderes als eine Wiedergabe staatlicher „Erwartungshaltungen" waren.

Das staatliche Gesetz des Handelns

In einem „Promemoria zur kirchenpolitischen Lage in Ostdeutschland" vom 2. Mai 1969 schlug Kardinal Bengsch vorausschauend dem Vatikan vor, in bezug auf konkrete Überlegungen in den Jurisdiktionsbezirken Magdeburg, Schwerin und Meiningen, künftig nur noch bischöfliche Amtsträger in der DDR einzusetzen, die „ihre Jurisdiktion nicht von den in der Bundesrepublik Deutschland residierenden zuständigen Diözesanbischöfen erhalten, sondern direkt vom Heiligen Stuhl". Die westdeutschen Ordinarien sollten dazu in gegebenen Fällen mit personellen Vorschlägen an den Nuntius herantreten[25]. Tatsächlich teilte Staatssekretär Seigewasser am 13. Mai 1969 in einem Gespräch mit Kardinal Bengsch diesem laut kirchlichem Protokoll von Prälat Groß mit (das letzterer auch dem MfS übergab, damit dieses nicht nur die staatliche Protokollversion erhielt)[26]:

„Das Eine könne er dem Kardinal sagen, im Todesfalle eines Weihbischofs werde der Nachfolger, der von einer westdeutschen Diözese ernannt würde, nicht anerkannt werden. Kardinal Bengsch antwortete, es stehe nicht in seiner Macht, Administratoren zu ernennen. Wie überall in der Welt gebe es

auch im Vatikan Ressortarbeiter und man hüte sich, Präzedenzfälle zu schaffen, denn auch heute bestünden eine ganze Reihe von Provisorien und eine Lösung in der DDR werde eine Welle von Wünschen und Forderungen mit sich bringen."

Diese Mitteilung des Staatssekretärs hatte unmittelbare Folgen für die früher oder später anstehenden Nachfolgeregelungen in den Jurisdiktionsbezirken Schwerin, Magdeburg und Meiningen. Auf einer Konferenz in Westberlin am 3. Juli 1969 wurden diese Fragen von Kardinal Bengsch mit dem Apostolischen Nuntius und den Ordinarien von Fulda, Osnabrück, Paderborn und Würzburg erörtert und Einigung über die in der Praxis eher folgenlose Titulatur der künftigen, direkt durch den Vatikan einzusetzenden „Administratoren" erzielt. Die westdeutschen Ordinarien akzeptierten diese formale Bestätigung einer längeren innerkirchlichen Entwicklung aufgrund der massiven Abgrenzungspolitik der DDR spätestens seit 1961. Diese beabsichtigte Einsetzung von Administratoren registrierte das MfS der DDR erstmals unter Kompilierung verschiedenster Quellen in einer „Information" vom 9. September 1969 und mit weiteren Angaben erneut am 6. November 1969[27].

Die DDR strebte weiterhin direkte Kontakte mit dem Vatikan zur Legitimierung ihrer propagierten außenpolitischen Souveränität an. Am 2. Oktober 1969 stellte der Hauptabteilungsleiter beim Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Weise, eine lange Liste „kirchenpolitischer Fragen" zu den angestrebten Vatikankontakten für die Sektion Italien beim Außenministerium der DDR zusammen[28]. Im selben Monat wechselte nach den Wahlen in Bonn die Regierung, und Willy Brandt stand als neuer Bundeskanzler einer SPD-FDP-Koalition vor. Am 18. und 19. November 1969 hielten sich die SPD-Politiker Herbert Wehner und Georg Leber im Vatikan auf und führten auch ein Gespräch mit Erzbischof Casaroli. Otto Groß übergab dem MfS daraufhin einen knappen interpretativen Vermerk zu diesem Vorgang, um Wunschdenken der DDR vorzubeugen:

„Eine Veränderung von Bistumsgrenzen jenseits der Oder-Neiße-Linie kommt trotz der Wünsche des Kardinals Wyszynski nur nach neuen Verträgen internationalen Rechts infrage. Der Vatikan fühlt sich nach wie vor an die Konkordate gebunden, die mit deutschen Regierungen geschlossen worden sind (Preußen- und Reichskonkordat), und damit an völkerrechtliche Abmachungen."[29]

Diesen Vermerk von Prälat Groß reicherte der MfS-Offizier Wegener durch vatikanische und westdeutsche Quellen zu einer „Information" vom 8. Dezember 1969 an, in der es unter anderem hieß, daß die SPD-Politiker über die Aufnahme von Verhandlungen mit Polen durch die Bundesregierung informiert hätten und den Vatikan baten, mit einer völkerrechtlichen Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze durch die Einrichtung von Bistümern in den polnischen Westgebieten voranzugehen. Casaroli soll „unmißverständlich" darauf hingewiesen haben, daß die Bundesregierung den ersten Schritt tun müsse[30]. Im Dezember 1969 begannen die Verhandlungen der Bonner Regierung mit Moskau und Warschau. Die polnischen Bischöfe überreichten am 15. Dezember 1969 dem Papst eine be-

reits im Sommer ausgearbeitete und während der Bischofssynode in Rom mit der Kurie abgestimmte Denkschrift zur „Normalisierung" der kirchlichen Rechtsverhältnisse in den „polnischen West- und Nordgebieten", deren Wortlaut geheim blieb. Otto Groß überreichte dazu wiederum dem MfS einen interpretierenden Vermerk, weil er schon längst erkannt hatte, welche wichtige Rolle das MfS in der DDR als Informationsquelle des Partei- und Staatsapparates sowie als faktisch vorgeordnetes Ministerium in der Regierung der DDR spielte[31].

Im März 1970 wurden Heinrich Theissing und Johannes Braun in den Bischöflichen Ämtern Schwerin bzw. Magdeburg direkt vom Vatikan zu Adjutorbischöfen ernannt. Ein längerer Konflikt zwischen der Regierung der DDR und Kardinal Bengsch entstand ab April 1970 um die staatliche Aufforderung, Bengsch solle als Bischof von Berlin die Teilnahme Westberliner Delegierter an der Würzburger Synode verbieten oder ihnen zumindest einen Sonderstatus geben, weil die DDR völkerrechtlich Westberlin nicht als Teil der Bundesrepublik betrachtete. Problematisch wurde diese Angelegenheit durch erneute Bestrebungen in Westberlin, einen eigenen Weihbischof bzw. Apostolischen Administrator zu erhalten. Kardinal Bengsch konnte sich schließlich diesen Komplikationen entziehen und die Einheit des Bistums Berlin wahren. In der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen mußte am 17. Februar 1971 festgestellt werden:

„Im Ergebnis hat sich jedoch nichts geändert. Der westberliner Kirchenbereich nimmt zu den gleichen Bedingungen wie jedes westdeutsche Bistum an der Synode teil."[32]

Das Politbüro des ZK der SED beschloß am 2. Juni 1970 eine Reihe von politischen Zielstellungen gegenüber der katholischen Kirche[33], wovon sich die meisten nicht realisieren lassen sollten: Offizielle Erklärung der Ungültigkeit des Reichskonkordats für die DDR durch den Vatikan, selbständige Bistümer, eigene Bischofskonferenz, offizielle Erklärung der Nichtzuständigkeit der „sogenannten" DBK durch die BOK, keine Teilnahme eines kirchlichen Vertreters aus Westberlin an den Sitzungen der DBK. Der Versuch der SED, am 16. Dezember 1969 durch einen Brief von Außenminister Otto Winzer an Erzbischof Casaroli über die DDR-Botschaft in Belgrad und den dortigen vatikanischen Pronuntius an Kardinal Bengsch vorbei zu direkten Verhandlungen mit dem Vatikan zu kommen, scheiterte dadurch, daß Casaroli mit Datum vom 8. Mai 1970 eine rein diplomatische Antwort über Kardinal Bengsch Anfang Juni an Staatssekretär Seigewasser für den Außenminister weiterreichen ließ. Prälat Groß übergab den „Briefwechsel" mit einer entsprechenden Beschwerde von Kardinal Bengsch auch dem MfS[34]. Nicht wesentlich erfolgreicher verlief der amateurhafte „außenpolitische" Vorstoß von Otto Hartmut Fuchs und Hubertus Guske von der „Berliner Konferenz" vom 9. bis 13. Juli 1970 im Vatikan: Man hatte heimlich ein Tonband mitlaufen lassen, das seitens der „DDR-Delegation" für dieselbe peinliche Äußerungen unter anderem zu Erich Honecker enthielt[35].

Im August 1970 wurde der Moskauer und im Dezember 1970 der Warschauer

Vertrag durch die Bundesregierung unterzeichnet und damit die Oder-Neiße-Grenze als polnische Westgrenze faktisch anerkannt. Die öffentliche Ernennung von Apostolischen Administratoren in der DDR durch den Vatikan war damit nur noch eine Frage der Zeit. Für die katholische Kirche in der DDR ergab sich die Frage nach der Verfahrensweise mit dem Erzbischöflichen Kommissariat Görlitz als Teil des ehemaligen Erzbistums Breslau. Nach dem Tod des Meißener Bischofs Otto Spülbeck wurde der Görlitzer Weihbischof Gerhard Schaffran, weiterhin zugleich Kapitelsvikar von Breslau, im Oktober 1970 Bischof von Meißen mit Sitz in Bautzen. Es bestanden offenbar auch Überlegungen, das Görlitzer Gebiet zwischen den Bistümern Meißen und Berlin aufzuteilen[36]. Statt dessen wurde aber Prälat Bernhard Huhn 1971 zum Weihbischof mit Sitz in Görlitz ernannt. Kardinal Bengsch richtete am 21. Oktober 1971 ein Promemoria in italienischer Sprache an den Vatikan und schlug angesichts des deutsch-polnischen Vertrags nach dessen Ratifizierung für Görlitz „eine sofortige Lösung (una soluzione immediata)" vor. Entweder solle Kapitelsvikar Schaffran Apostolischer Administrator für Görlitz werden, das weiterhin einen Weihbischof behalte, oder dieser Weihbischof solle sofort der Apostolische Administrator werden. In diesem Fall befürchtete Bengsch unmittelbare Folgewirkungen für die anderen ostdeutschen Jurisdiktionsbezirke und in Westberlin[37]. In manchen westdeutschen Kreisen, insbesondere in den Vertriebenenverbänden, wurde er zudem verdächtigt, „polnische" Positionen zu vertreten, weshalb man eine kirchenrechtliche Verselbständigung Westberlins aus dem Bistum des Kardinals heraus nicht ungern gesehen hätte[38].

Als Bengsch im Februar 1972 nach Rom reiste, brachte er dort andere „Vorschläge" mit, als sie das MfS in einer kuriosen „Information" angeblich „inoffiziell" erfahren haben wollte und zusammengebastelt hatte[39]. Der Vatikan konnte jedoch schon längst bezüglich der kirchlichen Rechtsverhältnisse in der DDR nur noch auf die politischen Ereignisse reagieren und keine Gegenleistungen von der Ostberliner Regierung erwarten. Das Gesetz des aktiven Handelns war auf die völkerrechtlich souverän werdende DDR übergegangen. Am 17. Mai 1972 stimmte der Bundestag den am 3. Juni 1972 in Kraft tretenden Ostverträgen und damit der endgültigen völkerrechtlichen Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze zu. Am 28. Juni 1972 richtete der Vatikan in den polnischen Westgebieten vier neue Bistümer ein, der Jurisdiktionsbezirk Görlitz wurde bei Ausgliederung aus der ehemaligen Erzdiözese Breslau zur Apostolischen Administratur erhoben und Weihbischof Bernhard Huhn zum Apostolischen Administrator von Görlitz ernannt. Nunmehr war für die DDR auch der Weg zu direkten Verhandlungen mit dem Vatikan sowie zu weiteren Forderungen nach Verselbständigung der katholischen Kirche in Ostdeutschland offen, ohne die von kirchlicher Seite erhobenen Forderungen nach „Gegenleistungen" sonderlich ernst nehmen zu müssen[40].

ANMERKUNGEN

[1] G. Lange, Heiliger Stuhl, Berliner BK u. DDR, in: Ev. Akad. Berlin-Brandenburg, Staat-Kirche-Beziehungen in d. DDR u. anderen ehemals realsozialist. Ländern 1945–1989 (Berlin 1994) 115.
[2] Stiftung Arch. d. Parteien u. Massenorganisationen im Bundesarch., Zentrales Parteiarch. d. SED (SAPMO, BArch, ZPA) IV A 2/14/30.
[3] „Information" d. MfS v. 16. 12. 1965, in: Der Bundesbeauftragte f. d. Unterlagen d. Staatssicherheitsdienstes, Zentralarch. (BStU, ZA) Z 1145.
[4] P. Madajczyk, Annäherung durch Vergebung, in: VZG 40 (1992) 223–240.
[5] Hinw. v. Präl. Schmitz. [6] „Information" d. MfS v. 31. 1. 1966, in: BStU, ZA, Z 1178.
[7] Bundesarch. Potsdam (BA) O-4, Akte 836. [8] Staatl. Vermerk v. 14. 2. 1966, ebd.
[9] Diözesanarch. Berlin (DAB) V/5–7–1. [10] Ebd. [11] BA O–4, 331.
[12] Ebd. [13] BA O–4, 836. [14] DAB V/5–7–1.
[15] H. Stehle, Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste u. d. Kommunisten (Zürich 1993) 324ff.
[16] DAB V/5–7–1. [17] BA O–4, 836.
[18] SAPMO, BArch, ZPA NL 182/1098. [19] DAB V/5–7–1.
[20] Ebd. (Ausarbeitung zur „Religionspolitik d. Regierung d. DDR" v. 14. 2. 1969).
[21] BA O–4, 836. [22] Ebd. [23] BStU, ZA, XV 2950/67, Bd. I, Bd. II–1–2.
[24] H. Wegener aus der HA XX/4/II starb Ende 1974.
[25] DAB V/5–7–1. [26] BStU, ZA XV 2950/67, Bd. II–1, 100. [27] Ebd. 205–209 bzw. 241–243.
[28] BA O–4, 1302. [29] BStU, ZA XV 2950/67, Bd. II–1, 251f. [30] Ebd. 247–250.
[31] Ebd. 268. [32] BA O–4, 836. [33] SAPMO-BArch, ZPA J IV 2/2/1286.
[34] BStU, ZA XV 2950/67, Bd. II–2, 70–72. [35] SAPMO-BArch, ZPA IV A 2/14/37.
[36] BStU, ZA 2950/67, Bd. II–2, 79f. [37] DAB V/5–7–1.
[38] BStU, ZA XV 2950/67, Bd. II–2, 158ff. [39] Ebd. 146–149.
[40] B. Schäfer, Grenzen v. Staat u. Kirche. Zur Diplomatie zw. DDR u. Vatikan v. 1972 bis 1979, in dieser Zs. 212 (1994) 121–131.

Der Autor bedankt sich bei Kard. Georg Sterzinsky, Berlin, für die Sondergenehmigung zur Einsicht in kirchl. Archivgut sowie bei Altbf. Bernhard Huhn, Görlitz, und Präl. Theodor Schmitz, Berlin, für nützl. Hinweise.

Günter Frank SAC

Säkularisierung

Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wertung

Zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Religion und Moderne gibt es wohl kaum ein selbstverständlicheres Paradigma des 20. Jahrhunderts als die Säkularisierungstheorie[1]. Es war bekanntlich Max Weber, der mit der Säkularisierung eines der wesentlichen Kennzeichen der Moderne zu deuten versuchte[2]. Unter Säkularisierung als innerem Moment der Moderne verstand Weber „jenen großen religionsgeschichtlichen Prozeß der Entzauberung der Welt", der seinen Abschluß im Puritanismus fand, ein Prozeß, „welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf"[3]. Mit diesem Prozeß der Entzauberung bezeichnete Weber also jene fortschreitene Rationalisierung religiöser Deutesysteme, die im Calvinismus an ihren Höhepunkt gelangt sei, insofern hier die irrationalen Impulse jeder Religion in optimaler Weise in rationales innerweltliches Handeln umgesetzt worden seien. Und dieser Prozeß würde schließlich zunehmend die Religion aus dem Bereich des Rationalen in den Bereich des Irrationalen verdrängen.

Häufig verbanden sich in der Folgezeit verschiedene Motive mit der Säkularisierungstheorie: Schwund von Christlichkeit und Kirchlichkeit, Rückgang der institutionellen Bedeutung religiöser Traditionen, wachsender Atheismus und Agnostizismus, ein Prozeß, der mit Weber und anderen irreversibel erscheint.

Obwohl es vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht an kritischen Hinweisen gegenüber der Säkularisierungstheorie mangelte[4] – so kritisierte Joachim Matthes das universalgeschichtliche Schema „Säkularität – Profanität", das für eine empirische Analyse ungeeignet sei, während Trutz Rendtorff 1969 den Säkularisierungsvorgang als im wesentlichen abgeschlossen erklärte –, hat sie doch als ein nahezu selbstverständliches Paradigma Karriere gemacht.

Die Säkularisierungstheorie ist dann auch von christlichen Theologen als Deutungskategorie des Verhältnisses Religion und Moderne akzeptiert worden. Bereits in den 50er Jahren führte dies zu dem Versuch Friedrich Gogartens, den Ursprung der Säkularisierung als legitimes christliches Anliegen zu interpretieren, das sich aus der christlichen Schöpfungsvorstellung und dem Gottesbild des Christentums selbst ergibt[5]. In ihrer Radikalisierung führte eine solche „christlich getaufte" Säkularisierungsvorstellung schließlich zur Gott-ist-tot-Theologie,

die vor allem in den angelsächsischen Ländern einflußreich wurde. Erleichtert wurde die theologische Akzeptanz der Säkularisierungstheorie auch durch die scheinbar immer wachsende Herausforderung des Atheismus und der verschiedenen Spielarten des Agnostizismus, die nicht nur die Länder des damaligen Ostblocks charakterisierten, sondern auch westliche Industrienationen.

Wie immer man die Säkularisierungstheorie für das Verhältnis von Religion und Moderne auch werten mag, einen die Erkenntnisse der 80er Jahre repräsentierenden Versuch der soziologischen Systemtheorie stellt das Säkularisierungsverständnis von Wolfgang Schluchter dar[6]. Danach habe die Säkularisierung drei Ebenen betroffen: die Ebene der Werte, indem religiöse durch säkularisierte ersetzt wurden, die Ebene des Bewußtseins, auf der die außerweltliche Betrachtung durch die innerweltliche ersetzt wurde, und die Ebene der Institutionen, auf der der Primat der religiösen durch politische und ökonomische Institutionen ersetzt wurde. Entscheidend ist, daß dieser Prozeß parallel zur Moderne verlaufen ist und für das Verhältnis Religion–Kultur weitreichende Konsequenzen besaß. Im Hinblick auf die Weltbilder bedeutet die Säkularisierung – und hier folgt Schluchter Max Webers Annahme, daß die Entzauberung der Welt durch die moderne Wissenschaft die Voraussetzung alternativer Wirklichkeitsdeutungen wurde – eine Subjektivierung religiöser Glaubensmächte als Folge des Entstehens alternativer Wirklichkeitsdeutungen. Im Hinblick auf die Institutionen bringt die Säkularisierung eine Entpolitisierung und Privatisierung der Religion als Folge einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft mit sich, die durch institutionell verfaßte Religionen nicht mehr integrierbar ist. Säkularisierung, Privatisierung von Religion, Subjektivierung von Glaubensmächten, wachsender Religionsverlust und funktionale Differenzierung der Gesellschaft scheinen Momente jenes gemeinsamen Prozesses, der die Moderne kennzeichnet.

Natürlich blieb schon bei den mittlerweile klassischen Beobachtungen von Alexis de Toqueville[7], Max Weber[8] und Ernst Troeltsch[9] nicht unbemerkt, daß offenkundig die Vereinigten Staaten eine Sonderstellung einnehmen, sofern hier religiöse Vitalität verschiedenster Religionen und christlicher Kirchen durchaus mit den Prozessen der Moderne zusammengehen kann. Bemerkenswerterweise führten diese Beobachtungen jedoch nicht zu einer kritischen Sichtung der Säkularisierungstheorie, sondern wurden mit dem Hinweis auf den „amerikanischen Exzeptionalismus" erklärt, der als Ausnahme nur die sonst geltende Regel des Säkularisierungsparadigmas bestätige.

Untersuchungsergebnisse

Im Jahr 1991 führte das „International Social Survey Program" (ISSP) eine Untersuchung über die Situation der Religionen in der Welt durch, deren Ergebnisse

auf einer Tagung des ISSP in Chicago 1993 vorgestellt wurden[10]. Das ISSP, gegründet 1985, vereinigt zur Zeit 21 weltweite Forschungszentren, darunter das „National Opinion Research Center" (NORC) der University of Chicago, dessen Leiter der katholische Theologe Andrew Greeley ist, das „Zentralarchiv für empirische Sozialforschung" der Universität Köln und seit zwei Jahren auch das „Russian Center for Public Opinion Research" in Moskau. Die Untersuchungen des ISSP bezogen sich auf folgende Länder: Deutschland (West und Ost), Großbritannien, USA, Niederlande, Ungarn, Italien, Irland, Nordirland, Polen, Norwegen, Israel, Slowenien, Neuseeland und – neuerdings auch – Rußland.

Unter allen untersuchten Ländern ist Rußland vielleicht der interessanteste Fall, weil sich hier am ehesten die Frage zu klären scheint, wieweit die durch die Ideologie des Marxismus-Leninismus verschärfte Säkularisierung tatsächlich die Religion zerstört hat. Das auffallendste Ergebnis dieser Untersuchungen ist dann auch die „dramatische" Rechristianisierung Rußlands in den vergangenen zehn Jahren, die in der Geschichte des Christentums wohl ohne Parallele ist[11]. Nahezu die Hälfte aller jungen Menschen zwischen 15 und 25 Jahren haben sich in den vergangenen Jahren in Rußland orthodox taufen lassen. 1991 bekannten sich im ehemaligen Mutterland des Kommunismus nur noch 11 Prozent der Einwohner zum wissenschaftlichen Atheismus. Weit über die Hälfte aller Russen (die Werte variieren ein wenig entsprechend unterschiedlicher Fragestellungen) bekennen sich zum Glauben an Gott, 50 Prozent unter ihnen waren früher ohne religiöses Bekenntnis.

Dem entspricht übrigens eine hohe Wertschätzung der Institution der orthodoxen Kirchen, die insofern überraschend ist, als die Stellung der orthodoxen Kirche in der atheistischen Sowjetgesellschaft zumindest zu einigen kritischen Fragen Anlaß geben könnte. Drei Viertel aller Russen haben ein großes Vertrauen in die institutionelle Religion (damit stehen sie mit Polen an der Spitze aller untersuchten Länder), zwei Drittel von ihnen unterstützen das Gebet in öffentlichen Schulen, und drei Viertel wünschen, daß antireligiöse Bücher verbannt werden. Eine tendenziell ähnliche, wenn auch weniger dramatische Bedeutungszunahme institutionalisierter Religiosität findet sich auch in Ungarn[12] und Polen[13].

Die Untersuchung des ISSP macht insgesamt deutlich, daß eine wesentliche Mehrheit in den untersuchten Ländern sowohl an Gott als auch an ein Leben nach dem Tod glaubt. Auch in einem unmittelbaren Jahresvergleich 1981–1991 zeigt sich, daß die Werte im wesentlichen konstant geblieben sind: an Gott glauben in Großbritannien 73–70 Prozent, in Westdeutschland 68–67 Prozent, in den USA 95–94 Prozent, in Irland 94–92 Prozent und in Italien 82–85 Prozent der Befragten. Dieses Bild gewinnt einmal mehr an Bedeutung, wenn man – wie dies seit jüngeren Forschungen immer deutlicher wird – berücksichtigt, daß aus der Tatsache eines einheitlich-institutionellen „Ordo christianus" des Mittelalters, der vielfach als Vergleich zur gegenwärtigen Situation gilt, nicht ohne wei-

teres entsprechende Rückschlüsse auf das individuelle religiöse Bewußtsein und Handeln der Menschen gezogen werden können.

Die Ausnahme dieser allgemeinen Tendenz bilden die Niederlande, Slowenien und vor allem die ehemalige DDR, in der die Säkularisierung in einem historisch kurzen Abschnitt außerordentlich „erfolgreich" war. Hier bekannten sich nach den Daten des ISSP 61 Prozent der Bevölkerung zum Atheismus und lediglich 26 Prozent zum Glauben an Gott (zum Vergleich: Niederlande 22–50 Prozent, Slowenien 27–61 Prozent). Bemerkenswert ist schließlich, daß von allen Befragten aus der ehemaligen DDR, die sich zum Atheismus bekennen, 30 Prozent an Wunder, 35 Prozent an Gesundbeterei und 19 Prozent an Astrologie glauben. Andrew Greeley führt diese Beobachtung, die sich tendenziell auch in anderen Ländern finden läßt, zu der Vermutung, daß möglicherweise animistische Traditionen weit stärker die Säkularisierung überdauert haben als bisher angenommen.

Es ist sicherlich noch zu früh, aus diesen jüngsten vergleichenden Untersuchungen auf ein allgemeines Bild der Religionen und christlichen Kirchen, ihrer Vitalität, Persistenz wie auch teilweise wachsender Bedeutungszunahme zu folgern. Deutlich wird jedoch, daß eine solche Situation auch in ihrer Gegenläufigkeit – einerseits die Persistenz der Religion, andererseits eine weitreichende Säkularisierung in Ausnahmeländern wie den Niederlanden, Slowenien und der ehemaligen DDR – durch das allgemeine Säkularisierungsparadigma zumindest nicht hinreichend geklärt werden kann.

Neue Aspekte der Säkularisierungstheorie

Jede Diskussion um die Säkularisierungstheorie steht vor einer eigenartigen und paradoxen Situation: auf der einen Seite wird sie von fast allen Geisteswissenschaftlern selbstverständlich vorausgesetzt, und zwar soweit, daß sie auf der anderen Seite kaum ausdrücklich systematisch und analytisch untersucht wurde. Dem entspricht darüber hinaus, daß es zumindest bis in die 60er Jahre mit Ausnahme der Untersuchungen von Max Weber um die Jahrhundertwende kaum empirische Studien zur Säkularisierung gibt. Dies änderte sich erst in den 60er Jahren, vor allem in den USA. Hier setzte seit Mitte des Jahrhunderts ein systematischer Paradigmenwechsel zur Interpretation des Verhältnisses von Religion und moderner Kultur ein[14]. Während man bis zu dieser Zeit annahm, daß Religionen säkularisiert werden und ihr institutioneller Einfluß in der modernen Gesellschaft zunehmend schwindet, sah man sich nun vor dem Problem, zu erklären, wie es zum Überleben von Religion in einer modernen Gesellschaft wie der amerikanischen kommt. Neben einer Kontinuitätsthese (S.M. Lipset) konkurrierten die These von der Scheinbarkeit der Religion in den USA (Ch.Y. Glock) bei gleichzeitiger Annahme eines Schwunds der Religiosität in Europa (M. Argyle).

Die dominierende Auffassung von Theologen und Sozialwissenschaftlern blieb jedoch die Annahme, daß die Hauptströmung der Moderne die säkulare Gesellschaft bildet. Einige Theologen reagierten darauf in der Folge von Dietrich Bonhoeffer und Friedrich Gogarten mit der Konstruktion eines „religionslosen Christentums" oder eines „christlichen Atheismus".

Dieses säkularistische Paradigma dauerte bis in die Mitte der 60er Jahre. Zunehmende Kritik kam jedoch von der Seite der Soziologie, die das Säkularisierungsparadigma zu nahe an ideologischen Motiven angelehnt sah (rationalistisch, marxistisch, existentialistisch)[15]. Andererseits sahen sich jene Wissenschaftler, die an der säkularistischen Deutung der Moderne festhielten, vor das Problem gestellt, wie mit diesem Paradigma zu klären sei, daß ihre eigenen Kinder zu Kulten und Okkultem strömten. M. E. Marty führte diese Beobachtung schließlich zur Deutung der modernen Gesellschaft als eines „religiös-säkularen Modells der Unbestimmtheit, offen für unendliche Transformationen in Richtung neuer Bewußtseinsformen".

Diese Situation änderte sich noch einmal grundsätzlich in den 80er Jahren. Es waren vor allem vier Ereignisse, die der religions- und sozialwissenschaftlichen Forschung einen neuen Impuls verliehen: die islamische Revolution, die Solidarnosc-Bewegung in Polen, die Rolle der katholischen Kirche im Demokratisierungsprozeß in Latein- und Zentralamerika und das Wiedererstehen des protestantischen Fundamentalismus als politischer Kraft in den Vereinigten Staaten. Diese Ereignisse machten deutlich, daß Religionen verschiedenster Traditionen offensichtlich ihren Platz in der Privatsphäre verlassen und die öffentliche Bühne moralischer und politischer Auseinandersetzungen betreten haben. Neu ist also nicht nur das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen, sondern die verstärkte politische und öffentliche Bedeutung der Religionen. Was wir zur Zeit erleben, ist eine Entprivatisierung und Repolitisierung der Religion: Religiöse Traditionen verweigern überall die Annahme einer marginalen und privaten Rolle, die ihnen die Theorien der Moderne und der Säkularisierung zugewiesen hatten. Diese veränderte Situation seit den 80er Jahren stellte die Forschung also vor die Aufgabe, das Verhältnis von Moderne und Religion systematisch neu zu bedenken, ohne sogleich die Säkularisierungstheorie als Mythos überhaupt zu verwerfen.

Dies führte in der Forschung zunächst zu einer Konzentration auf das Phänomen des Fundamentalismus. Im Auftrag der „American Academy of Arts and Science" entstand unter Leitung des bekannten amerikanischen Religionshistorikers Martin E. Marty das „Fundamentalism-Project", eine interdisziplinäre Arbeit, an der sich Forscher aus allen Bereichen der Religions- und Sozialwissenschaften beteiligten. Diese Arbeit kann als ein ehrgeiziges Projekt verstanden werden, eine Bestandsaufnahme der Religionen am Ende des 2. Jahrtausends zu bieten[16]. In der Gegenwart hat sich das Forschungsinteresse auch auf die etablierten religiösen Traditionen und christlichen Kirchen ausgedehnt[17].

Ein besonders interessanter Beitrag, der möglicherweise nachhaltig die künftige Diskussion um das Säkularisierungsparadigma beeinflussen wird, stellt die kürzlich in Chicago publizierte Studie von José Casanova „Public Religions in the Modern World" dar. Diese Studie vereint zunächst fünf vergleichende empirische Fallstudien zur katholischen Kirche in Spanien, Polen, Brasilien, den Vereinigten Staaten und zum evangelischen Protestantismus in den USA. Der besondere Gewinn dieser Studie besteht darüber hinaus jedoch darin, daß Casanova aus seinen Untersuchungen die Konsequenzen auf die analytische Ebene des Säkularisierungsparadigmas auszieht und auf diese Weise ein differenzierteres und angemesseneres Verständnis der Säkularisierung gewinnt, welches auch den scheinbar gegenläufigen Tendenzen in der Moderne gerecht wird. Besonders seit den 80er Jahren, in denen man von einer Entprivatisierung und Repolitisierung religiöser Traditionen sprechen kann, ist deutlich geworden, daß das klassische Säkularisierungsparadigma nicht länger aufrechterhalten werden kann.

Als Hauptfehler der Säkularisierungsparadigmas bezeichnet Casanova die mangelnde Unterscheidung zwischen dem historischen Prozeß der Säkularisierung und den angenommenen Folgen, die sie auf die Religion haben soll. Im Grunde vereint dieses Paradigma drei verschiedene Thesen, die gerade dann, wenn sie nicht klar voneinander unterschieden werden, ungeeignet sind, die Situation religiöser Traditionen in modernen Gesellschaften zu beschreiben. Der bleibende Kern der Säkularisierungstheorie besteht auch für Casanova in der funktionalen Differenzierung und Emanzipation der säkularen Sphäre (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft) aus der religiösen Sphäre des mittelalterlichen „Ordo christianus" als Folge der Reformation und der konfessionellen Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Mit dieser Differenzierungsthese wurden jedoch häufig zwei weitere *Folgethesen* verbunden, um zu erklären, was mit der Religion am Ende dieses Prozesses passieren wird. Die *These vom Religionsverlust* postulierte, daß am Ende des Prozesses die Religion verschwinden werde, die *Privatisierungsthese* eine Privatisierung und Marginalisierung der Religion in der modernen Welt. Diese beiden Folgetheorien sind es, die heute neu bedacht und formuliert werden müssen. Gerade die These vom Religionsverlust als Folge der Differenzierung der modernen Gesellschaft war unter den Geisteswissenschaften so weit verbreitet, daß es erst seit 20 Jahren Ansätze gibt, über „moderne Religionen" zu sprechen[18], das heißt nicht einfach von religiösen Traditionen, welche die Säkularisierung überdauert haben, sondern Produkte der Moderne sind. Vor allem vor dem Hintergrund einer globalen Perspektive zeigen alle religiösen Traditionen seit dem Zweiten Weltkrieg trotz wachsender Industrialisierung und Modernisierung ein Wachstum oder ein Erhalten religiöser Vitalität.

Was Europa und mithin jene Länder insbesondere kennzeichnet, in denen sowohl ein Religionsverlust als auch ein Schwinden des institutionellen Einflusses von religiösen Traditionen zu verzeichnen ist, ist ihre Herkunft aus einem absolu-

tistischen Staat mit seinem Gegenüber einer Landes-, Staats- oder Nationalkirche, die sich insofern als Hindernis der modernen Differenzierung und Emanzipation der säkularen Sphäre erwiesen haben, als sie versuchten, intellektuelle, politische oder moralische Kontrolle über Individuen und Gruppen zu erhalten. Hier hat sich dann die Religionskritik der Aufklärung politisch und philosophisch radikalisiert und zu den Folgen von Religionsverlust und schwindendem öffentlichen Einfluß religiöser Traditionen geführt. Wo andererseits jedoch dieser Prozeß der modernen Differenzierung akzeptiert wurde (wie in den USA), wurde die Religionskritik der Aufklärung überflüssig. Man könnte also kurz formulieren: Je mehr sich Religionen dem Prozeß der modernen Differenzierung verweigerten, das heißt der Säkularisierung in der ersten Form, desto mehr werden sie auf lange Sicht unter einem Religionsverlust leiden, das heißt der Säkularisierung in der zweiten Form.

Aber auch die zweite Folgethese, die von Thomas Luckmann und Niklas Luhmann entwickelte These von der Privatisierung der Religion[19], die gewissermaßen den Raum angibt, in dem sich religiöse Traditionen in der modernen differenzierten Gesellschaft aufzuhalten haben, müßte neuformuliert werden. Die erneute Beteiligung der Kirchen an moralischen und politischen Auseinandersetzungen, wie es die Unterstützung von Demokratisierungsprozessen in vielen Ländern wie auch das Eingreifen in öffentliche Dispute (Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe, Stellungnahme zur Atompolitik und Abtreibung) verdeutlichen, kann gerade nicht als eine antimoderne Verweigerung der Konsequenzen der Aufklärung interpretiert werden. Vielmehr sind es gerade Krisensymptome der säkularen, modernen Gesellschaft, die eine erneute politische Mobilisierung der religiösen Traditionen mit sich bringen. Die klassische Säkularisierungstheorie erwies sich in dieser Hinsicht als nicht flexibel genug, in Rechnung zu stellen, daß es säkulare Weltbilder gibt, die eigentlich gegenaufklärerisch sind, und daß es legitimen politischen Widerstand der Religionen in solchen Fällen gibt. Wie bei der zweiten Folgetheorie der Säkularisierung, der Theorie vom Religionsverlust, handelt es sich auch bei der Privatisierungsthese um eine historische Möglichkeit, die in einigen Ländern auch eine dominante Tendenz sein mag, die jedoch nicht notwendig mit dem eigentlichen Kern der Säkularisierung, also der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft, gekoppelt sein muß.

Gerade diese jüngsten empirischen und analytischen Studien über die Situation religiöser Traditionen in einem vergleichenden Kontext machen deutlich: Die Säkularisierungstheorie ist, wenn sie nicht gänzlich als Mythos verworfen werden soll, als Deutungskategorie für das Verhältnis Moderne – Religion nur unter modifizierten und korrigierten Voraussetzungen verwendbar. Ihr bleibender Kern ist die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft aus dem mittelalterlichen „Corpus christianum". Die Folgetheorien, die sich darauf beziehen, was am Ende dieses Prozesses mit den Religionen geschehen werde, können in ihrer bis-

herigen Wertung nicht aufrechterhalten werden. Es mag sein, daß – wie in einigen Ländern Europas – tatsächlich ein Schwinden der Bedeutung und des Einflusses religiöser Traditionen zu beobachten ist. Aber dies hängt nicht notwendig mit der Säkularisierungstheorie zusammen. Im Gegenteil: Wo religiöse Traditionen diese Differenzierung der modernen Gesellschaft akzeptieren und die ihr zugrundeliegenden Prinzipien wie die Menschenrechte anerkennen, könnte sich die Säkularisierung – und das war schon die Überzeugung von T. Rendtorff[20] – als Gewinn für die Religionen selbst auswirken.

Daß die Moderne geradezu evolutionistisch und irreversibel in Richtung einer säkularen Gesellschaft, eines wachsenden Atheismus und Agnostizismus und eines zunehmenden Bedeutungsverlusts religiöser Traditionen und Institutionen führt, danach sieht es – im Moment jedenfalls – nicht aus.

ANMERKUNGEN

[1] Die Lit. ist bereits unüberschaubar. Lit.ber. bis 1981: Säkularisierung, hg. v. H.-H. Schrey (Darmstadt 1981) 413–435; weitere Lit. bis 1990: L. Bily, Die Religion im Denken Max Webers (St. Ottilien 1990) 717–773.

[2] M. Weber, Die prot. Ethik I (Güterlsoh [5]1979); ders., Ges. Aufsätze zur Rel.soziologie I–III (Tübingen 1963–1971).

[3] Ders., Ges. Schr. I, 13.

[4] So v. a. J. Matthes, Bem.en zur Säk.these in der neueren Rel.soziologie, in: Probleme d. Rel.soziologie, hg. v. D. Goldschmidt, J. Matthes (Köln 1962); F. Fürstenberg, Problemgeschichtl. Einl., in: ders., Rel.soziologie (Neuwied 1964); T. Luckmann, Das Problem der Religion in d. modernen Ges. (Freiburg 1963); T. Rendtorff, Chr.tum außerhalb d. Kirche. Konkretionen d. Aufklärung (Hamburg 1969).

[5] F. Gogarten, Verhängnis u. Hoffnung d. Neuzeit. Die Säk. als theol. Problem (Stuttgart 1953); ders., Die moderne Säk. positiv verstanden, in: Glaube u. Handeln, hg. v. H. Thielicke, H.-H. Schrey (Bremen 1965) 222–230.

[6] Die Zukunft d. Religionen, in: KZfSS 33 (1981) 605–622.

[7] Über die Demokratie in Amerika (1835–1840, dt. 1959, 1962).

[8] Ges. Aufsätze z. Rel.soziologie I, 211.

[9] Aufsätze z. Geistesgesch. u. Rel.soziologie (Ges. Schr. IV, Aalen 1966).

[10] Prof. A. Greeley bin ich dankbar für das Datenmaterial des NORC. Zur Auswertung der Daten vgl. seine Beiträge: Religion Not Dying Out Around the World, in: Origins 23/4 (1993) 49–58; A Religious Revival in Russia? (MS. 1994).

[11] S. B. Filatov, D. E. Furmann, Religion and Politics in Mass Consciousness, in: Sociological Research 32/4 (1993) 38–53.

[12] Ausführl. dazu M. Tomka, Religion and Religiosity, in: Social Report (Budapest 1992).

[13] J. Casanova, Church, State, Nation and Civil Society in Spain and Poland, in: The Political Dimensions of Religion, hg. v. S. A. Arjomand (New York 1993) 101–153.

[14] M. E. Marty, Religion in America since Midcentury, in: Daedalus 111 (1982) 149–163.

[15] So v. a. P. Berger, A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural (Garden City 1969); K. Gabriel, Chr.tum zw. Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992); F.-X. Kaufmann, Religion u. Modernität (Tübingen 1989).

[16] The Fundamentalism Project, 4 Bde. (Chicago 1988ff.). Vgl. auch M. Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchale Protestbewegung (Tübingen 1992).

[17] Vgl. v. a. Religion in Today's World. The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day, hg. v. F. Whaling (Edinburgh 1987); The Political Dimension of Religion, hg. v. S. A. Arjomand (New York 1993); J. Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago 1994); Ch. Davis, Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology (Cambridge/NY 1994).

[18] V. a. T. Luckmanns Theorie d. „unsichtbaren Religion" u. R. Bellahs Theorie d. „Civil Religion".

[19] T. Luckmann, Invisible Religion (New York 1967); N. Luhmann, The Differentiation of Society (New York 1982).

[20] Chr.tum außerhalb d. Kirche. Konkretionen d. Aufklärung (Hamburg 1969) 68.

Karl Josef Rivinius

Savonarola – ein Prophet an der Wende zur Neuzeit?

Will jemand eine historische Epoche verstehen lernen und einen leichteren Zugang zu ihr finden, so vermag er das am besten über die Annäherung an bedeutende Gestalten dieser Zeit zu tun. In ihnen als handelnde Subjekte, die das historische Geschehen maßgebend beeinflußt und mitgestaltet haben, brechen, kristallisieren und bündeln sich zugleich die relevanten Frage- und Problemstellungen, aber auch ihr Bemühen um adäquate Lösungen wird deutlich greifbar. Darüber hinaus sind solche Personen in der Regel wirkungsgeschichtlich von besonderem Belang gewesen.

Einer, der die politischen, religiösen, sozioökonomischen und soziokulturellen Geschicke der Gesellschaft, in der er lebte und agierte, entscheidend mitbestimmte, war der am 21. September 1452 als Sohn eines hochangesehenen Arztes in Ferrara geborene Girolamo Savonarola[1]. Es war eine aufgewühlte, von inneren und äußeren Krisen geschüttelte Welt, in der Aberglaube und Unaufgeklärtheit breite soziale Schichten in ihrem Leben, Empfinden und Handeln prägten. Daneben herrschte eine mitunter fast romantisch anmutende Sehnsucht nach einer idealisierten, gottwohlgefälligeren Welt, in der die Menschen in Harmonie innerhalb eines wohlgeordneten, vom christlichen Glauben durchtränkten Gemeinwesens und Kosmos lebten. Von Anfang an klaffen in der Forschung die Urteile über Savonarola weit auseinander. So sehen die einen in ihm einen Propheten, einen Apostel, einen Wundertäter, einen mit heroischen Tugenden ausgestatteten Mann Gottes, einen Märtyrer und Heiligen. Andere hingegen halten ihn für einen Ketzer, für einen religiösen Fanatiker, für einen Betrüger, für einen Aufwiegler gegen die gottgesetzte staatliche und kirchliche Obrigkeit, für einen Vorläufer der Reformation. Die folgenden Ausführungen versuchen aufzuzeigen, ob Savonarola als Prophet betrachtet werden kann.

Zeitgeschichtlicher Kontext

Für die meisten Menschen im Europa des Hochmittelalters war es vermutlich schwerer, ihre Zeit und Lebenswelt zu verstehen, als für ihre Vorfahren in den zurückliegenden Jahrhunderten. Denn sämtliche Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens wurden von tiefgreifenden Umwälzungen politischer, gesellschaftlicher, intellektueller, religiöser, kultureller, demographischer und wirt-

schaftlicher Art erfaßt. Handel, Verkehr, Siedlungen, Wissenschaft, Rechtswesen, Herrschaftsformen und Sozialgefüge sahen sich einem beschleunigten Wandel unterworfen. Neue gesellschaftliche Schichten reklamierten unüberhörbar ihre Beteiligung am Leben der Kirche, an der Sicherung und Gestaltung der sozialen Ordnung, die infolge der gegebenen materiellen Bedingungen zwangsläufig eine andere geworden war.

Neue Ordnungsstrukturen erheischten gebieterisch entsprechende Denkformen und Gestaltungsmaximen. Von vornherein mußte man deshalb mit einer nachhaltigen Prägekraft dieser Ideen und Wirkfaktoren rechnen, und damit, daß durch die vorherrschende Mentalstruktur die traditionellen Wertvorstellungen und überkommenen Leitbilder allmählich verdrängt und ersetzt würden. Die generellen Vorzeichen signalisierten folglich eine Zeitenwende, ein Weltalter, das man als Neuzeit bezeichnet. Vielfalt und/oder Gegensätzlichkeit sind Kennzeichen, die dem 15. Jahrhundert, in dem Savonarola im städtischen Milieu, vornehmlich jedoch in Florenz gelebt und gewirkt hat, wie kaum einer anderen Epoche eigen sind. Dieses sogenannte „Übergangsjahrhundert" mündete nicht in einen geruhsamen Dämmer, sondern erarbeitete die neuen Strukturen Europas, die durch moderne Wirtschaftsformen bestimmt sind. Die Entwicklung drängte dabei insgesamt auf großräumigere sozioökonomische Organisationsformen. Gleichwohl war das 15. Jahrhundert handelswirtschaftlich selbst noch ganz von der Stadt geprägt, die freilich in eben diesem Zeitabschnitt auch ihren Kulminationspunkt erreichte und im italienischen Stadtstaat bereits den Übergang zur staatlichen Organisationsform zeigte, die für die Neuzeit bestimmend wurde[2].

Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in den stadtgeschichtlich bedeutendsten Musterbeispielen des Spätmittelalters Florenz und Köln erlebten am Ende des 14. Jahrhunderts ihre Höhepunkte. Auch die weitere Entwicklung beider Städte hat exemplarischen, im einzelnen freilich unterschiedlichen Charakter: Statt der angeblichen „Demokratie" kam es rasch zu neuer plutokratischer Oligarchisierung, die in Florenz zunächst in die Dominanz der Albizzi, seit 1434 in die faktische Monarchie der Medici mündete. Eine, wie es scheint, „demokratisch" geprägte Stadt wie Florenz kristallisierte also im 15. Jahrhundert eine höfisch orientierte Aristokratie als maßgebliche Gesellschaftsschicht heraus. Bei aller zu beachtenden Differenzierung zeigt sich als durchgehende Tendenz die Liaison des führenden Bürgertums mit der erstarkenden neuen Staatsgewalt, die Adel wie Bürgertum als die tragenden Kräfte in Land- und Stadtwirtschaft nun immer mehr integrierte. Das Verhältnis von Fürst und Stadt blieb indessen ambivalent.

Das Geld, das die Naturalwirtschaft mehr und mehr ersetzte, sowie der Markt, der die Verteilung der auf Überschuß erzeugten Güter übernahm und Produzenten wie Konsumenten seine Gesetze diktierte, entfremdeten die Menschen dieses Zeitalters – vornehmlich die Stadtbewohner – immer stärker den überlieferten gesellschaftlichen und menschlichen Bindungen der Vergangenheit. Vieles blieb

noch beim alten; so wollte man etwa die herkömmlichen sozialen Werte einer auf persönlichen Beziehungen der Menschen basierenden Gesellschaft beibehalten wissen.

Folgen dieses wirtschaftlichen Wandels, der zu starken Veränderungen und Differenzierungen führte, waren einerseits die durch ihn forcierte neue soziale Strukturierung der Gesellschaft aufgrund der zunehmenden Arbeits- und Funktionsteilung, andererseits das konstante Problem der „Paupertas", der Armut in einem bislang nicht gekannten Ausmaß, das allgemeine Mißstände und Wirtschaftskrisen noch erheblich verschärften. Mit wachsender Mobilität und intensiverer Kommunikation wurde die materielle Notlage eines Großteils der Bevölkerung, vornehmlich in den Städten, den herrschenden Schichten der Gesellschaft immer bewußter. Denn die Habenichtse, die wirtschaftlich Schwachen und damit rechtlich Benachteiligten begannen sich zu solidarisieren und gegen die Besitzenden aufzubegehren. Sie forderten für sich mehr Rechte und Anteil am prosperierenden Wohlstand der Privilegierten. Dadurch kam es in den ökonomisch am meisten fortgeschrittenen Regionen Frankreichs und Italiens – aber auch anderswo – zu beträchtlichen gesellschaftlichen und politischen Spannungen, außerdem wiederholt zu gewaltsamen Ausschreitungen und sozialrevolutionären Aufständen.

Die scharfe Kritik von Armen richtete sich in vermehrtem Maß ebenfalls gegen die in weltliche Geschäfte verstrickte reiche adelige Macht- und Herrschaftskirche, die selber Leib-, Grund- und Schutzherrschaft ausübte. Als Ergebnis davon stellten sich vielfach Ressentiment und Entfremdung zwischen kirchlichen Amtsträgern und Angehörigen der untersten Gesellschaftsschichten ein. Wohl zählten der Schutz und die Fürsorge der Armen im weitesten Sinn zu den vorzüglichsten Pflichten der weltlichen und geistlichen Herrschaften. Und die Ordenschristen, die in der Nachfolge Jesu freiwillig arm lebten, mahnten ihrerseits die Besitzenden und Mächtigen an das Gebot der Nächstenliebe. Aber das zeitbedingte Verständnis von Armut und christlicher Barmherzigkeit verhinderte eine fundamentale Verbesserung des Sozialgefüges zugunsten der Benachteiligten und eine strukturelle Problemlösung[3].

Im 15. Jahrhundert trafen neue Formen abweichender Religiosität mit mächtigen Protestbewegungen zusammen, die in manchen Ländern die christliche Glaubenslehre und sogar die Strukturen der katholischen Kirche durchaus ernsthaft in Frage stellten. Dabei handelte es sich vor allem um eschatologische Bewegungen, in deren Gefolge zwar keine gravierenden Verstöße gegen die kirchliche Lehrmeinung auftraten, die aber dennoch dazu führten, daß man die Auffassung, die man bislang von der Kirche und der in ihr bestehenden Beziehung zwischen Geistlichen und Laien hatte, radikal hinterfragte[4]. An und für sich weist die Eschatologie keinerlei häretische Züge auf, sie stellt vielmehr eine grundlegende Dimension des Christentums dar, nämlich die glorreiche Wiederkunft Christi am

Ende der Zeiten sowie die Idee des Jüngsten Gerichts. Andererseits aber hatte der Glaube, daß das Jüngste Gericht nahe sei, wenn nicht unmittelbar bevorstehe, die Phantasie mächtig angeregt und enorme seelische Energien freigesetzt, ja explosive Ausbrüche religiösen Eifers begünstigt.

Innerhalb dieses skizzierten politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Umfelds lebte und wirkte Girolamo Savonarola. Es ist der Handlungsrahmen, der sein Agieren und Reagieren, aber auch das seiner Kontrahenten weithin erklärt und verständlich macht.

Werdegang und öffentliches Wirken

Savonarola erhielt eine solide humanistische Ausbildung, die er mit dem Grad des „Magister artium" abschloß. Danach nahm er das Medizinstudium auf. Ohne Vorankündigung verließ er am 24. April 1476 das Elternhaus und bat im Dominikanerkloster zu Bologna, einem geistigen Zentrum und einer Hochburg der Observanzbewegung innerhalb des Dominikanerordens, um Aufnahme. Über die Gründe und Motive, die diesen Schritt veranlaßt hatten, wurde viel gemutmaßt und spekuliert. Im Brief an seinen Vater einen Tag nach seinem Weggang nennt Savonarola als Motiv für seinen Klostereintritt, daß er der verdorbenen Welt habe entfliehen wollen. Bereits drei Jahre zuvor hatte er in einer Kanzone an Petrarca „Vom Verfall der Welt" den Weltlauf mit herben Worten beklagt: In der Hand von „Piraten" sei die weltliche Macht, in schwerer Krise befinde sich die geistliche Autorität. Als einziger Ausweg erschien ihm daher die Flucht aus dem weltfrohen Treiben in den Städten und Palästen seiner Zeit[5]. In dieser Grundentscheidung darf wohl kein bloßer Weltschmerz und keine radikale Absage an die irdischen Gegebenheiten gesehen werden; dies zeigt schon die Wahl des Dominikanerordens. Savonarola verpflichtete sich ja damit, später als Theologe und Prediger inmitten der Menschen und der weltlichen Geschäfte tätig zu werden. Die Richtigkeit dieser Annahme wird außerdem durch die dezidierte Kritik belegt, mit der er in seiner Kanzone „Vom Verfall der Kirche" (1475) die Verderbnis der Kirche attackiert: Die wahre Kirche wird als verborgen dargestellt und zum Schweigen gezwungen von der anmaßenden Hure Babylon, die sich Roms bemächtigt habe.

Anfang Mai 1477 zum Diakon geweiht, wurde Savonarola zum Prediger vorbereitet und nach zwei Jahren theologischer Studien ins Dominikanerkloster nach Ferrara geschickt, wo er das Amt des Novizenmeisters wahrnahm. Seine bravourösen Predigten trugen damals noch nicht das apokalyptische Pathos der Spätzeit. Seine Rhetorik wie seine profunde theologische Sachkenntnis erweckten unter anderem Bewunderung beim gefeierten Humanisten und Philosophen Giovanni Pico della Mirandola, der ihn im Frühjahr 1482 in Reggio Emilia predigen hörte

anläßlich einer Generalversammlung der lombardischen Kongregation, der Savonarola zunächst angehörte. Im Verlauf dieser Versammlung ernannte man ihn seiner theologischen Beschlagenheit wegen zum Bibelvorleser und -ausleger im Kloster San Marco zu Florenz. So kam er zum ersten Mal mit der Stadt, dem Mittel- und Brennpunkt der Renaissance, in Kontakt, deren Wechselfälle sein weiteres Leben und Wirken bestimmten.

Mit seinen Fastenpredigten in der Kirche San Lorenzo, dem Gotteshaus der Medici, der Herren der Stadt, hatte Savonarola keinen Erfolg. Von Mal zu Mal nahm die Zahl seiner Zuhörer ab. Deshalb erwog er, sich in eine lombardische Stadt versetzen zu lassen. Da trat für ihn eine entscheidende Wende ein. Er selbst führte sie zurück auf eine Meditation und eine plötzliche Offenbarung, die ihm 1484 im Florentiner Kloster San Giorgio zuteil wurde. Er war fest davon überzeugt, daß Gott die Kirche binnen kurzem schwer heimsuchen und bestrafen werde, sich also die Ankündigungen der „Sterndeuter und Propheten" erfüllten. Seit diesem Zeitpunkt drehte sich der Inhalt seiner beredten Predigten um eschatologische, apokalyptische Vorstellungen. Sie nahmen zunehmend jenes seherische und drohende Gepräge an, wodurch sie berühmt wurden.

Im 15. Jahrhundert hatte das Predigen derart an Umfang, Einfluß und Ehrgeiz zugenommen, daß es zu einem machtvollen Instrument der Durchsetzung ideologischer, kultureller, vornehmlich aber religiöser Ziele avancierte. Die Bußprediger, die in den großen und kleinen Städten der Apenninenhalbinsel mit Mahn- und Strafworten gegen das Verderben und alle möglichen Übelstände kämpften, sind eine der merkwürdigsten Phänomene im Italien der Renaissancezeit. Unbestritten ist, daß sie die Gewissen aufgerüttelt haben. Die Leistungen dieser Männer bezüglich der Besserung der religiösen, sittlichen und sozialen Zustände sind bislang kaum erforscht worden. Sie schilderten anschaulich und nachdrücklich die vielfältigen zeitlichen Strafen, die das Sündigen nach sich zog. Dies beeindruckte nicht selten die leichtlebigen Genußmenschen der Renaissance und brachte manche zur Umkehr und Buße.

Während der Fastenzeit 1485 und 1486 stellte Savonarola in der Kleinstadt San Gimignano prophetische Ankündigungen in den Mittelpunkt seiner Darlegungen. Ihnen lag das Schema zugrunde, daß er für das Nahen der göttlichen Züchtigung folgende Fakten als Beweis anführte: „Die Sünden der Menschen und das Verschwinden der Guten, die Verbreitung von Zauberei und Sterndeuterei, der Pfründenwucher des Klerus, die Kirche im Zustand krassen Verfalls, sei es in ihrer Moral wie in ihrem Gesamtgefüge, sowie das Entarten des Gottesdienstes und das Verkümmern des christlichen Glaubens."[6] Diese Argumentationsfigur war seinerzeit in Italien weit verbreitet. Die konkrete Gestalt des Papsttums und der kirchlichen Hierarchie, kriegerische Auseinandersetzungen, Pest, Elend und Hungersnöte bestärkten bei zahlreichen Menschen schlimmste Befürchtungen, ja chiliastische Endzeitängste. Darüber hinaus knüpfte Savonarola selbst in seiner

Kanzone „Gebet für die Kirche" an gängige Weissagungen an, die um diese Zeit in breiten Kreisen ventiliert wurden und die sämtlich das Nahen harter Prüfungen vorhersagten.

Dies erklärt den neuen, prophetischen Ton in seinen Predigten. Anfangs waren es durchweg negative Predigten, die nur leidvolle Heimsuchungen ankündigten, obgleich später Savonarola den Beginn seiner Verheißung des baldigen göttlichen Eingriffs zur Erneuerung von Kirche und Welt ins Jahr 1484 ansiedelte. In den Jahren vor dem Italienzug König Karls VIII. von Frankreich (1494) und dem daraus resultierenden Regimewechsel in Florenz läßt sich in Savonarolas Rede eine Vorliebe für apokalyptische Themen beobachten. Es mehren sich detaillierte Hinweise auf die Art, wie Gott das Strafgericht vollziehen werde. In Korrespondenz zur politischen, religiösen und kulturellen Tageswirklichkeit von Florenz kann man Savonarolas Wandlung vom Fastenprediger zum Verkünder eines außerordentlichen göttlichen Eingriffs auf Erden zur Erneuerung von Kirche und menschlicher Gesellschaft genau beobachten.

Die neue, prophetisch-visionäre Redeweise, die er sich angeeignet hatte und die damals neben der Bußpredigt und der regionalspezifischen Reformpredigt üblich war, wurde in mehreren Städten Norditaliens getestet. Modena, Piacenza, Brescia und Genua waren Orte seines Auftretens, und überall beunruhigte er seine Hörer und rüttelte sie auf durch furchterregende Drohungen naher Katastrophen. Wenige Jahre später, als die Kriege zwischen Frankreich und Spanien die italienischen Städte und ihre Bewohner schwer in Mitleidenschaft zogen, erinnerte sich mancher jener Prophezeiungen.

Sein Ruf, den Savonarola sich nach eigenen Worten in einem Brief von 1490 an seine Mutter „predigend, ermahnend, Beichte hörend, vorlesend und beratend" erworben hatte, veranlaßte Lorenzo de' Medici Ende April 1489, den Ordensgeneral der Dominikaner zu ersuchen, daß Savonarola wieder ins Kloster San Marco zu Florenz versetzt werde. Im Frühsommer des folgenden Jahres kehrte dieser dorthin zurück, wo er sogleich die Lehrtätigkeit aufnahm. An Feiertagen hielt er Predigten in der Klosterkirche, von denen rasch viele Zuhörer angezogen wurden. Während der Fastenzeit predigte Savonarola, im Juli Prior von San Marco geworden, im Florentiner Dom.

In den Jahren 1490/91 legte er seinen Predigten die Apokalypse und den ersten Johannesbrief zugrunde, mit deren Auslegung er die Phantasie der Hörer heftig erregte. Es waren Predigten, die er selbst als „fürchterlich" bezeichnet hat. In ihnen deutete er Indizien aus, die seiner Überzeugung nach das baldige Weltende ankündigten, und zwar mit exakten und schonungslosen Hinweisen auf die mißlichen Zustände bei den kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten. Hatte er früher schon drohende Ermahnungen und dunkle Prophezeiungen angewendet, so wird in diesen Predigtzyklen sein Bemühen deutlich, rätselhafte Bibeltexte zu entziffern und sie auf die Zeitsituation hin zu interpretieren. Der durchgängige Duktus

seiner Verkündigung war der programmatische Appell zur sittlichen und religiösen Erneuerung von Kirche und Gesellschaft, weil sie sonst hart gezüchtigt würden.

Mehr und mehr zeichneten sich Savonarolas fulminante Predigten durch rigoristische Forderungen an seine Zuhörer aus sowie durch beißende und maßlose Kritik an der römischen Kurie, insbesondere jedoch an Papst Alexander VI. (1492–1503). In ihm sah er den personifizierten Antichristen, der durch simonistische Intrigen und Machenschaften auf den Stuhl Petri gelangt sei. So beschrieb er etwa in seiner zweiten Fastenpredigt von 1496 die Laster Roms teilweise in Ausdrücken, die eher dem literarischen Genus der Fäkalsprache zuzuordnen sind. Aber auch den Florentinern schleuderte er von der Kanzel derbe, ja unflätige Worte ins Angesicht wie: „Ihr lebt wie die Schweine."[7] Als Beispiel sei eine Probe aus Savonarolas Predigten angeführt.

„Tritt her", rief er in einer Fastenpredigt im Jahr 1497 aus, „tritt her, verruchte Kirche! Höre, was der Herr zu dir spricht: Ich habe dir die schönen Gewänder gegeben, und du hast Abgötterei mit ihnen getrieben. Mit den Prachtgefäßen hast du den Stolz genährt. Die Sakramente hast du durch Simonie entweiht. Die Wollust hat aus dir eine schamlose Dirne gemacht. Du bist schlimmer als ein Vieh; du bist ein abscheuliches Ungeheuer. Früher schämtest du dich wenigstens deiner Sünden; aber jetzt tust du auch das nicht mehr. Früher nannten die Priester ihre Söhne Neffen; jetzt nicht mehr Neffen, sondern Söhne, schlechtweg Söhne. Ein Haus der Unzucht hast du aufgeschlagen, zum Haus der Schande hast du allerorten dich gemacht. Was tut die feile Dirne? Sie sitzt auf dem Stuhle Salomonis und lockt alle heran; wer Geld hat, geht hinein und kann tun, was ihm gefällt; wer aber das Gute will, wird fortgejagt. So hast du, feile Kirche, deine Schande vor der ganzen Welt enthüllt, und dein Pesthauch ist zum Himmel aufgestiegen; überall hast du deine Unzucht ausgebreitet."[8]

Savonarolas moralisch-asketischer, ja geradezu pathologischer Pessimismus und pastoraler Rigorismus tun sich gleichfalls kund in seinem Verständnis der bildenden Kunst und gewisser Literatur, in seiner Auffassung vom Fasten sowie in der Art und Weise, wie er seine Reform in Florenz durchführte. Zwar verdammte er die Kunst nicht an sich, wohl aber deren Verweltlichung und die Hereinnahme irdischer oder gar lasziver Empfindungen in religiöse Motive. Die der frommen Erbauung dienende Kunst akzeptierte er durchaus. Infolgedessen brandmarkte er die Abbildungen des nackten Körpers als unkeusch und verderblich, zumal in den Kirchen, wo diese Gemälde die Bücher für Kinder und Frauen seien. Er kämpfte gegen Naturalismus und Verismus auf dem Gebiet der religiösen Kunst und riet den Künstlern, mehr auf Ideenschönheit und Typik zu achten als auf die vollendete Form. Jeden Pomp und Luxus wollte er aus der Kunst verbannt sehen und plädierte statt dessen für eine ernste und strenge Schlichtheit.

Andererseits läßt sich nachweisen, daß Savonarola auf eine Reihe anerkannter Künstler einen tiefen Einfluß ausgeübt hat. Bei mehreren damals entstandenen Kunstwerken gilt seine anregende Inspiration als gesichert, so namentlich bei den ergreifenden Bildwerken des Giovanni della Robbia, die die Beweinung des toten Jesus zum Inhalt haben. Christi Tod, die Klage um den gestorbenen Erlöser, die

Savonarola in seinen Predigten sehr eindringlich geschildert hat, sind zu keiner Zeit in Florenz so häufig wie damals dargestellt worden. Pietro Perugino beispielsweise hat in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts nahezu ausschließlich solche Darstellungen geliefert. In diesem Kontext könnte man mühelos eine Reihe namhafter Künstler anführen; der Hinweis auf Michelangelo, Andrea Sansovino und Fra Bartolomeo mag genügen.

Angesichts der Gefahr beim künstlerischen Gestalten der damaligen Zeit, sich in übertriebenen Naturalismus und in barocke Details zu verlieren, konzediert etwa Ludwig von Pastor das verdienstvolle Schaffen der unter dem ideellen Einfluß Savonarolas stehenden Künstler. Dennoch vermißt er bei den meisten Kunstwerken die natürliche Frische und Naivität, wie man sie an den Malern des 15. Jahrhunderts sonst bewunderte. Die Werke jener Künstler erscheinen ihm vielfach gezwungen und in ihrem Ernst übertrieben.

Wie erwähnt, forderte Savonarola in seinem Bekehrungseifer – man warf ihm vor, die Stadt Florenz zu einem einzigen Kloster, alle Bewohner zu Mönchen und Nonnen machen zu wollen – ein extremes Fasten. Die Einwohner nahmen an drei Tagen der Woche lediglich Wasser und Brot zu sich, an zwei Tagen nur Wein und Brot. Die Folge war, daß die Steuer, die die Metzger der Behörde zu entrichten hatten, herabgesetzt werden mußte, da ihnen der vollständige Ruin drohte. Man benötigt wenig Phantasie, um zu prognostizieren, daß ein derart übertriebenes Fasten sich nicht durchhalten ließ und eine Reaktion erfolgen werde.

Auch die rigide Weise, wie man vor allem nach dem Abzug der Franzosen aus Florenz im November 1494 unter maßgeblichem Rat und auf energisches Drängen Savonarolas das politische Leben der Stadt reorganisiert, die Reformen durchgesetzt und eine neue Verfassung gewählt hat, um die Republik auf neue Grundlagen zu stellen und Piero de' Medicis Rückkehr zu verhindern, läßt sich kaum rechtfertigen. In seinem religiösen, unduldsamen Fanatismus trachtete Savonarola danach, die klösterlichen Verhältnisse und Ideale auf sämtliche bürgerliche Bereiche zu übertragen. So forderte er in seinen Predigten grausame Strafen für alle diejenigen, die ein leichtfertiges oder amoralisches Leben führten. Das von Savonarola geforderte Strafmaß war äußerst streng. So sollte Spielen sofort mit der Tortur, Gotteslästerung mit dem Durchstechen der Zunge geahndet werden. Er verlangte von der Dienerschaft, gegen den Hausherrn zu spionieren, wie er überhaupt vor keinem Eingriff in die zu Florenz stets hochgeschätzte Freiheit des Privatlebens zurückschreckte. Savonarola im Originalton:

„Ich sage euch, Gott der Allmächtige ist auf das höchste beleidigt, weil ihr niemanden hinrichtet. Volk, du mußt dich erheben und einen von diesen Bösewichtern ergreifen, hinführen und sagen: ‚Dieser verdient den Tod, wir wollen, daß er sterbe.' Bei einem öffentlichen Sodomiten, öffentlichen Spieler und Flucher braucht es keiner Zeugen; führe ihn her und sage: ‚Das ist der Ort deiner Hinrichtung.' Wenn man die kleinen Dinge nicht straft, kommt es zu großen. Ich sage zu euch Behörden: Fürchtet Gott, strafet die Sünden und Laster. Strafet die Sünden gegen die Natur nicht mit Geld, nicht heimlich: zündet ein Feuer an, daß ganz Italien es sieht. Erlaubet auf den Straßen absolut keine Spiele,

weder kleine noch große; wenn ihr findet, daß einer für fünfzig Dukaten spielt, so saget ihm: ‚Der Staat hat tausend Dukaten nötig', und er müsse sie dem Staate leihen. Erlaubet keine Tänze; denn ich sage euch, es ist jetzt keine Zeit zum Tanzen; treffet Fürsorge, daß weder in noch außerhalb der Stadt getanzt wird; haltet Spione und bestrafet den, der sich verfehlt. Ich sage euch Behörden, von der Signoria [Stadtregierung] angefangen, eure Milde gefällt dem Herrn nicht; ich sage euch, ihr müßt grausam sein, ich füge kein weiteres Wort hinzu, Gott würde sonst zornig werden. Ich sage euch nochmals: Strafet in grausamer Weise, eure Milde gefällt Gott nicht... O Signoria von Florenz, ich sage dir, daß alle, welche auf diese Weise ehrbare Frauen auf der Straße belästigen, das erste Mal gefoltert, im Wiederholungsfall in das Gefängnis gesperrt werden sollen. Ich höre, daß die Spieler sich in ihre Häuser einschließen und mehr denn je spielen. Man muß ein Gesetz machen, daß diejenigen Sklavinnen, welche das Spielen ihrer Herren anzeigen, freigelassen werden, und daß die Hausgenossen, welche die Spieler denunzieren, eine Belohnung erhalten."[9]

Savonarola, unerschütterlich davon überzeugt, ein von Gott erlesenes Werkzeug zu sein, um eine durchgreifende und umfassende Reform an Haupt und Gliedern in Kirche und Gesellschaft durchzuführen, hielt sich deshalb für legitimiert, in seinen Predigten solch harte Strafmaßnahmen zu verlangen.

Kirchliche und staatliche Maßnahmen

Als Ergebnis dieses repressiven und unbarmherzigen Regiments kam es zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen zunehmend zu scharfen Polarisierungen. Massive Klagen über Savonarola veranlaßten Papst Alexander VI., Sebastian de Madiis, Generalvikar der lombardischen Kongregation des Dominikanerordens, im Breve vom 9. September 1495 mit dem Sondieren in dieser Sache zu beauftragen. Für die Dauer der Verhandlungen wurde Savonarola vom Predigen suspendiert, der sich jedoch daran nicht hielt. Deshalb ließ Alexander VI. am 16. Oktober ein weiteres Breve ergehen. Darin wurde Savonarola kraft des Gehorsams dem kirchlichen Oberhaupt gegenüber befohlen, sich fortan privat und öffentlich des Predigens zu enthalten.

Schon früher, heißt es in diesem Schreiben, in dem die an die Adresse des Dominikanermönchs gerichteten Vorwürfe gebündelt sind, habe der Papst die Vorgänge mißbilligt, die hauptsächlich durch Savonarolas Tätigkeit als Prediger in Florenz ausgelöst worden seien. Denn dieser habe, statt gegen das Laster zu predigen, Zukünftiges verkündigt und behauptet, dies durch Eingebung des Heiligen Geistes zu wissen. Er hätte bedenken sollen, daß eine derartige Lehre den Zeitverhältnissen zu sehr widerspreche und Zwietracht stifte, selbst wo vollkommener Friede herrsche. Deshalb sei er infolge reifer Überlegung nach Rom eingeladen, um sich wegen der ihm zur Last gelegten Anklagen zu rechtfertigen. Zwar habe er, der Papst, aus seinen Briefen und durch andere mit Freude vernommen, daß er sich wie ein guter Christ in allem der Weisung der heiligen römischen Kirche unterwerfe. Um aber eine so wichtige Sache nicht lässig zu betreiben, habe er

ihm abermals geschrieben und befehle ihm kraft heiligen Gehorsams, sich fortan des öffentlichen und privaten Predigens zu enthalten, bis er sicher, bequem und anständig in Rom erschienen sei und die strittigen Punkte geklärt würden, damit der Inhalt des Breves nebst sämtlichen Klauseln wieder zurückgenommen werden könne. Alexander VI. war offensichtlich bestrebt, die leidige Angelegenheit mit Verständnis und Milde beizulegen.

Zunächst unterwarf sich Savonarola im Gehorsam den päpstlichen Anordnungen. Mitte Februar 1496 begann er jedoch wieder zu predigen, da ihm die Signoria von Florenz dazu den Befehl erteilt hatte. Die von Alexander VI. ausdrücklich gemachte Bedingung, politische Sachverhalte nicht zum Thema seiner Predigten zu nehmen, ignorierte er. Als sämtliche Bemühungen Roms um eine friedliche Lösung nichts fruchteten, verhängte der Papst am 13. Mai 1497 nach längerem Zögern über den widerspenstigen Mönch die Exkommunikation, die ihm bereits im voraufgegangenen November angedroht worden war. Das Breve ordnete an, Savonarola an den Festtagen vor dem versammelten Volk für exkommuniziert zu erklären und jeden zu verpflichten, diesen als solchen und als der Ketzerei Verdächtigen zu betrachten. Bei Strafe der gleichen Exkommunikation war jedem verboten, ihm zu helfen, mit ihm umzugehen oder ihn seiner Worte oder Taten wegen zu loben. Fünf Wochen später reagierte Savonarola auf diese päpstliche Maßnahme mit der Schrift „Epistel wider die erschlichene Exkommunikation, gerichtet an alle Christen und Geliebten Gottes". Darin rechtfertigte er seine Verweigerung unter anderem mit der Feststellung, daß man einem Befehl, der der christlichen Liebe und dem göttlichen Gesetz widerspreche, nicht gehorchen dürfe, denn in diesem Fall seien die höchsten kirchlichen Amtsträger nicht länger Gottes Stellvertreter.

In der Forschung ist kontrovers darüber diskutiert worden, ob Savonarola, der seine Exkommunikation als unstatthaft und kanonisch ungültig qualifizierte, Alexander VI. den Gehorsam nicht zu Recht verweigert hat. Denn dieser sei ja nachweislich durch großzügige Bestechungen der Kardinäle auf den Stuhl Petri gelangt, zudem habe er einen unchristlichen, skandalösen Lebenswandel geführt. Im allgemeinen vertritt man jedoch die Ansicht, daß Savonarola den schuldigen Gehorsam hätte leisten müssen. In diesem Zusammenhang verwies man beispielsweise auf eine Äußerung der hl. Katharina von Siena, die geschrieben hatte: Man müsse dem Papst gehorsam sein, selbst wenn er ein eingefleischter Teufel sei, nicht um seinetwillen, sondern als Statthalter des Herrn in Gehorsam gegen Gott. Savonarola jedenfalls verwarf die über ihn verhängte Exkommunikation und forderte statt dessen ein allgemeines Konzil, auf dem die strittige Frage geklärt werden solle.

Unterdessen suchten Florentiner durch diplomatische Verhandlungen in Rom zugunsten Savonarolas zu intervenieren. Dieser enthielt sich fürs erste sämtlicher priesterlicher Funktionen. An Weihnachten 1497 jedoch las er drei hl. Messen

und reichte seinen Mönchen und zahlreichen Laien den Leib des Herrn. Damit hatte er den Bogen überspannt. Viele seiner Anhänger mißbilligten diese Handlungen und wandten sich von ihm ab. Am Sonntag Septuagesima, den 11. Februar 1498, begann er außerdem wieder im Dom zu predigen mit dem Bemerken, dies im Auftrag dessen zu tun, der höher stehe als der Papst und sämtliche Kreaturen.

Leidenschaftlich attackierte er in ihnen den Papst, den ganzen Klerus Italiens und die weitverbreiteten Mißstände in der Kirche. So äußerte er am 18. Februar, daß der Papst irren könne, und zwar entweder aus falscher Überzeugung oder aus Bosheit. Im übrigen würden die Huren öffentlich zu St. Peter gehen, und jeder Priester habe seine Konkubine. Öffentlich treibe man die Schande. Dieses Gift sei zu Rom so angehäuft, daß Deutschland, Frankreich und alle Welt davon affiziert seien. Es sei so weit gekommen, daß man jeden dringend vor Rom warnen müsse und daß es heiße: „Willst du deinen Sohn verderben, so mache ihn zum Priester." [10] Das waren ungeheuere Vorwürfe, die die Adressaten nicht unwidersprochen hinnehmen wollten.

Nun überstürzten sich die Ereignisse, es kam zu erheblichen Turbulenzen. In einem Breve, das am 26. Februar in Florenz eintraf, wurde von der Signoria die Auslieferung des rebellischen Mönchs gefordert. Die Stimmung in der Bevölkerung schlug um zuungunsten Savonarolas. Unter Druck gesetzt, verhaftete ihn die neue Signoria und machte ihm mit Roms Einverständnis den Prozeß, der zwischen dem 8. April und 23. Mai 1498 stattfand. An diesem Tag wurden Savonarola und zwei ihm treu gebliebene Ordensmitbrüder auf der Piazza della Signoria gehenkt und danach ihre Leichname verbrannt.

Abschließend sei die Eingangsfrage wieder aufgegriffen: Kann Savonarola als Prophet betrachtet werden? Für ihn selbst stand zweifelsfrei fest, daß er sich für einen solchen gehalten hat. Den Beweis für die Legitimierung zu seiner besonderen Sendung und für die Authentizität seiner Botschaft sah er gegeben in den ihm zuteil gewordenen Visionen und göttlichen Eingebungen. So bemerkt er in seiner Schrift über die Visionen, daß das, was er im Geist sah und verkündete, für ihn weit gewisser sei als die Grundprinzipien bei den Philosophen. Die Möglichkeit, sich über seine göttliche Erleuchtung zu täuschen, erachtete er für völlig ausgeschlossen. Er war von der Reinheit seiner Absichten fest überzeugt und hielt es für unmöglich, vom Herrn getäuscht worden zu sein. Dieses Licht sei die Wahrheit selbst, das seinem Verstand zu Hilfe komme und seine christliche Liebe leite. Namhafte Forscher haben Savonarola die Prophetengabe abgesprochen und unter anderem darauf hingewiesen, daß viele Prophezeiungen, etwa die relevanten von der Bekehrung der Türken, nicht in Erfüllung gegangen sind, ja er sich häufig mit seinen Prophezeiungen arg getäuscht hat.

Erwägt man das konkrete Verhalten Savonarolas – vor allem in seinen letzten Lebensjahren –, so wird man seine Sendung keineswegs als eine heilsgeschichtliche ansprechen können, die sich auf das Heilsgeheimnis Christi bezieht. Er war

geprägt von einem düsteren, angstmachenden, furchterregenden und strengen Gottesbild. Dieser gewalttätige, zornige und strafende Gott kontrastiert mit dem gütigen, verzeihenden, barmherzigen, sorgenden und liebenden Gott, wie ihn Jesus verkündet hat. Savonarola hat Züge eines religiösen Fanatikers, ja eines psychopatischen Rigoristen. Den Titel eines Propheten kann man ihm kaum zuerkennen.

ANMERKUNGEN

[1] L. v. Pastor, Zur Beurtheilung Savonarolas. Krit. Streifzüge (Freiburg 1898); ders., Gesch. d. Päpste, Bd. 3 (Freiburg [7]1924) 158–192, 467–518; J. Schnitzler, Savonarola. Ein Kulturbild aus d. Zeit d. Renaissance, 2 Bde. (München 1924); D. Weinstein, Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance (Princeton 1970); H. Herrmann, Savonarola. Der Ketzer v. San Marco (München 1977); P. Antonetti, Savonarola: Ketzer oder Prophet? Eine Biographie (Zürich 1992).

[2] E. Meuthen, Das 15. Jh. (München [2]1984) 21–24.

[3] K. J. Rivinius, Zw. Häresie u. Orthodoxie. Die Armutsbewegung d. MA am Beispiel d. Waldenser u. d. Franziskaner (Schwerte 1990) 10f.

[4] A. Vauchez in: Die Gesch. d. Chr.tums, Bd. 6 (Freiburg 1991) 315–346.

[5] A. Prosperi, G. Savonarola, in: Gestalten d. Kirchengesch., Bd. 4, hg. v. M. Greschat (Stuttgart 1983) 320.

[6] Ebd. 322.

[7] L. Pastor, Zur Beurtheilung Savonarolas 49. [8] Ebd. 50. [9] Ebd. 54–56. [10] Ebd. 73f.

UMSCHAU

Unterdrückung von Christen in der Volksrepublik China

Die Menschenrechtslage in der VR China ist nach wie vor prekär. In der Volksrepublik wird gefoltert, inhaftierte Angeklagte sind in der Praxis völlig rechtlos, die Zahl der jährlichen Hinrichtungen geht in die Tausende. Das chinesische Strafgesetz sieht die Todesstrafe für 65 Straftatbestände vor. Daneben kommt es zu willkürlichen Hinrichtungen. Daraus aber den Schluß zu ziehen, heute stehe es um die Menschenrechte in der Volksrepublik schlechter als noch vor einigen Jahren, ist nicht ohne weiteres nachzuvollziehen. Denn die Tatsache, daß man heute mehr von Menschenrechtsverletzungen in der VR China als früher hört, läßt nicht zwingend darauf schließen, daß sich derartige Übergriffe häufiger ereigneten. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, daß heute Menschenrechtsverletzungen in China eher registriert werden, weil sich im Land das Bewußtsein in der Bevölkerung entsprechend verändert hat, weil die Repression nicht mehr so klaglos durchgesetzt werden kann wie früher und weil schließlich im westlichen Ausland Menschenrechtsorganisationen und die Presse spätestens seit 1989 mit schärferen Augen das Land beobachten. Immer wieder liest man, daß Dissidenten drangsaliert, verhaftet oder verurteilt werden. Zuweilen verschwinden sie auch nur, ohne daß die Angehörigen etwas über ihren Aufenthaltsort wüßten. Vor diesem Hintergrund und verglichen mit der Zeit vor dem Massaker auf dem Tiananmen-Platz im Juni 1989 oder gar vor der „Öffnung" Chinas Ende der 70er Jahre mutet es aber schon als Fortschritt an, daß in jüngster Zeit einige der Drangsalierten die Gerichte gegen die Polizei oder andere Behörden anrufen oder die Flucht in die Weltöffentlichkeit antreten können.

Nach der gewaltsamen Niederschlagung der Studentendemonstrationen im Juni 1989 verklagten der ehemalige Kulturminister, ein Philosophieprofessor aus Nanjing, der ein Lehrverbot erhalten hatte, eine Journalistin und einige Studenten staatliche Organe. Jüngstes Beispiel hierfür ist, daß der Dissident Wang Dan, der nach der Niederschlagung der Studentenunruhen von 1989 bis 1993 im Gefängnis saß, Anfang Dezember 1994 gerichtlich gegen die ständige Bespitzelung durch den Staatssicherheitsdienst vorging und öffentlich an die Vereinten Nationen und internationale Menschenrechtsgruppen appellierte. Dabei ist es bereits als ein bescheidener Erfolg zu werten, daß Bürger der VR China, die sich in ihren Menschenrechten verletzt sehen, immerhin die Gerichte anrufen können, selbst wenn bisher kein Fall bekannt ist, in dem ihnen ein Gericht Recht verschafft hätte, oder die Weltöffentlichkeit auf ihre Lage aufmerksam machen können. Denn, so darf man vermuten, solche Schritte sind ein beredtes Zeugnis dafür, daß die in ihren Rechten verletzten Menschen nicht mehr gänzlich mundtot sind.

Auf der zweiten Europäischen Ökumenischen Chinakonferenz, die vom 1. bis 4. Dezember 1994 in London stattfand, erklärte Liu Bainian, einer der stellvertretenden Vorsitzenden der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung und gleichzeitig einer der stellvertretenden Vorsitzenden der Verwaltungskommission der katholischen Bischofskonferenz in der VR China, also ein offizieller Katholik seines Landes, den etwa sechzig Teilnehmern aus verschiedenen Ländern West-, Mittel- und Osteuropas: „Wir genießen in China völlige Religionsfreiheit." Diese den Kennern der wirklichen Lage völlig absurd erscheinende Behauptung ist in Wirklichkeit leicht nachzuvollziehen. Denn unabhängig davon, was Liu selber von dieser Aussage hielt, ist jedem einigermaßen Informierten klar, daß Liu gar nichts anderes sagen konnte. Er sagte das, was die kommunistische Partei und die Behörden in seiner Heimat von ihm erwarteten, und er sagte nicht etwa das, wovon er überzeugt war oder was irgendein Konferenzteilnehmer ihm abgenommen hätte. Er wußte, daß alle ande-

ren wußten, wie die Wirklichkeit aussieht. Aber er tat dem von ihm erwarteten Ritual Genüge. Er sprach gut patriotisch und vertrat die Parteilinie; alle anderen anwesenden Christen aus China hörten ihn freundlich an und schwiegen. Und so war nach chinesischen Spielregeln das Gesicht gewahrt. Ein Eklat hätte niemandem genützt. Ängste, etwas anderes als die offizielle Sprachregelung zu präsentieren, artikulieren sich eben durch Schweigen.

Dr. Han Wenzao aus Nanjing, der als Vertreter des chinesischen Christenrats an derselben Konferenz teilnahm, räumte ein, die Protestanten hätten ihre Schwierigkeiten, freilich habe sich die Rechtslage der Christen und vor allem die Respektierung ihrer Religionsfreiheit durch die Behörden in den letzten Jahren erheblich gebessert. Allein im Jahr 1993 habe er 500 Beschwerden von Christen erhalten, die sich in ihrer Religionsfreiheit beeinträchtigt sahen. Er habe sie geprüft und zum Teil an die staatlichen Organe (Büro für religiöse Angelegenheiten und Staatssicherheitsdienst) weitergeleitet. Bei einem Vergleich dieser beiden Aussagen könnte jemand stutzen und sich fragen, ob es denn denkbar wäre, daß es in der VR China mit der Religionsfreiheit der Katholiken besser bestellt sei als mit der von Protestanten. Eine solche Schlußfolgerung ginge allerdings an der Wirklichkeit vorbei. Es heißt lediglich, daß ein offizieller Repräsentant evangelischer Christen in der Volksrepublik einen größeren Spielraum zu haben scheint als ein offizieller Repräsentant der katholischen Christen. Staatlich approbierte Vertreter beider christlichen Konfessionen würden sich aber sehr schwer tun, die Existenz von Christen im Untergrund einzuräumen. Zumindest wird ihre Zahl und ihr intensives Gemeindeleben heruntergespielt. Protestantische Hauskirchen und katholische Gemeinden im Untergrund verschweigen sie lieber.

Vertreter der Büros für religiöse Angelegenheiten in verschiedenen Provinzen und Städten, mit denen der ausländische Besucher Kontakt aufnimmt, erklären immer wieder treuherzig, sie hätten die wichtige Aufgabe, angesichts der weitverbreiteten Vorurteile in der Bevölkerung gegen die Religionen die Angehörigen von Religionsgemeinschaften vor Übergriffen zu schützen und dazu beizutragen, daß die Religionspolitik der Regierung eingehalten werde. Zu diesem Zweck arbeiteten die Büros für religiöse Angelegenheiten vertrauensvoll mit den patriotischen Vereinigungen der verschiedenen anerkannten Religionen zusammen. Von Christen wird oft bestätigt, daß die Religionsbehörden dabei behilflich sind, während der Kulturrevolution konfisziertes Eigentum der Kirchen zurückzuerhalten. Es wird aber auch erwähnt, daß die vom Staat in den 50er Jahren zwangsweise eingeführten patriotischen Vereinigungen ein Instrument der Büros für religiöse Angelegenheiten seien, um die Kirchen zu kontrollieren und bei Bedarf unter Druck zu setzen.

Meldungen über strikte Versuche seitens der Büros für religiöse Angelegenheiten, die im Januar 1994 neu erlassenen Religionsvorschriften anzuwenden, sowie über brutales Vorgehen einiger Lokalbehörden gegenüber „illegalen" Kultstätten häufen sich. Es gibt Berichte, denen zufolge alle religiösen Amtsträger, Kultstätten und ihr Personal bis Mai 1995 registriert werden müssen. Unterbleibt die Registrierung, werden die Seminaristen und Ordensschwestern nach Hause geschickt und die Kultstätten liquidiert. Im Süden der Provinz Jiangsu hat die Polizei im Juli 1994 einige „Bootskirchen" zerstört. Die Katholiken in dem Gebiet, meist Fischer, weigern sich, in die offiziell geöffneten Kirchen zu gehen, und haben auf den Flüssen und Seen der Provinz ein Netz von „Bootskirchen" aufgebaut, die von Untergrundpriestern geleitet werden. Sie gelten als illegal und werden deshalb unterdrückt. Ebenfalls im Juli 1994 hat die Polizei in Guilin, Provinz Guangxi, fünf protestantische Hauskirchen geschlossen, zwanzig weitere Kirchen wurden unter strenge Kontrolle gestellt. Im August 1994 wurde gemeldet, daß auch in der Sonderwirtschaftszone Shenzhen zwei Hauskirchen polizeilich geschlossen wurden. Am 15. August 1994 wurden in den Bergen von Xujia bei Hongqiuao im Kreis Linchuan in der Provinz Fujian mehr als hundert Personen verwundet und zehn inhaftiert, als die Katholiken das Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel feiern wollten. Der Bischof der Diözese Fujian, Zeng Jingmu, sowie einige Preister wurden bereits vor dem Fest zunächst unter Hausarrest gestellt und anschließend verhaftet. Trotz solcher radikaler

Maßnahmen beabsichtigen viele Hauskirchen und Untergrundkirchen nicht, sich registrieren zu lassen. So ist z.B. in Shanghai noch keine der 2000 Hauskirchen registriert.

Man kann Religionsangehörige wie Hunde totschlagen – dies geschah in der VR China in den ersten Jahrzehnten nach 1949 und vor allem in der Zeit während der Kulturrevolution von 1966 bis 1976. Man kann Christen auch in Ketten legen und in Isolierhaft werfen. Man kann sie an die Leine legen und mit einem Maulkorb zum Schweigen bringen. Das ist die Situation der Katholiken, während die Protestanten in offiziell anerkannten Gemeinden heute immerhin die Möglichkeit haben, ihre Beschwernisse bis zu einem gewissen Grad zu artikulieren. Die Tatsache, daß sie zumindest in moderaten Tönen sagen können, daß nicht alles zum besten bestellt ist, verrät, daß sie über einen größeren Spielraum verfügen, als dies offenbar bei den Katholiken des Landes noch der Fall ist. Katholische Christen sind anscheinend noch derart unterdrückt, daß sie davon nicht einmal andeutungsweise sprechen können. Die Friedhofsruhe täuscht. Die von den offiziell anerkannten Protestanten genannten wenigen Fälle lassen eine weit höhere Dunkelziffer vermuten; völlig verschwiegene Fälle auf katholischer Seite lassen dagegen befürchten, daß von kirchlicher Seite gar nichts öffentlich gesagt werden kann und die Dunkelziffer entsprechend höher liegt. Dabei ist nicht zu übersehen, daß Buddhisten (vor allem lamaistische Tibeter) und Muslime stärker als Christen drangsaliert werden, weil die Behörden mit Rücksicht auf das Ausland diese weit weniger brutal verfolgen.

Nun wird bei Gesprächen mit Vertretern chinesischer Behörden und von offiziellen Vertretern der katholischen Kirche in der Volksrepublik über die Religionsfreiheit von Katholiken immer wieder darauf hingewiesen, die aus chinesischer Sicht illegale Glaubensausübung, also die religiöse Betätigung der Katholiken, die nicht in den vom Staat genehmigten offenen Gemeinden, sondern im verborgenen ihre Religion ausüben, hänge mit dem ungeklärten Verhältnis zwischen der Volksrepublik und dem Hl. Stuhl zusammen. Würde der Vatikan die diplomatischen Beziehungen zu Taiwan abbrechen und die Volksrepublik anerkennen, ließen sich alle offenen Fragen regeln. Voraussetzung sei allerdings, daß der Vatikan außerdem seine bisherige Praxis aufgebe, in der Volksrepublik ohne Absprache mit der Regierung Bischöfe zu ernennen. Denn darin liege eine unerträgliche Einmischung des Vatikans in die inneren Angelegenheiten Chinas. Es wäre zu wünschen, daß es den Verantwortlichen in Peking irgendwann einmal dämmert, daß es auch eine unerträgliche Einmischung der Volksrepublik in die inneren Angelegenheiten der katholischen Kirche ist, wenn sie sich anmaßt, allein über die Ernennung von Bischöfen zu entscheiden. Es ist zu hoffen, daß Verhandlungen der Regierung mit dem Vatikan aufgenommen werden und zu einer Formel führen, nach der katholische Bischöfe in der Volksrepublik ernannt werden können, ohne daß eine Seite sich in unverzichtbaren Rechten verletzt sieht. Aber damit die Hoffnung zu verbinden, mit einer solchen Vereinbarung sei dann unter dem gegenwärtigen Regime auch die völlig ungehinderte Religionsausübung für alle Katholiken in China gewährleistet, wäre naiv. Denn bei Protestanten, Buddhisten und Muslimen, die ja nicht die Schwierigkeit haben, daß ein Papst bei der Ernennung ihrer religiösen Führer ein Wort mitzureden beansprucht, kann gegenwärtig auch nur sehr eingeschränkt von einer unbehinderten Religionsausübung gesprochen werden.

Auch protestantische Gemeinden in der Volksrepublik haben sich mit Amtsenthebungen ihrer Pastoren oder mit massiven Verhaftungen ihrer Gläubigen durch die staatlichen Behörden auseinanderzusetzen, ohne daß die Einmischung einer „ausländischen Macht" wie der des Vatikans als Vorwand für die Regierung herhalten könnte. Erst in jüngster Zeit wurden auf protestantischer Seite zwei Fälle gravierender Übergriffe in das Gemeindeleben bekannt. Der 73jährige leitende Pfarrer der protestantischen Gangwashi-Gemeinde im Westen Pekings, Yang Yudong, wurde Anfang Dezember 1994 von 200 Polizisten in Zivil und Vertretern der (protestantischen) Drei-Selbst-Patriotischen-Bewegung aus dem Sonntagsgottesdienst gewaltsam von der Kanzel gedrängt und zum Rücktritt gezwungen. Gleichzeitig wurde der Kirchengemeinderat aufgelöst und eine neue Leitung der Gemeinde von

der Drei-Selbst-Bewegung eingesetzt. Vorausgegangen waren Auseinandersetzungen zwischen der Gemeinde und der Drei-Selbst-Bewegung, weil die Gemeinde der Bewegung vorwarf, zu eng mit den Behörden zusammenzuarbeiten und das verlängerte Kontrollorgan der staatlichen Behörden zu sein. Pastor Yang war bereits in den letzten Jahren zunehmend unter Druck der Behörden geraten, weil er „demokratisches Gedankengut" verbreitet habe. Der chinesische Christenrat war um Vermittlung bemüht, scheint aber in diesem Fall gegenüber dem Büro für religiöse Angelegenheiten und dem Staatssicherheitsdienst wie auch gegenüber der Drei-Selbst-Bewegung machtlos gewesen zu sein.

Xiao Biguang war in derselben Gemeinde der Hauptstadt tätig und unterstützte Pastor Yang. So vereitelte er frühere Bemühungen seitens der Behörden, den Pastor abzusetzen. Auch setzte er sich für die Mitglieder der protestantischen Glaubensgemeinschaft „Familie Jesu" in dem Ort Duoyigou in der ostchinesischen Provinz Shandong ein, die unter staatlicher Repression zu leiden hatten und zum Teil inhaftiert wurden. Er beauftragte einen Rechtsanwalt in Peking, die Interessen der in Bedrängnis geratenen Christen zu vertreten. Am 12. April 1994 wurde er heimlich verhaftet. Seiner Ehefrau ist es bisher nicht gelungen, beim Staatssicherheitsdienst zu erfahren, warum ihr Mann verhaftet worden sei. Auch ihre schriftlichen Appelle an den Vorsitzenden des Nationalen Volkskongresses blieben bisher unbeantwortet. Bis heute weiß sie nicht, wo sich ihr Mann befindet. Statt dessen wurde ihr von der „offiziellen Kirche" untersagt, bis auf weiteres an kirchlichen Versammlungen teilzunehmen. Nach Meldungen von amnesty international von Anfang Dezember 1994 wurden jetzt 31 Mitglieder der protestantischen Glaubensgemeinschaft „Familie Jesu" in Duoyigou verhaftet, nachdem bereits 1992 etwa 60 Mitglieder vorübergehend festgenommen worden waren.

Im traditionellen China unter den verschiedenen Dynastien wurden die ausländischen Missionare als Handlanger des westlichen Kolonialismus und Imperialismus verdächtigt. Auch heute noch werden einheimische Christen als vaterlandslose, unpatriotische Gesellen leicht gebrandmarkt. Hinter diesem Mißtrauen verbirgt sich nicht nur eine spezifisch von der heute herrschenden atheistischen Partei- und Staatsideologie stammende Geringschätzung jeder Religion aufgrund der klassischen marxistischen Religionskritik, sondern ein insgesamt in China weitverbreitetes Unverständnis gegenüber jeder Art von Religiosität, dem Daoisten, besonders buddhistische Tibeter und Muslime, und eben nicht nur Christen ausgesetzt sind. Den Christen – Protestanten wie Katholiken – haftet zusätzlich noch der Makel an, einer ausländischen Religion anzuhängen. Religion wird in China seit Jahrtausenden nur toleriert, wenn und sofern sie staatlichen Interessen dienstbar ist und sich staatlicher Kontrolle unterwirft. Jede andere Form der religiösen Betätigung gilt in China nach wie vor als subversiv und staatsfeindlich. *Stephan Puhl*

BESPRECHUNGEN

Kirche

KAMPHAUS, Franz: *Auf den Punkt gebracht.* Biblische Anstöße. Freiburg: Herder 1994. 189 S. Lw. 26,80.

Die biblischen Meditationen des Bischofs von Limburg wurden – drei Texte ausgenommen – für eine konkrete Situation verfaßt: für die Bibelarbeit auf Katholikentagen oder evangelischen Kirchentagen (1984–1992). Das ist ihr Sitz im Leben, der auf Stil und Anspruch der zuerst vorgetragenen Texte zurückwirkt. Sie sind eher aufrufend und appellativ, also „anstößig", und weniger meditativ und besinnlich. Die Gefahr solcher Texte besteht darin, daß sie in einem eigentlich folgenlosen und unchristlichen Moralisieren enden, zumal sie dann meist nur „die anderen" (wer immer das dann sein mag) meinen. Kamphaus entkommt dieser Gefahr, indem er sich an zwei Realitäten wie gleichsam an ein doppeltes Geländer hält: an die Realität des in der Heiligen Schrift vorliegenden Wortes Gottes und an die Realität eines christlichen Alltags, in dem sich die Macht des Wortes Gottes erweisen muß. Die in der erfahrenen Differenz zwischen Ideal und Verwirklichung aufbrechende Radikalität wäre charakterisierbar mit den beiden Wesensbeschreibungen des Heiligen: sie erschreckt und fasziniert zugleich. Wer sich demnach auf die Herausforderung dieser Texte einläßt, wird vom Anspruch der Botschaft Gottes getroffen und zugleich angetrieben, das eigene Ungenügen zu überwinden, um Kirche und Welt zu verändern. Gerade dieser reformerische, zuweilen schockierende Impuls gibt den Texten – zusätzlich zu ihrer zupackenden Sprache – ihren Biß. Sie beruhigen nicht. Sie stoßen auf vielfältige Weise auf und an. Deshalb können sie nicht nur für den einzelnen wie für die konkrete Gemeinde hilfreich sein. Sie werden sich im Horizont einer sich eher selbst beruhigenden Kirche und Gesellschaft als notwendig erweisen. *R. Bleistein SJ*

ADAM, Adolf: *Ostern alle Jahre anders?* Zur Geschichte und Verbesserung des Kalenders. Paderborn: Bonifatius 1994. 83 S. (Bonifatius Kontur. 8075.) Kart. 14,80.

Was ist der Unterschied von Sonnenjahr und Mondjahr? Warum wurde Jesus im Jahr 6/7 vor Christi Geburt geboren? Warum heißt der Februar Februar und warum hat er nur 28 Tage? Warum und seit wann hat eine Woche sieben Tage? Was ist der Julianische, was der Gregorianische Kalender? Wie kam es im 19. und 20. Jahrhundert zum Vorschlag eines Weltkalenders, der eine gleichmäßige Einteilung des Jahres vorsieht und dem Kalender der Essener von Qumran frappierend ähnelt? Warum wandert nach dem islamischen Kalender der Jahresanfang und damit auch der Fastenmonat Ramadan rückwärts durch alle Jahreszeiten? Wie sah der Kalender der Französischen Revolution aus? Was sind „weiße", was „Ohne-Hosen-Tage? Wozu braucht es Schalttage und Schaltjahre?

Wer sich für diese und ähnliche Fragen interessiert, dem sei dieses preiswerte Büchlein empfohlen. In einfacher und allgemeinverständlicher Sprache führt der Autor in die Geschichte und Problematik des heute üblichen Kalenders ein und erklärt so manches, was dem Laien als kuriose Merkwürdigkeit erscheint, ihm aber Jahr für Jahr aufs neue begegnet. Dazu gehört auch der bewegliche Ostertermin (mit 35tägiger Schwankungsbreite!), dessen Geschichte und Problemen sich der Verfasser ausführlicher widmet. Man erfährt, daß Martin Luther vorschlug, das „Schaukelfest" Ostern zu fixieren wie andere Kirchenfeste auch. Das Zweite Vatikanische Konzil erklärte ausdrücklich, daß keine grundsätzlichen Einwände dagegen vorlägen und daß es sich nicht gegen Versuche wende, in der bürgerlichen Gesellschaft einen immerwährenden Kalender einzuführen. Die Vorteile eines Weltkalenders und eines darin festgelegten Ostertermins liegen auf der Hand; aber es gibt auch Widerstände und Einwände vor allem religiös-theologischer Natur. Wäre das nicht reiner Utili-

tarismus und eine Kapitulation vor dem Kommerz? Der Verfasser diskutiert umsichtig das Für und Wider und plädiert vorsichtig, aber auch weitsichtig, für eine Fixierung des Ostertermins auf einen Sonntag im April. Im Rahmen des Weltkalenders würde sich der 8. April empfehlen als Termin, der „zwischen dem historischen Datum des Todes (7. 4.) und der Auferstehung (9. 4.) Jesu liegt" (57). In einem Anhang wendet er sich gegen „die Degradierung des Sonntags zum Wochenendtag".

Auch wer dem Anliegen einer Fixierung des Ostertermins wenig Sympathie entgegenbringen mag, findet in diesem lesbar geschriebenen Büchlein viele nützliche Informationen und Hinweise, nicht zuletzt auch knappe Literaturhinweise. Man wünscht ihm große Verbreitung. *M. Reiser*

Vieira, António: *Die Predigt des heiligen Antonius an die Fische.* Hg. u. Beitr. v. Hugo Loetscher. Zürich: Diogenes 1994. 139 S. (detebe. 22743.) Kart. 14,80.

Obwohl Brasilien das Thema der jüngsten Frankfurter Buchmesse war, ist die Neuauflage des 1966 erschienenen Bändchens „Die Predigt des heiligen Antonius an die Fische" immer noch das einzige Werk des portugiesisch-brasilianischen Jesuiten António Vieira (1608–1697) in Deutsch. Bei dem wachsenden Interesse, das Vieiras Werk weltweit findet, müßte man jedoch auf ein baldiges Erscheinen wenigstens der Hauptwerke hoffen dürfen, der Briefe und Predigten sowie der geschichtsphilosophischen Arbeiten „Hoffnungen Portugals", „Geschichte der Zukunft" und „Clavis Prophetarum".

Vieira ist nicht nur einer der größten Stilisten portugiesischer Prosa, sein Leben und Werk stehen gleichermaßen für das aufgeklärte Welt- und Menschenbild der Neuzeit wie auch fest auf dem Boden kirchlichen Glaubens. Die daraus resultierende Spannung durchzog sein Leben: Als Hofprediger Joãos IV. reiste er in jungen Jahren auf diplomatischer Mission u. a. in die protestantische Niederlande, zum Entsetzen seiner Ordensoberen in den Kleidern eines Höflings. In die Mission nach Brasilien abgeschoben, entdeckte er als Aufgabe den Kampf für die Rechte der Indianer und Sklaven, mit dem gesprochenen und geschriebenen Wort als Waffe. Der brillante Rhetorik- und Theologielehrer aus Olinda wurde ein „Journalist der Religion" (31), seine Kanzel die Bühne eines politisch-theologischen Kabarettisten und Satirikers erster Güte. Von ihr aus konnte er Könige zum Abdanken auffordern, den Vatikan eine „Galeere" nennen, die Intoleranz gegen Juden und Muslime, die Sklaverei und die koloniale Ausbeutung brandmarken. Er geriet in die Fänge der portugiesischen Inquisition, vor deren Urteilsspruch ihn nach vier Jahren Haft unter schlimmsten Bedingungen lediglich das persönliche Eingreifen des Papstes rettete (40f.). Im nationalistischen Portugal erledigt, starb er am 18. Juli 1697 in Bahia.

„Die Predigt des heiligen Antonius an die Fische" ist eine der ersten Predigten Vieiras in Brasilien. Er hielt sie am 13. Juni 1654 in der Kathedrale von São Luís vor den Kolonialisten des Staates Maranhao (10). Antonius von Padua, eigentlich Antonius von Lissabon, dessen Geburtshaus in der legendären Altstadt von Lissabon in direkter Nähe zum Sitz des Patriarchen liegt, der 1147 von Kreuzfahrern erobert wurde, gilt als Nationalheiliger Portugals und als „Heiliger der Meere", des kolonialen Seereichs der Portugiesen. Ihn, seinen Namenspatron, nimmt sich Vieira nicht ohne Hintergedanken zum Vorbild: Er habe einmal zu Ketzern in Rimini gepredigt – ohne Erfolg. Daraufhin sei er an den Strand gegangen und habe sich an die Fische gewandt, weil die Menschen offensichtlich nicht mehr hören wollten. Er, Vieira, sehe sich in derselben Lage (75). Die Menschen sollten also die Kathedrale verlassen. Die Fische aber sollten sich freuen; denn er müsse nun nicht mehr über das Höllenfeuer predigen, das ja den Menschen vorbehalten sei. Dennoch – nach einer Lobrede auf die biblische Bedeutung der Fische etwa während der Sintflut – ein wenig Tadel auch für die versammelte Fischheit: Die großen fräßen die kleinen, die einen saugten die anderen aus. Alle schluckten dasselbe Wasser und doch hielten sich die einen für besser als die anderen (97–103). Aber die Menschen seien ja genauso, trieben es sogar noch schlimmer, weswegen die Fische Gott loben möchten und froh sein sollten, keine Menschen zu sein: „Benedicite, cete, et omnia quae moventur in aquis, Domino" (Dan 3, 79).

Man darf hoffen, daß Loetschers Einführung

und dieser Text als kleine Kostprobe lediglich der Neuanfang einer intensiveren Rezeption von Vieiras Werk im deutschen Sprachraum sind.

J. Lößl SJ

GÄRTNER, Heribert W.: *Zwischen Management und Nächstenliebe.* Zur Identität des kirchlichen Krankenhauses. Mainz: Matthias-Grünewald 1994. 251 S. Kart. 38,–.

H. W. Gärtner untersucht die Frage nach der kirchlichen Identität von Krankenhäusern in praktischer Absicht, in der aktuellen Spannung zwischen wirtschaftlichen und christlichen Ansprüchen, zwischen Management und Nächstenliebe, zwischen zwei Seiten, die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen.

Er geht dabei in vier Schritten vor. Eingangs präsentiert er das System Krankenhaus in seiner gegenwärtigen Situation, in seinen wirtschaftlichen und rechtlichen Bedingungen, aus der Perspektive der Patienten und in seiner aktuellen Struktur (mit den Komponenten Medizin, Pflege, Verwaltung und Seelsorge). In einem zweiten Schritt skizziert er den Weg vom kirchlichen Krankenhaus seit seinen Anfängen hin zu einem diakonischen Unternehmen, das nicht nur vom Heute ins Morgen stolpert, sondern Weitblick und Profil zeigt – sowohl nach außen gegenüber der Öffentlichkeit als auch nach innen gegenüber den eigenen Mitarbeitern, den Patienten und ihren Angehörigen. Die Frage: „Wie kommen Glaube, Theologie und Kirche ins Krankenhaus?" (103) klingt mißverständlich – fast so, als ob es allein darum gehe, wie eine eigentlich bereits komplette Einrichtung mit einem frommen Extra ornamentiert und in welche Ecke ein Gott gehängt werden könne, der dann aber auch am Rand verbleiben und sich nicht in den Alltag einmischen möge. Gerade diese Vorgehensweise aber durchkreuzt Gärtner, indem er mit etlichen falschen Alternativen aufräumt – so zwischen individueller Motivation zu diakonischem Handeln und betriebswirtschaftlicher Führung eines Unternehmens: Theologische Optionen bedeuten keinen finanziell ruinösen Luxus, denn die Ausbildung von profilierten Sinnstrukturen eines Unternehmens erweist sich auch als ökonomisch lebenswichtig; ähnlich zwischen dem „eigentlichen" klinischen Personal und den Seelsorgern: Ihre theologische Aufgabe liegt nicht darin, erst mit dem Tod ins Krankenzimmer zu kommen, sondern in der inneren Zentrierung der einzelnen Organisationsbereiche und in der Entdeckung ihrer gemeinsamen Basis, der Sorgestruktur der Krankenhaus-„Gemeinde".

Zur Klärung der Identität eines kirchlichen Krankenhauses führt Gärtner in einem dritten, heuristischen Schritt das Denk- und Handlungsmodell der „Corporate Identity" ein. Es widmet sich der „Philosophie" und Kultur eines Unternehmens: Wer sind wir? Was wollen wir? Was sollen wir? In die Diskussion dieser Fragen sind die Mitarbeiter eines Unternehmens ernsthaft einzubeziehen: Dienstgeber und Mitarbeiter bilden eine Dienstgemeinschaft und tragen gemeinsam zur Corporate Identity ihres Krankenhauses bei. Es kann eine allgemeine Unternehmensphilosophie für kirchliche Krankenhäuser also nicht geben; darum präsentiert der Autor exemplarisch die Leitbildentwicklung zweier Häuser. Schließlich diskutiert er viertens die sozialwissenschaftliche und die theologische Verträglichkeit des Konzepts der Corporate Identity für ein kirchliches Krankenhaus, näherhin die Frage, was aus der Sicht dieser Disziplinen unter Identifikation zu verstehen ist. Der Anspruch an Mitarbeiter, sich mit ihrem Betrieb zu identifizieren, ist kein kirchliches Spezifikum. Die sozialwissenschaftliche Sicht von Identifikation (auch mit Menschenbildern, wie sie ein bestimmtes Unternehmen vertritt) als Prozeß erlaubt, sie nicht nur als Selektionskriterium bei der Bewerbung zu nutzen, sondern Identifikationsmöglichkeiten durch betriebliche Sozialisationsangebote zu verbessern und auch zu fragen, ob das Anforderungsprofil des Unternehmens einer Wandlung bedarf. Auch praktisch-theologisch arbeitet Gärtner heraus, daß Identifikation mit der empirisch auszumachenden Gestalt von Kirche keinen Glauben meint, der als Eingangsvoraussetzung gleichsam „vorhanden" sein muß, sondern eine Entwicklungsperspektive eröffnet in dem Sinn, daß Glauben im beruflichen Alltag entdeckt und vollzogen werden kann. Auch hier unterläuft Gärtner falsche Alternativen. Die Kirchlichkeit eines Krankenhauses läßt sich nicht allein über die darin tätigen Personen definieren; sie hängt auch davon ab, ob es sich um ein in seiner Struktur

diakonisches Unternehmen handelt, das nicht nur ein kirchliches Aushängeschild vorweist, sondern durch konkrete Angebote zur Auseinandersetzung mit Fragen der Spiritualität einlädt.

Es macht den besonderen Reiz des Buchs aus, daß darin wissenschaftliche Kompetenz und breite Praxiserfahrung verknüpft sind. Es ist in mehrfacher Hinsicht einladend: in seinem Umfang, in seiner klaren Gliederung und in seiner flüssigen Sprache – einladend für Seelsorgerinnen und Seelsorger, Ärzte, Pflegende und in der Klinikverwaltung Tätige, ebenso für in diesen Bereichen Studierende und Lehrende.

K. Kießling

ZU DIESEM HEFT

Obwohl in der Kirche offensichtlich noch Restaurierungsbemühungen die Oberhand haben, sieht Bernhard Häring deutliche Zeichen, die auf eine Wende im Geist des Evangeliums hindeuten. Er nennt die Gründe, die ihn zu dieser Hoffnung bewegen.

Mit dem Zusammenbruch der DDR begann die Debatte um Form und Inhalt der Verfassung des wiedervereinigten Deutschlands, die schließlich zu den Ende 1994 verabschiedeten Reformen des Grundgesetzes führte. Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, gibt einen kritischen Überblick über Verlauf und Ergebnis.

Annette Schavan, Leiterin der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk und Vizepräsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, fragt nach den Aufgaben der Christen in der heutigen Gesellschaft. Ihre besondere Aufmerksamkeit gilt der Umsetzung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Das seit der Wiedervereinigung erstmals zugängliche Archivmaterial ermöglicht auch eine umfassendere Sicht der kirchlichen Entwicklung. Bernd Schäfer, Mitarbeiter der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher und politischer Organisationen der DDR gegenüber der katholischen Kirche, schildert das spannungsvolle Verhältnis zu den staatlichen Stellen in den Jahren 1965–1972.

Das Verhältnis von Religion und Moderne wird nach wie vor weithin als Säkularisierung umschrieben. Günter Frank macht auf neuere Forschungen aufmerksam, aufgrund deren diese Theorie nicht länger aufrechterhalten werden kann.

Die Urteile über den florentinischen Prediger und Ordensreformator Girolamo Savonarola klaffen weit auseinander. Für die einen ist er ein Prophet, für andere ein religiöser Fanatiker, ja ein Betrüger. Karl Josef Rivinius, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin, befragt die Quellen und prüft die Argumente.

Jugend der neunziger Jahre

Jugend forderte immer wieder ihre Zeitgenossen heraus. Gründe für diese Herausforderung liegen in der beunruhigenden Frage, wie die nachfolgende Generation das Erbe in Politik und Wirtschaft, in Kultur und Religion übernehmen werde, und in der Sorge, die junge Menschen den Erwachsenen bereiten.

Wer sich mit der Jugend beschäftigt, erwartet eine konturierte Generationengestalt wahrzunehmen. Diese Erwartung kann heute kaum erfüllt werden; denn der unmittelbare Vergleich mit benennbaren Generationen in Deutschland zwischen 1945 und 1990 – der Flakhelfer-Generation und der 68er-Generation – verführt zu Übererwartungen, wenn man ähnlich klar die 89er-Generation sehen will. Wurden die Flakhelfer durch die Erfahrungen des totalen Krieges geprägt und gaben die 68er einem weltweiten reformerischen Impuls ihre Gestalt, so könnte man auch erwarten, daß die 89er – in Ost- und Westdeutschland – ihr Stigma durch die Wiedervereinigung erhalten. Diese Erwartung wird durch die Individualisierung zunichte gemacht. Wenn es je zutraf, daß es „die" Jugend nicht gibt, sondern nur eine Vielzahl einzelner junger Menschen, dann gilt dieses Axiom für die Jugend von heute. Nicht ohne Grund wurde 1994 eine Umfrage unter Jugendlichen auf den Nenner „die Eigensinnigen" gebracht.

Die Individualisierung wurde inzwischen zum gesellschaftsanalytischen Schlüsselbegriff. Mit ihm wird neben den Chancen der Freiheit auch ihr Risiko fixiert: die Vereinzelung und die aufgenötigte Entscheidung. Denn herausgelöst aus sozialen Strukturen und überkommenen Normen, christlichen Wahrheiten und religiösen Vollzügen, hat sich jeder junge Mensch für Lebensform und Lebensweg zu entscheiden, in Beruf und Partnerschaft, in Politik und Freizeit. Offensichtlich überfordert diese Aufgabe viele Jugendliche; denn sie suchen Zugehörigkeit. Wo denn? Erstens im Outfit, also in Kleidung, in Accessoires und im Gehabe, und zweitens in den Szenen, die als Disco und Party (Rave) Möglichkeiten schaffen, in einer begrenzten (lauten) Gemeinschaft zumindest die Angst vor der Einsamkeit zu vergessen. Laut Umfrage macht Einsamkeit eine der großen Nöte junger Deutscher aus. Die kleinere Ausgabe dieser Zugehörigkeit wäre die Clique, die informell, aber herzlich junge Menschen verbindet, Cliquen, die sich aus Freude an Sport, Musik, Computer und moderner Technik finden.

Durch beide Entwicklungen kommt Zugehörigkeit auf, die die Nöte der Individualisierung – Angst, Einsamkeit, Vereinzelung – überwinden hilft. Diese positive Sicht wird durch die Feststellung beeinträchtigt, daß beide neuen Welten unter dem Diktat einer Konsumindustrie stehen, die als Markt und Mode Maßstäbe setzt und die rettende Notwehr auf das Bruttosozialprodukt hin instrumentali-

siert. Muß die hilfreiche Gegenreaktion finanziell abgewertet werden? Oder gibt es wirklich keine anderen Personen und Lebensräume, mit und in denen Zugehörigkeit authentisch, stabil und hilfreich zu erfahren ist?

Die Situation stellt den Jugendlichen vor die Aufgabe, selbst einen Lebensweg zu finden und ihn sinnvoll einzurichten. Claus Leggewie formulierte dies so: Die Gesellschaft wurde „durch die sinnbedürftigen Tiere, die unsere Kinder sind, heimgesucht". Zur angemesseneren Beschreibung dieser Situation wurde das Wort vom „Sinnbastler" erfunden. Die „Bastelbiographie" bietet sich an. Das schöne Wort beschönigt. Kann es denn ein Leben aus einem Guß nicht mehr geben? Oder überträgt man unbesehen die Möglichkeiten von Eliten, die sich immer synkretistisch formten, auf jedweden Jugendlichen? Gibt es das Leben von vornherein nur im Fragment, als Torso, als Puzzle? Wäre es nicht sinnvoller, wieder einmal über Ideal und Vorbild und deren implizite sympathische Autorität nachzudenken, die Maßstäbe setzten? Natürlich wären dann Erwachsene in Pflicht genommen. Ist die „Bastelsituation" eigentlich ein Problem der älteren Generation, die sich ihrer Verantwortung entzieht?

Diese junge Generation wird mit einer Erfahrung der Grenze fertig werden müssen, die man das Ende des Glaubens an den Fortschritt nennt. Die Menschen müssen, um zu überleben, den ökologischen Preis für die Prosperität im voraus bezahlen. Sicher werden die Jugendlichen jenen Reichtum, den ihre Eltern erwirtschafteten, nicht mehr erreichen. Die Karrieren werden ernüchternd verlaufen; die Jugendarbeitslosigkeit mag als Vorahnung dafür gelten. Zugleich darf nicht übersehen werden, daß nun eine Generation von Erben kommt, die im nächsten Jahrzehnt die aufgehäuften Millionen ihrer Eltern empfängt. Wie werden sie damit umgehen? Sozialpflichtig, verantwortlich, spielerisch, lustorientiert? Die Antwort auf diese Frage wird die soziale Gestalt einer kommenden Gesellschaft mitbestimmen; sie ist zutiefst politisch.

Am Ende wäre noch einmal auf den Jugendbegriff zurückzukommen. Die Zeit der Jugend hat sich ausgedehnt; sie umfaßt die Spanne vom 13. bis zum 30. Lebensjahr, eine so lange Zeit, daß Jugendsoziologen das fragwürdige Angebot machen, Jugend nicht mehr als Phase des Durchgangs, sondern als in sich abgeschlossene Lebenszeit zu werten. Diese schöne Aussicht wird schon im Ansatz ruiniert, wenn Jugend mit dem Slogan „young for ever" vermarktet wird. Nicht nur Kosmetik und Fitneßprogramm, auch puerile Lebensziele werden in ihrer Unverbindlichkeit mit „Jugendlichkeit" gerechtfertigt. Können wir nicht mehr in Würde alt werden? Halten sich deshalb junge Menschen an der Jugend fest, weil Alter, gesellschaftlich beurteilt, nichts mehr wert ist?

Jugend spiegelt immer die Gesamtsituation einer Gesellschaft. Auch die Herausforderungen, die Jugendliche innovativ formulieren, kann nur die Gesellschaft als ganze lösen. Sie sollte sie nicht der jungen Generation allein aufladen. Der Dialog zwischen den Generationen ist nötiger denn je. *Roman Bleistein SJ*

Peter Neuner

Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation

Die Dogmen erfreuen sich in unserer Zeit und Kultur keiner besonderen Beliebtheit; sie erscheinen als starre, festgefügte, nicht diskutable Lehrsätze. Der Dogmatiker ist, wie es der Duden ausdrückt, der Verfechter starrer Lehrmeinungen, nicht bereit, seine Position in den Dialog einzubringen und sie gegebenenfalls korrigieren zu lassen. In der religiösen Sprache wird das Dogma häufig im Gegensatz gesehen zur lebendigen, persönlichen, unmittelbar berührenden und werbenden Sprache der Bibel. Während in der Schrift ein lebendiges Du, der Mensch Jesus von Nazaret, gegenübertritt, der die Botschaft vom liebenden Vatergott bringt, ist im Verlauf der ersten christlichen Jahrhunderte an dessen Stelle ein hartes, unbeugsames Lehrgebäude getreten.

Die Hellenisierung als Abfall vom Ursprung?

Seitdem in der frühen Kirche die Dogmen formuliert und zu Glaubensgesetzen gemacht wurden, steht nach verbreiteter Vorstellung und Kritik im Zentrum christlicher Verkündigung nicht mehr die Begegnung mit einem Du, sondern der rigide Lehrsatz, nicht mehr das Gleichnis, sondern das Dogma, nicht mehr die Person, sondern die abstrakte Wahrheit, nicht mehr die persönliche Erfahrung, sondern die Unterwerfung. Während Jesus dem verlorenen Schaf nachging und Sünder zum Mahl einlud, werden in der Kirche alle ausgegrenzt, die mit einer offiziell verkündeten Lehrwahrheit nicht übereinstimmen. Die alten Glaubensbekenntnisse, insbesondere das Nicaeno-Constantinopolitanum, erscheinen als Inbegriff einer verknöcherten Kirche, in der die Rechtgläubigkeit an der Übereinstimmung mit Formeln festgemacht wird, die niemand mehr versteht und die niemanden bewegen. Wie ein Stein werden Dogma und Bekenntnis von Generation zu Generation weitergegeben und auf alle jene geworfen, die mit diesen Formulierungen nichts anfangen können, die Brot verlangen, das nährt, und Petrefakte erhalten.

Andererseits herrscht die Hoffnung: Durch Zurückstellung der Glaubensbekenntnisse und der Dogmen zugunsten der Bilder und Gleichnisse der Heiligen Schrift und ihrer persönlichen Gottesbegegnung würde die christliche Botschaft wieder etwas von ihrer ursprünglichen Attraktivität und Lebendigkeit zurückge-

winnen, dadurch würde wieder die Glaubenserfahrung möglich, die unter der Last abstrakter Dogmen fast erdrückt wurde. Dogmen, kirchliche Lehrsatzungen und Verhaltensnormen werden hinterfragt durch den Verweis auf die Botschaft Jesu, und bis weit in die christlichen Gemeinden hinein herrscht die Überzeugung, daß Jesus etwas ganz anderes verkündet habe, als heute kirchliche Lehre ist, und daß jedermann das Recht beanspruchen könne, sich angesichts unverständlicher und harter kirchlicher Aussagen auf den barmherzigen Jesus zu berufen.

Es sind zwei Argumente, die heute eine verbreitete Skepsis gegenüber dem Dogma begründen: Ursprüngliches religiöses Leben wurde ersetzt durch abstrakte Wahrheiten, und diese sind uns zudem in ihrer antiquierten, philosophischen Begrifflichkeit kaum noch zugänglich; sie erscheinen als unverständlich, lebensfern und führen eher vom Glauben weg, als daß sie ihn schützen und tragen könnten. Der große Bruch in der Geschichte des Christentums erfolgte demnach im Übergang vom biblischen Denken zu den Lehraussagen der frühen Kirche, als unter dem Einfluß der spätgriechischen Philosophie und herausgefordert von den im Hellenismus verbreiteten Religionen und Kulten die Dogmen über das rechte Verständnis der Person des Christus und über die Trinität formuliert und zwingend vorgeschrieben wurden. Dieser Prozeß wird als Hellenisierung des Christentums bezeichnet.

Die These von der Hellenisierung als Bruch der frühen Kirche mit der Botschaft Jesu wird nicht allein in einer oft recht populären Berufung auf Jesus gegen das Dogma der Kirche vertreten, sondern auch in der theologischen Diskussion. Einer ihrer Hauptvertreter war der evangelische Theologe Emil Brunner in seiner Schrift: „Das Mißverständnis der Kirche“ [1]. Nach Brunner war die Ekklesia, die Glaubensgemeinschaft des Anfangs, rein personal, durch nichts bestimmt als durch Christus und seinen Geist und die Gaben des Geistes. Hier herrschten die allgemeine Liebe und die Brüderlichkeit, die Agape. Diese schloß alle Strukturen, Ämter und Lehrsätze als dem Wesen Christi widersprechend aus. Der Anfang war ganz vom personalen Geschehen bestimmt, von der unmittelbaren Beziehung eines jeden Gläubigen zu Christus und der Glaubenden untereinander. Zwar herrschte scheinbare Anarchie, wie das Beispiel der Christengemeinde von Korinth zeigt, aber diese Anarchie ist nun einmal die Art und Weise, wie der Geist wirkt. Korinth und die Gemeindeordnung der Apostelgeschichte sind nach Brunner Zeugen für diesen geistgewirkten, charismatischen Urkommunismus.

Ekklesia erkennt man nach Brunner demzufolge an der Lebendigkeit des Glaubens, am Ertragen von Leiden, am Eifer im Dienst, an wahrer Bruderliebe und gegenseitiger Ermahnung. Ekklesia ist in keiner Weise Anstalt und Institution, sondern einzig und allein personale Gemeinschaft. Hier gibt es kein Amt, keine Autorität, keine Über- und Unterordnung und vor allem kein Dogma und kein

Lehrgesetz. Alle Glaubenden sind gleich, sie haben alles gemeinsam, und in der Spontaneität des Geistes spricht jeweils derjenige, dem der Geist zu reden eingibt, so wie er es ihm eingibt. Der Beweis für die rechte Ekklesia liegt nicht in objektiven Kriterien, nicht in der reinen Lehre, im Dogma, im richtigen Sakramentenvollzug oder gar im Amt, sondern allein in der Bewährung der Jüngerschaft, in der Brüderlichkeit.

Doch aus der neutestamentlichen Ekklesia der ersten Stunde wurde die Kirche. Dies geschah, so Brunner, in dem Maß, in dem das Messianische und Pneumatische entschwand und man das Entschwindende zu sichern suchte durch objektive Gegebenheiten. Man wollte den Ursprung retten und hat ihn gerade dadurch durch etwas ihm Wesensfremdes ersetzt. Das Wort Gottes wird gesichert und verdrängt durch das Dogma, die Gemeinschaft durch die Institution, der Glaube durch das Glaubens- und Moralgesetz. Jetzt hat man die reine Lehre, den richtigen Glauben, Gemeinden und Ämter, aber ohne den Geist des Wortes Gottes, ohne die Liebe der Bruderschaft, ohne die Verbundenheit im gegenseitigen Dienst.

Die Kirchwerdung der Ekklesia setzt nach Brunner bereits im Neuen Testament an. Schon hier finden sich Ansätze, daß sich aus der Ekklesia des Anfangs der Frühkatholizismus entwickelte, der dann zur Großkirche wurde. Kirche sind heute nach Brunner übrigens alle Gemeinschaften, die sich auf Christus berufen; auch der Protestantismus hat mit der Ekklesia gebrochen. Allerdings ist auf diesem Weg der römische Katholizismus mit seinem Rechtsdenken am weitesten gegangen. Hier ist der Abfall am tiefsten und am einschneidendsten. Lehre, Dogma, Recht und Amt sind der Maßstab dafür, wie sehr der Geist verdrängt wurde und nun eine Institution in ihrer Geistlosigkeit und Geistfeindlichkeit herrscht. Ekklesia ist höchstens noch lebendig in manchen Sekten. Die Kirchengeschichte ist nichts anderes als eine einzige 1800jährige Abfalls- und Verfallsgeschichte, die Kirche als solche ist Produkt des Verrats an der Ekklesia. Nicht umsonst trägt Brunners Schrift denTitel: „Das Mißverständnis der Kirche".

Während der katholische Kirchenhistoriker Albert Ehrhard im Jahr 1935 noch eine Arbeit mit dem Titel „Urkirche und Frühkatholizismus"[2] veröffentlichen konnte und dabei „Frühkatholizismus" einfachhin die Zeit der Kirchwerdung nach dem Neuen Testament und der Urkirche bezeichnete, wurde in der Folgezeit der Begriff „Frühkatholizismus" zum Schlagwort für ein Verständnis, das in der Hellenisierung den Sündenfall des Christentums schlechthin sah. Adolf von Harnack zufolge können die Freiheit der Kinder Gottes und die ursprüngliche Kraft der Botschaft Jesu nur dadurch wiedergewonnen werden, daß man sich auf den ursprünglichen, einfachen, unmittelbar ansprechenden Glauben Jesu, auf seine Botschaft vom liebenden Vatergott zurückbesinnt und die immer feineren Verästelungen einer intellektualistisch geprägten Dogmenentwicklung zurückweist. Die christologischen und die trinitarischen Dogmen der frühen Kirche ste-

hen als eine unüberwindbare Barriere zwischen uns und der biblischen Botschaft. Die Hellenisierung der frühen Kirche trennt uns nach dieser These von der Verkündigung Jesu.

Die Hellenisierung als Inkulturation

Zunächst kann man dieser These einen Wahrheitsgehalt nicht absprechen. Die Differenz zwischen der neutestamentlichen Botschaft und den frühchristlichen Dogmen ist nicht zu übersehen, die Reibungsverluste, die der Prozeß der Umsetzung mit sich brachte, waren erheblich. Es ist eine Tatsache, daß die zentralen Begriffe der Trinitätslehre und der Christologie durchwegs im Neuen Testament nicht vorkommen. Die Termini, an denen nun der rechte Glaube festgemacht und um die erbittert gekämpft wurde, sind alle nicht von der Autorität der Offenbarung getragen. Und dennoch wurden Theologen, die auch nur ein Jota an ihnen änderten, als Irrlehrer gebrandmarkt – mit all den Konsequenzen, die dieser Vorwurf in der sich etablierenden Reichskirche haben konnte und hatte. Weder Hypostasis noch Ousia, weder Substanz noch Person, weder das Homoousios noch Physis und Natura, also keiner der Begriffe der altkirchlichen Dogmen erscheint im Neuen Testament, zumindest nicht in dem Sinn, der diesen Begriffen nun gegeben wurde. Ja noch schlimmer: Die Grundbegriffe der Dogmen wurden alle, bevor sie verbindlich wurden, zuerst einmal als irrgläubig zurückgewiesen. Kein Geringerer als Joseph Ratzinger schreibt: „Jeder der großen Grundbegriffe der Trinitätslehre ist einmal verurteilt worden; sie alle sind nur durch diese Durchkreuzung einer Verurteilung hindurch angenommen; sie gelten nur, indem sie gleichzeitig als unbrauchbar gekennzeichnet sind, um so als armseliges Gestammel – aber auch nichts mehr – zugelassen zu werden ... Ich denke, man müsse sagen, daß diese Verurteilungen der späteren Formeln des Glaubens innerlich zu ihnen gehören: Nur durch die Negation hindurch und nur in der unendlichen Indirektheit, die damit gegeben ist, sind sie brauchbar: Nur als durchkreuzte Theologie ist die Trinitätslehre möglich.“[3] Es war zweifellos ein weiter Weg von der biblischen Verkündigung darüber, wie Gott am Menschen wirkt, hin zu den metaphysischen Aussagen über Gottes Sein und Wesen in den altkirchlichen Dogmen.

Wie aber kam es zu dieser tiefgreifenden Umgestaltung des Christentums? Zunächst wurde sich die christliche Gemeinde bewußt, daß sie eine Botschaft weiterzugeben hatte, die nicht nur für einige wenige Menschen, sondern für alle das Heil bedeutete. Ihre Botschaft hat einen notwendigerweise universalen Anspruch, denn ihre Verkündigung ist nur wahr, wenn sie für alle Menschen wahr ist. Ist sie es nicht, dann ist sie für niemanden wahr. Darum muß sie allen Menschen gesagt werden. Diese Erkenntnis konnte sich gar nicht so leicht durchset-

zen. Das Neue Testament zeigt bewegende Schritte, in denen sich die ersten Gemeinden dazu durchrangen, die Grenzen Israels zu überschreiten und die Botschaft allen Menschen zu sagen: Juden und Heiden. Das war eine höchst mutige Tat. Denn Jesus selbst hat den Raum Israels kaum überschritten. Er wußte sich allein zu den Söhnen Israels gesandt, er wollte das alttestamentliche Volk Gottes sammeln und das wahre Israel wiederherstellen. Und nun erkennt die Kirche, daß sie der Botschaft Jesu nur treu sein kann, wenn sie – im Gegensatz zu ihm – in alle Welt hinausgeht, also mit seiner Beschränkung auf Israel als dem Volk Gottes des Alten Bundes bricht. Die Kontroverse zwischen Petrus und Paulus in Antiochien zeigt, wie schwer sich die Kirche mit dieser Entscheidung getan hat. Die Apostelgeschichte beweist, daß sie allein durch den Rekurs auf eine Offenbarung Gottes durchgesetzt werden konnte.

Nachdem aber diese Entscheidung gefallen war, stand die frühe Christenheit unabweisbar vor ganz neuen Fragen und Problemen, die bisher so nicht gestellt gewesen waren und auf die naturgemäß Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller selbst noch keine Antwort gegeben hatten. Es genügte plötzlich nicht mehr, die Worte Jesu zu wiederholen, weil sich die Kirche mit Problemen konfrontiert sah, denen Jesus noch nicht begegnet war, die er also noch nicht beantwortet hatte. Wenn die christliche Botschaft für alle Menschen und für alle Zeiten die Heilsantwort sein sollte, dann mußte sie nun in einer Weise gesprochen werden, die sich von den Formulierungen der Bibel deutlich unterschied. Das war unabweislich.

Als die christliche Botschaft über den jüdischen Kulturkreis hinausgriff, kam sie in Berührung mit der hellenistischen Welt, die die Kultur im östlichen Mittelmeerraum prägte. Sie stand damit in Konkurrenz zu der philosophischen Strömung, die die religiöse Fragestellung am intensivsten thematisierte, nämlich dem Neuplatonismus, dessen wichtigster Gewährsmann Plotin (gest. 270) war. Das zentrale Problem, mit dem er philosophisch rang, war die Frage der Einheit der Wirklichkeit. Diese Einheit hängt an einem Ur-Einen als ihrem Grund und Ursprung und wird von ihm garantiert. Zudem stellte sich das Problem: Woher kommt das Böse in der Welt, muß es nicht seinen Ursprung in einem eigenen bösen Prinzip haben? Die Existenz mehrerer Ursprünge wurde von Plotin abgelehnt, denn dann wäre die Einheit der Wirklichkeit in Frage gestellt und die Wirklichkeit nicht mehr verstehbar. Nur was eins ist, kann auch verstanden werden. Dieses Eine als der Ursprung des Ganzen nimmt im Neuplatonismus mehr und mehr die Gestalt Gottes an: Er ist der Ursprung aller Wirklichkeit und der Garant ihrer Einheit und als solcher bewegungslos, unveränderlich, unkörperlich und geistig. Weil er einer ist und die Wirklichkeit als ganze in ihm ihren Ursprung hat, ist sie eins und darum intelligibel. Der traditionelle griechische Vielgötterglaube war in dieser philosophischen Spekulation auf dem Weg zum Monotheismus. Aus philosophischen Gründen wurde gefordert, daß es einen einheitli-

chen Ursprung der Wirklichkeit als ganzer geben muß, und dieser wird als Gott verstanden. Daneben hatte diese Einheitsvorstellung auch eine politische Bedeutung. So schließt Aristoteles das (theologische) Buch seiner Metaphysik mit dem Zitat aus Homer: „Niemals taugt's, wenn viele regieren, nur einer soll Herrscher sein“ [4].

Einheit und Dreifaltigkeit Gottes

Vor dem Hintergrund dieser philosophischen Suche nach der Einheit der Welt durch die Einheit ihres Ursprungs wurde in der frühkirchlichen Apologetik die Heilige Schrift gelesen, und die Aussagen über den einen Gott Jahwe, den Vater Jesu Christi, wurden als Antwort auf diese Fragen verstanden. Die Apologeten mühten sich zu zeigen, daß die Offenbarung kennt und benennt, was die Philosophen mehr oder weniger vergeblich gesucht hatten. Die Schrift wurde unter der hermeneutischen Voraussetzung dieser philosophischen Konzeption einer Relecture unterzogen. Die Einheit der Wirklichkeit und damit ihre Intelligibilität sind nach christlicher Überzeugung gewährleistet, denn Gott ist tatsächlich einer; das Alte und das Neue Testament beweisen es. Was die Philosophen suchten und postulierten, ohne es benennen zu können, ist in der christlichen Botschaft geoffenbart. Zahlreiche Zitate aus dem Alten und dem Neuen Testament belegen die Einheit Gottes. Für die altchristlichen Apologeten war es kein Problem, etwa aus dem Dekalog, dem Schöpfungsbericht und aus dem alttestamentlichen Schema-Gebet (Dt 6, 4–9) die Einzigkeit Gottes, also den Monotheismus herauszulesen. Und im Neuen Testament wird diese Einheit des Vaters Jesu Christi ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Worum sich die Philosophen mühten, ist in der Offenbarung erfüllt. Die Suche nach einem metaphysischen Einheitsgrund aller Wirklichkeit als Garant für die Intelligibilität der Welt wurde in der christlichen Botschaft vom einen Gott gefunden.

Neben der Einheit ist aber auch die Dreiheit eine Urfrage des Menschen. Dreierschemata, Triaden, stellen sich immer dort ein, wo sich die Wirklichkeit gegen ein simplifizierendes Einheitsbedürfnis sperrt. Dreiheit repräsentiert Vielheit und Vielfalt im Gegensatz zur Einheitlichkeit. Aber da die Drei der Anfang von Vielheit ist, ist sie keine beliebige Vielheit: Sie ist Symbol der geordneten Vielheit, weil sie einen Anfang und ein Ende hat und damit eine Einheit in Vielfalt prägt. Drei umschließt Einheit und Vielfalt zugleich. Aristoteles bezeichnet darum die Drei als die Zahl der Ganzheit. Derartige Zahlenüberlegungen und Zahlenmystiken finden wir in der griechischen Welt in breitem Umfang, vor allem in der Schule der Pythagoreer, die ein ganzes kosmisches Zahlenuniversum aufstellten. Nach der griechischen Mythologie ist die Welt auf die drei Söhne des Kronos aufgeteilt: Zeus, Poseidon, Hades. Oft begegnen dreiköpfige oder dreilei-

bige Göttergestalten. In Kulten und Riten, in Musik und Architektur sind Dreierrhythmen beliebt. Bekannt ist die dreimalige Wiederholung einer Eidesformel. Besonders die neuplatonische Philosophie war voll von Ternaren. Plotin faßte die Welt in drei Begriffen: das Eine, der Geist, die Seele. Bei Proklos und Dionysius Areopagita, späteren Repräsentanten des Neuplatonismus, wird die Welt insgesamt nach dem Gesetz der Dreigliedrigkeit begriffen. Das Dreieck war Symbol dieses kosmischen Prinzips, das die Wirklichkeit als ganze regiert[5].

Auch außerhalb des abendländisch-griechischen Raums finden sich Ternare, so vor allem in der Lehre des Buddhismus und in der ägyptischen Götterwelt. Die Religionsgeschichte kennt eine Fülle von Dreiheiten, während sie in der neutestamentlichen Literatur eine nur sehr untergeordnete Rolle spielen. Das führte zu der Behauptung, die Trinitätslehre des christlichen Credo sei einfachhin die Fortführung außerchristlicher Ternare und seelischer Grunddispositionen, die in der biblischen Offenbarung keine Stütze finden und diese durch ein ihr Fremdes überdecken. Die Trinitätslehre, wie sie sich in der Alten Kirche entwickelte, sei die Verdrängung der Offenbarung durch den Mythos, die hellenistische Philosophie und die antiken Religionen, die in der griechischen Welt heimisch waren und nun im Bekenntnis der Kirche fröhliche Urständ feiern konnten. In der Trinitätslehre habe der Hellenismus, nicht die Bibel die Inhalte geliefert.

Dennoch erweist es sich als unmöglich, die christliche Trinitätslehre aus derartigen Zahlensymbolen, menschlich-psychischen Vorgegebenheiten und metaphysischen Konstruktionen allein und ursächlich herzuleiten. Nirgendwo im hellenistischen Orient und nirgendwo in sonstigen außerchristlichen Vorstellungen begegnet die Aussage von einer göttlichen Wesenheit in drei Personen. Sehr wohl aber waren die philosophischen, religiösen und psychischen Vorgegebenheiten die Anfrage, auf die das frühchristliche Dogma antwortete und die es aufnahm, ohne daß sich aus ihnen allein die Antwort hätte herleiten lassen. Sie waren die Herausforderung, von der her die biblische Aussage gelesen wurde, daß der Vater und der Sohn eins sind, daß im Sohn der Vater offenbar wird, daß der Vater durch den Sohn im Geist die Menschheit erlöst hat. Wir finden im Neuen Testament kaum explizit trinitarische Aussagen, sehr wohl aber ist die neutestamentliche Botschaft von der Struktur geprägt, daß der Vater den Sohn sendet und daß dieser in der Kraft des Geistes in der Welt gegenwärtig bleibt, daß der Gläubige durch den Sohn in der Kraft des Geistes den Zugang zum Vater hat. Diese soteriologische Grundaussage des Neuen Testaments wurde im Licht trinitarischer Seinsaussagen neu gelesen. Es ging dabei zunächst nicht um eine abstrakte Gotteslehre, sondern um das rechte Verständnis von der Erlösung. Die Aussage, daß Gott selbst durch seinen Sohn im Heiligen Geist das Heil gewirkt hat und nicht allein ein von Gott fremdes Werk nach außen hin in Szene setzte, also die christliche Botschaft vom Heil, mußte unter der Fragestellung der hellenistischen Metaphysik neu buchstabiert werden. Die Trinitätslehre entstand in der Konfrontation der

neuplatonischen Metaphysik mit der neutestamentlichen Botschaft, daß Gott Liebe ist und daß er selbst uns erlöst hat.

Die sich so entfaltende christliche Lehre von Gott vermochte sowohl auf die Frage der Einheit des Ursprungs als auch auf das Problem der Vielfalt und des Reichtums dieser ursprünglichen Einheit eine Antwort zu geben. Offen aber blieb dabei noch, wie sich Einheit und Vielfalt, Einheit und Dreiheit zueinander verhalten. Dieses Problem wurde in der frühen Kirche gelöst durch das Verständnis der Person: Gott ist einer in drei Personen. Diese für uns geläufige Aussage durchlief eine höchst komplizierte Entwicklungsgeschichte. Zunächst wurde die Formulierung, Gott existiere in mehreren Personen, als häretisch verurteilt. Im Hintergrund stand dabei der griechische Begriff „Prosopon", lateinisch: „Persona". Er bedeutete ursprünglich die Maske des Schauspielers. Somit verband sich mit der Vorstellung, Gott existiere in drei Personen, die Auffassung, er würde lediglich nach außen hin in drei unterschiedlichen Masken, gleichsam dreimal verschieden verkleidet auftreten: einmal als der Vater, einmal als der Sohn, einmal als der Geist. Diese Konzeption vermochte die Einheit Gottes zum Ausdruck zu bringen, nicht dagegen die wahre Vielfalt. Diese Vorstellung wurde als „Modalismus" zurückgewiesen. Es wurde also die Auffassung verurteilt, daß Gott nur in drei verschiedenen Modi, in unterschiedlichen Erscheinungsweisen aufgetreten sei. Das Wort von den drei Personen wurde darum als modalistisch gebrandmarkt.

In der frühkirchlichen Diskussion um das rechte Verständnis Gottes machte der Begriff „Person" eine erhebliche Veränderung durch. „Person" wurde in der Folgezeit mehr und mehr verstanden als in sich stehendes, selbständiges Sein, als Subsistenz oder Hypostase, wie der griechische Begriff lautete. Das war nicht der Personbegriff der spätgriechischen Philosophie und der Theatersprache. „Person" bezeichnet jetzt das konkret existierende Individuum, nicht nur einen Erscheinungsmodus. Gleichzeitig greift „Person" aber auch über „Hypostase" hinaus. Die drei Hypostasen in Gott existieren nicht allein in Unterschiedenheit und jeweiliger Selbständigkeit, sondern in gegenseitiger Beziehung, in Relation und als Relation. Jeder der drei ist dadurch und hat sein Sein darin, daß er auf die anderen hingeordnet ist, zu ihnen in Beziehung steht. Somit bedeutet die Aussage, Gott existiere in drei Personen, daß Gott verstanden wird als lebendiger Austausch, als dreifache Seinsweise, die jeweils in Beziehung steht zu den beiden anderen und als Relation ihre Subsistenz, ihren Selbstand gewinnt. Es wurde in der Gotteslehre ein ganz neuer Personbegriff geschaffen, der im Hellenismus so noch nicht bereitgestellt gewesen war: Person wird verstanden als subsistierende Relation, als eine in sich stehende Beziehung zum Du, zum Gegenüber. Durch diesen Personbegriff wurde es möglich, von Gott die Dreiheit und die Einheit, also die Gemeinschaft in Gott auszusagen, die die biblische Botschaft bestimmt.

Dieser Personbegriff entstand in der Trinitätsspekulation, nicht in der Lehre

vom Menschen. Er wurde von hier aus auf den Menschen übertragen und in der Anthropologie fruchtbar gemacht. Dieses Verständnis wurde zum Ausgangspunkt des modernen Personalismus, der gerade in unserem Jahrhundert wiederentdeckt hat, daß der Mensch nur dadurch zu sich selbst kommt, daß er auf den anderen hingeordnet ist, daß das Ich sich erst im Du findet, daß erst in der Begegnung mit einem Gegenüber das Ich zur Person wird. Dieser Personbegriff entsprang dem fruchtbaren Zusammentreffen von biblischer Verkündigung und hellenistischem Weltverständnis, als die Botschaft Jesu in eine neue Welt hinein übersetzt werden mußte. Im Prozeß der Hellenisierung wurde nicht die biblische Botschaft durch ein ihr Fremdes ersetzt. In dieser Begegnung entstand vielmehr ein Neues, die altkirchliche Lehre von Gott, die einen der großen Beiträge des Christentums zum Verstehen der Welt und des Menschen erbrachte.

Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall vom Ursprung ist dieser Prozeß als eine der großen Leistungen der Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft in eine veränderte Welt. Hätte die Kirche diese Antwort verweigert, wäre der Ursprung nicht unverfälscht gerettet worden, sondern ihre Verkündigung wäre ungehört und unverstanden verhallt. Man hätte Antworten gegeben auf Fragen, die niemand gestellt hatte, die niemanden interessierten. Natürlich hat die christliche Lehre im Prozeß der Hellenisierung eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren. Es wurden im Hellenismus Fragen gestellt, die so früher noch nicht gestellt worden waren, und es wurden Antworten gegeben, die die Bibel noch nicht kennt. Der Umbruch ging tief und umfaßte das Ganze. Die Unterscheidung von identischem Inhalt und variabler Form wird der Dramatik dieses Geschehens nicht gerecht. Und dennoch sind diese Antworten in aller Neuheit und Andersheit legitim. Sie mußten gegeben werden, als die christliche Botschaft mit einer von Grund auf veränderten Welt konfrontiert wurde. Das war nicht nur die Zitation des immer schon Gewußten, sondern als schöpferischer Prozeß die Umsetzung der christlichen Botschaft hinein in einen neuen Kulturkreis.

Seit der Zeit des Hellenismus ist die christliche Botschaft niemals wieder in gleicher Weise herausgefordert worden. Natürlich ist sie neuen Fragen begegnet und in unterschiedliche Kulturkreise eingedrungen, zweifellos hat sie vielfältige Umgestaltungen erfahren. Besonders bedeutsam war der Überschritt hinein in die germanische Welt, die Entstehung der Universität und der mittelalterlichen Summe. Dabei wurde Neues, was in der frühen Kirche so noch nicht gewesen war, auch nicht ansatzweise. Doch bei all diesen Begegnungen mit neuen Kulturen waren das Christentum und seine Vertreter kulturell und militärisch überlegen, sowohl in der Germanenmission als auch später in Nordamerika, in Südamerika und in Afrika. Mit dieser Aussage sollen keine Verbrechen beschönigt oder verniedlicht werden, die im Verlauf der Missionierung zweifellos begangen wurden. Aber das Christentum behielt trotz vielfältiger Modifizierungen und Neuge-

staltungen im Grunde die Prägung bei, die es in der Hellenisierung angenommen hatte. Es exportierte seine abendländische Gestalt und machte sie universal verbindlich.

Neue Herausforderungen

In der Gegenwart scheint ein Prozeß einzusetzen, der die Christenheit vor ganz neue Herausforderungen stellt. Sie begegnet heute Kulturen, die ihr keineswegs unterlegen sind, die teilweise sogar eine ältere und längere Tradition aufweisen, insbesondere in Indien und China. In Ostasien vollzieht sich derzeit ein Prozeß, der allein mit der Hellenisierung vergleichbar ist: Erstmals seit 1500 Jahren steht das Christentum in der Situation, daß es eine Kultur, auf die es trifft, nicht fundamental umgestaltet und sie weithin dem abendländischen Denken erschließt, sondern daß es seine Botschaft in sie hinein und mittels ihrer Denkformen aussagen muß, daß es Religionen begegnet, die ihm keineswegs unterlegen sind. Wenn nicht alles täuscht, wird sich die Gestalt der christlichen Botschaft, die in diesem Prozeß erwachsen wird, von den traditionellen abendländischen Formen ebenso tiefgreifend unterscheiden wie das Glaubensbekenntnis der Alten Kirche von der Botschaft Jesu vom Reich Gottes.

Doch dieser Prozeß ist nicht auf Ostasien beschränkt, er ist auch im europäisch-nordamerikanischen Kulturkreis unabweisbar. Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein ist es insbesondere der katholischen Kirche gelungen, sich von den Entwicklungen und den Forderungen der neuzeitlichen Kultur abzuschotten und das überlieferte Weltbild weiterzutragen. In der Hellenisierung entstand die abendländische Geistigkeit, die das Christentum anderthalb Jahrtausende hindurch prägte. Heute steht das Abendland vor einer vergleichbaren kulturellen Umbruchsituation: Es ist eine Phase angebrochen, in der die bisherigen Antworten ganz einfach nicht mehr genügen, sich als unzureichend erweisen, als Antworten auf die heutigen Fragen eventuell sogar falsch sein können. Die Fremdheit und Unverständlichkeit mancher Dogmen ist der Beweis dafür.

Die Christenheit ist heute herausgefordert, mit ähnlichem Mut und mit der Phantasie, wie sie die Alte Kirche bestimmten, die christliche Botschaft wiederum neu auszusagen. Vielleicht werden wir manchmal Schwierigkeiten haben, in der Neuformulierung die alte Botschaft wiederzuerkennen. Vermutlich wird auch heute der Übersetzungsprozeß nicht ohne Reibungsverluste vor sich gehen; es werden Fehler gemacht, wahrscheinlich wird auch manches auf der Strecke bleiben, manches neu betont, was bisher so noch nicht gesehen wurde. Auch Verurteilungen und Häresievorwürfe werden nicht ausbleiben, ohne Kosten wird es nicht abgehen. Angesichts der Aufgabe sind derartige Reibungen keineswegs erstaunlich, sondern eher selbstverständlich. Sie sind der Preis, der dafür bezahlt

werden muß, daß die christliche Botschaft nicht zu einem Petrefakt wird, in einem Museum bewundert und im Schaukasten verschlossen, sondern daß sie Antwort geben kann auf die Lebensfragen heute. Jedenfalls wäre es widersprüchlich, heute die Inkulturation zu fordern, die Hellenisierung in der frühen Kirche dagegen prinzipiell als illegitim und als Abfall von der biblischen Botschaft abzutun. Aber ebenso falsch wäre es, zu sagen, die Inkulturation im Rahmen der Hellenisierung, die Entwicklung der frühchristlichen Dogmen und ihre Deutung im spätgriechischen Denken sei legitim gewesen, heute dagegen dürfe ein ähnlicher Prozeß nicht mehr stattfinden.

Inkulturation war damals und ist heute ein notwendiger, die Kirche immer in Anspruch nehmender, niemals abgeschlossener Prozeß. Wenn Inkulturation in der frühen Kirche bedeutete, die biblische Botschaft im Rahmen der hellenistischen Kultur und Fragestellung neu auszusagen, so bedeutet Inkulturation heute, mit ähnlichem Mut und mit Zuversicht zu versuchen, die Antworten zu geben, die in der Gegenwart in Treue zur biblischen Botschaft und zu früheren Gestalten christlicher Verkündigung auf die Herausforderungen unserer Zeit gegeben werden können und müssen. Die im Kontext des Hellenismus formulierten Antworten zeigen modellhaft, wie diese Begegnung einmal glückte. Wir dürfen hinter sie nicht wieder zurückfallen, weil sie wahr sind. Gleichzeitig aber sind sie eine Herausforderung, die Begegnung von christlicher Tradition und gegenwärtiger Fragestellung auch heute wiederum zu wagen, denn durch die Wiederholung der überkommenen Formeln allein läßt sich die Rechtgläubigkeit nicht erweisen.

Inkulturation und Dogmenentwicklung

Es ist offensichtlich, daß in der Hellenisierung tatsächlich etwas Neues geworden ist. Die Entwicklung zum frühchristlichen Dogma war nicht nur das Festhalten am Überkommenen, sie war ein schöpferischer Prozeß. Damit ist eine Vorstellung des Dogmas zurückgewiesen, die geprägt ist von einer formalen und materialen Unveränderlichkeit der christlichen Botschaft. Weil die Wahrheit über die Geschichte erhaben ist, dürfte es demzufolge keine Veränderung der verbindlichen Lehre geben. Alle Lehrinhalte müßten bereits in der biblischen Botschaft enthalten und in der frühesten Tradition nachzuweisen sein. Innerhalb dieser Vorstellung mußte die Dogmatik in einer oft gewalttätigen Exegese alle verbindlichen Glaubensaussagen im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern vorfinden. Eine Veränderung hätte den Beweis für Nichtidentität und damit für den Bruch der Kirche mit ihrem Ursprung bedeutet. Selbst wenn Außenseitergruppen diese Vorstellung noch vertreten mögen, vermag sie dem tatsächlichen geschichtlichen Verlauf in keiner Weise gerecht zu werden. Hellenisierung des Christentums zeigt, daß die Botschaft tatsächlich neu gesagt wurde, daß Ant-

worten formuliert wurden auf Fragen, die das Neue Testament noch nicht kannte.

Verschiedentlich wollte man Veränderung und Identität durch eine Unterscheidung von Inhalt und Form ausdrücken: Während sich die äußere Form, die sprachliche Gestalt der verbindlichen Lehre änderte, blieb ihr Inhalt unverändert, über jeden geschichtlichen Wechsel hinweg mit sich selbst identisch. Hier ist vorausgesetzt, daß der Inhalt der Lehre unabhängig von seiner sprachlichen Gestalt zu haben wäre, gleichsam wie ein Teig, der von einer Form in die andere umgegossen wird. An dieser Stelle ergeben sich die Probleme: Man hat den Inhalt nie unabhängig von der Form, von seiner konkreten sprachlichen Gestalt. Eine Sache läßt sich so oder anders sagen, aber sie ist immer nur in einer bestimmten sprachlichen Gestalt zu haben. Wenn sich die Form ändert, ist das nicht nur eine äußerliche Umgestaltung, sondern es betrifft die Sache selbst.

Verschiedentlich wurde die Dogmenentwicklung erklärt durch das Modell von implizit und explizit: Im Lauf der Geschichte wird demzufolge explizit, deutlich und lehramtlich festgeschrieben, was implizit in der Botschaft immer schon enthalten, wenn auch nicht für jedermann offenkundig gewesen ist[6]. Nach dieser Erklärung gibt es keine Veränderung der Botschaft, sondern nur die zunehmende Ausdrücklichkeit des früher Verborgenen und unbewußt immer schon Geglaubten und Gewußten. Die zunehmende Explizitmachung erfolgt dabei durch die Versenkung in den biblischen Text, der seine Tiefendimension Schritt für Schritt erschließt, oder durch die Einbeziehung einer Aussage in das Gesamt der Glaubenswahrheiten, den „Nexus mysteriorum"[7], so daß vom Ganzen her neues Licht auf einen einzelnen Glaubensartikel fällt und er eine Wahrheit aus sich entläßt, die man früher so nicht gesehen hatte. Im Gegensatz zu diesem Modell zeigt die Geschichte, daß die frühe Kirche nicht nur etwas explizit lehrte, was implizit immer schon geglaubt und gewußt war, sondern daß tatsächlich neue Fragen auftauchten, die früher nicht gestellt und damit eben auch nicht beantwortet waren. Es genügte nicht, darüber nachzudenken, was immer schon unbewußt Glaubensaussage war. Vielmehr lautete die Fragestellung: Was würde Christus durch seinen Geist heute zu unseren Problemen sagen?

Im Gegensatz zu diesen Modellen wollte ein Entwicklungsschema mit dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte ernst machen. Es verstand die Dogmengeschichte im Sinn einer organischen Entwicklung, vergleichbar der von der Eichel zur Eiche. Hier ist es offensichtlich: Der Eichbaum schaut völlig anders aus als die Eichel, der Schmetterling ganz anders als die Raupe, die seine frühere Existenz darstellte. Mit dieser organischen Entwicklung wird die Entfaltung der christlichen Botschaft verglichen: Zugegebenermaßen ist die Botschaft auf der Stufe der frühchristlichen Glaubensbekenntnisse anders, als sie sich im Neuen Testament darstellt, und die Summen des Mittelalters und die theologischen Entwürfe der Neuzeit und der Gegenwart stellen sich wiederum völlig anders dar als

das hellenistische Christentum im vierten Jahrhundert. Der Unterschied ist offensichtlich. Aber dennoch, so die These, ist die Entwicklung nach streng immanenten Gesetzen verlaufen: Wie die Eiche nichts enthält, was nicht in der Eichel schon angelegt war, so ist auch die christliche Botschaft nach dieser These lediglich die Ausfaltung dessen, was wie in einem Keim in der Schrift bereits angelegt war. Das Spätere ist lediglich die Ausfaltung, in der ausgezeitigt wurde, was vom Anfang an schon gegeben war. Ohne Bruch, allein aus innerer Notwendigkeit, zeigt das spätere Dogma, was die Botschaft der Offenbarung von Anfang an prägte.

Trotz aller Zustimmung, der sich diese These erfreut, weil sie historisches Denken mit dem Anspruch heutiger Dogmatik zu vermitteln scheint, muß festgehalten werden, daß die Entwicklung der christlichen Lehre keineswegs so einfach, organisch und ausschließlich nach inneren Gesetzen verlaufen ist, wie hier vorausgesetzt. Es gab nicht nur die Weiterentwicklung, sondern auch den Bruch. Zudem: Wenn diese These vom organischen Wachstum die Entwicklung erklären könnte, dann wäre letztendlich nicht einzusehen, warum frühere historische Entfaltungsstufen, etwa die neutestamentliche Grundlegung, überhaupt noch von Interesse sein könnten; dann wären sie lediglich die unvollkommenen Vorentwürfe zu dem, was später in größerer Explizitheit und Deutlichkeit zum Ausdruck gekommen ist. Im Rahmen dieses Deutungsversuchs kann nicht erklärt werden, warum die Kirchengeschichte und letztlich auch das Neue Testament heute noch etwas zu sagen haben, was nicht in späteren Entwicklungsformen, am vollkommensten natürlich in der gegenwärtigen Kirche und ihrer Dogmatik, in bisher höchster und abschließender Blüte vorliegen würde. Aus diesem Grund kann auch dieses Modell für die Erklärung der Dogmengeschichte nicht hinreichen.

Im Unterschied zu diesen Vorstellungen sehe ich die Dogmenentwicklung bestimmt durch die Korrelation von überkommener Glaubenslehre und neuer Fragestellung. Wenn dieses Zusammentreffen glückt, wird darin jeweils neu eine Synthese als Lebens- und Glaubensganzes entstehen. Was in dieser Synthese vom Glauben gesagt wird, ist nicht einfachhin nur die Fortschreibung des immer schon Gesagten und Gewußten. Die Antwort wird vielmehr gegeben in Treue zur Überlieferung auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit, sie muß also neu formuliert werden. Im Sinne des Programms „Fides quaerens intellectum" (Glaube, der die Erkenntnis sucht) dürfen wir auch heute darauf hoffen, daß der überlieferte Glaube das Licht ist, das die neuen Antworten finden läßt, daß er sich neu formuliert, und daß es dennoch die Sache Jesu bleibt, seine Botschaft und nicht etwas anderes, was darin Gestalt gewinnt. Die bloße Wiederholung des Überkommenen garantiert die Rechtgläubigkeit noch nicht; identische Antworten können unter neuer Fragestellung sogar falsch werden. Die Synthese ist immer neu gefordert, sie ist nicht vorgegeben, die Antworten sind weder in nuce noch implizit bereits vorweggenommen, so daß sie nur organisch entfaltet oder

ans Licht gebracht werden müßten. Jede Epoche der Kirche ist herausgefordert, die Antworten neu zu formulieren, gerade auch die gegenwärtige.

Einen Garanten, der von außerhalb dieser Korrelation von überliefertem Glaubenswissen und neuer Herausforderung den Prozeß überwachen und gewährleisten könnte, daß keine Irrwege eingeschlagen werden, gibt es nicht. Jeder steht selbst in diesem Prozeß der immer neuen Übersetzung, niemand ist außerhalb oder über der Geschichte. Aber wenn man es redlich und mutig versucht, die Botschaft neu auszusagen, wenn man vor allem im Dialog bleibt mit anderen, die sich ebenfalls darum bemühen, dann darf man darauf vertrauen, daß über alle Einseitigkeiten, Verkürzungen und Schwächen hindurch die Sache selbst sich immer wieder durchsetzen wird. Dieses Vertrauen gründet nicht auf unserer wissenschaftlichen Fähigkeit und hermeneutischen Geschicklichkeit, sondern auf der Verheißung, die die Kirche hat, daß sie im Glauben bleibt.

ANMERKUNGEN

[1] E. Brunner, Das Mißverständnis der Kirche (Stuttgart 1951).
[2] A. Ehrhard, Urkirche und Frühkatholizismus (Bonn 1935).
[3] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968) 133 f.
[4] Aristoteles, Metaphysik XI, 10, 1076 a.
[5] Zum ganzen Abschnitt vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1982) 287 ff.
[6] Vgl. hierzu: P. Neuner, Was muß der Christ glauben? Die Lehre von d. Fides implicita zw. amtl. Dogmatik u. partieller Identifikation, in dieser Zs. 212 (1994) 219–231. Die Dogmenentwicklung wird durch die „fides implicita" erklärt bei Thomas v. Aquin S. th. II 2, q 1 a 7.
[7] DH 3016.

Der Beitrag geht zurück auf eine Vorlesung im Rahmen des Seniorenstudiums an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Wintersemester 1994/95.

Jacob Kremer

Die Frauen in der Bibel und in der Kirche

Das zur Zeit sehr emotionell diskutierte Thema kann im Rahmen eines kurzen Artikels nur sehr fragmentarisch behandelt werden[1]. Als eine Orientierungshilfe soll hier lediglich auf ausgewählte biblische Texte aufmerksam gemacht werden, aus deren Interpretation sich mancherlei Folgerungen für das heutige kirchliche Leben ergeben. Dabei dient als exegetisches Grundprinzip das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Dei Verbum 12) und in der neuesten Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission anerkannte Ergebnis historisch-kritischer Exegese, daß die Bibel Wort Gottes ist, und zwar in der Sprache von Menschen einer 2000–3000 Jahre zurückliegenden Epoche[2]. Diese unterschied sich in vieler Hinsicht von unserer und war außerdem, wie Feministinnen nicht zu Unrecht behaupten, patriarchalisch sowie androzentrisch orientiert. Was also in der Bibel über Frauen steht bzw. nicht steht, bedarf daher im Einzelfall jeweils einer kritischen Prüfung.

Altes Testament

1. Das ist schon bei den Angaben über Frau und Mann auf den ersten Seiten der Bibel, in den beiden Schöpfungsberichten und der Sündenfallgeschichte (Gen 1–3), zu beachten. Diese verwerten nämlich alte Sagen (Mythen) und sind nicht an Geschichtsschreibung interessiert, sondern erklären vorgefundene Zustände als „Ätiologien". So gibt die kurze Angabe Gen 1,27 „als Mann und Frau erschuf er sie" den Menschen von damals eine Antwort auf die Frage: Woher stammt der Unterschied zwischen Mann und Frau? Unmißverständlich wird geantwortet, daß dieser letztlich vom Schöpfer der Welt stammt und daher nicht negativ zu bewerten ist. Die vermutlich ältere Erzählung von der Erschaffung der Frau aus der Seite des Mannes (Gen 2,21–24) zielt darauf ab, die Gleichwertigkeit von Frau und Mann zu betonen: „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch." Die Frau unterscheidet sich dadurch wesentlich von den anderen vorher geschaffenen Lebewesen. Durch die Schilderung der Herkunft der Frau aus dem Mann wird in diesem Text nicht etwa ihre Minderwertigkeit ausgesagt, sondern in mythischem Erzählstil die menschliche Erfahrung erklärt, daß der Mann nach der Frau strebt, um mit ihr eins zu werden: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch."

Der bekannten Geschichte vom Sündenfall (Gen 3) – übrigens selbst von Johannes Paul II. als ein den Mythen verwandter Bericht charakterisiert – liegen verwandte orientalische Erzählungen zugrunde. Wenn hier geschildert wird, daß Eva sich durch eine Schlange verführen läßt, spiegelt das wohl unter anderem die historische Erfahrung wider, daß aus dem Ausland stammende Frauen die Könige Israels (wie Salomo) und mit ihnen viele Israeliten zum Götzendienst verführten. Der Schlange kam bekanntlich in heidnischen Kulten eine besondere Verehrung zu. Sie wird erst in jüngeren jüdischen Deutungen mit dem Teufel identifiziert (Weish 2,24). Ein Anliegen dieser Sündenfallgeschichte ist es auch, die Mühsale bei der Geburt und die in der Geschichte Israels wie anderer Völker bestehende Unterordnung, ja Unterdrückung der Frauen als nicht von Gott gewollt herauszustellen, sondern als Folge menschlicher Sünde: „Zur Frau sprach er: Viel Mühsal bereite ich dir, so oft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen" (Gen 3,16).

2. Eine Durchsicht der Bücher des Alten Testaments zeigt, daß viele Frauen in der Geschichte Israels eine einflußreiche Rolle ausübten. Erinnert sei nur an Rebecca, die Frau Isaaks, die es durch eine List ermöglichte, daß Jakob, der Stammvater Israels, statt Esau den Segen seines Vaters erhielt (Gen 27). Modern mutet an, was Thomas Mann so ausführlich in seinem Roman „Josef und seine Brüder" behandelt: wie Jakob nämlich alles tut, um von Laban die ihm besonders liebenswerte Rachel als Gattin zu erhalten, die spätere Mutter der beiden Lieblingssöhne Josef und Benjamin (Gen 29–30). Eine hohe Einschätzung der Frau belegen die Angaben über Mirjam, die Schwester des Mose, die nach der Errettung aus Ägypten das Siegeslied dichtete und anstimmte (Ex 15). Aus heutiger Sicht anstößig wirkt die Erzählung über die Dirne Rahab, die den Kundschaftern zur Flucht verhalf und deren Haus bei der Eroberung von Jericho deshalb verschont blieb (Jos 6). Sie wird übrigens neben drei anderen Frauen im Stammbaum Jesu erwähnt (Mt 1,3–16). In späterer Zeit trat noch Debora als Prophetin und Richterin auf (Ri 4–5), ähnlich auch Hulda (2 Kön 22,14). Zu solchen für die Geschichte Israels bedeutsamen und einflußreichen Frauen muß vor allem Esther gezählt werden, mag es auch schwer sein, die historischen Hintergründe ihrer Rettung Israels heutigem Wissensdrang entsprechend zu eruieren. Das gilt noch mehr für die historisch kaum einzuordnende Gestalt der Judith, die in romanhafter Weise später als Retterin gepriesen wurde.

Von einer Hochschätzung der Frau zeugen viele Angaben bei den Propheten, die Israel als die geliebte Braut und Gattin JHWHs zeichnen (z.B. Jes 54,5f.; Hos 2,21). Der Ehebruch dient dabei als ein Bild für den Abfall von JHWH, in dem „Lied der Lieder" (Hohes Lied) wurde sogar eine Sammlung von Hochzeitsliedern in die Bibel aufgenommen, um die Liebe Gottes zu seinem Volk, aber auch des Volkes Israel zu JHWH allegorisch zu besingen. Es fehlt nicht an Texten der

Propheten, in denen Gott selbst mit Zügen einer Frau und Mutter beschrieben wird: „Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch" (Jes 66,13). Auch in den jüngeren Schriften der Bibel finden sich mehrere positive und rühmende Aussagen über Frauen, etwa über die Mutter der Makkabäersöhne (2 Makk 7), im Lob der klugen Frau (Spr 31,10–31) und in den Worten über die Frau als Personifikation der göttlichen Weisheit (z. B. Weish 8).

Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß in dem weithin durch die Männer bestimmten gesellschaftlichen Leben die Frau sehr oft als zweitrangiges Geschöpf betrachtet und bei gesetzlichen Regelungen (wie selbst bei den Zehn Geboten) einfach nicht angesprochen bzw. benachteiligt wurde. Dies wirkte sich auch auf das rechtliche Verständnis der Ehe aus: Die Frau galt als Besitz des Mannes (vgl. Ex 20,17: „Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, das deinem Nächsten gehört"); deshalb konnte sie durch einen „Scheidebrief" aus der Ehe entlassen werden (Dtn 24,1). Der Frau kam auch im Kult gewöhnlich keine aktive Rolle zu. Eine Ausnahme bildet nach Ansicht von Exegeten anscheinend der „geschwisterlich konzipierte Gesellschaftsentwurf" im Buch Deuteronomium („Bruder" bezeichnet 15,12 ausdrücklich auch die Frau). Demgemäß konnten Frauen ebenso wie Männer Opfer darbringen. Allerdings ist es sehr fraglich, ob dieser Gesellschaftsentwurf jemals verwirklicht wurde und nicht bloß ein utopisches Programm geblieben ist[3]. Zudem wurde ihre Stellung in der Öffentlichkeit auch durch die Reinheitsvorschriften behindert (Lev 12; 15,19–30). Sie wird niemals als rechtskräftige Zeugin angeführt.

In späterer Zeit nehmen die negativen Aussagen an Gewicht zu. Vermutlich hängt dies wie schon in früherer Zeit damit zusammen, daß ausländische Frauen leicht zum Abfall vom Glauben verführten. Auf solche Erfahrungen gehen auch die abwertenden Schilderungen der Frau des Potifar, die Josef verführen wollte (Gen 39), und der aus dem Ausland stammenden Isebel (1 Kön 16,31) zurück, mit deren Zügen Herodias im Markusevangelium gezeichnet wurde. Auf dieser Linie liegt auch, daß in späterer Zeit Eva als die vom Teufel verführte Frau gesehen wurde, durch die – nicht durch Adam! – alle Menschen der Macht des Todes verfielen (Sir 25,24). Bei Philo von Alexandrien (gest. 45/50 n. Chr.) und bei den Rabbinen in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) wird die Frau manchmal leider noch negativer bewertet als vorher. Als Beleg dafür gilt vielen etwa die Feststellung: „Wird ein Sohn geboren, so freuen sich alle über ihn; wird ein Mädchen geboren, sind alle betrübt (bNid 31b). Dem entspricht das Morgengebet eines jüdischen Mannes, das in abgewandelter Form allerdings auch bei den Griechen verbreitet war: „Ich danke dir, daß ich als Mensch geboren wurde und nicht als Tier, als Mann und nicht als Frau (als Grieche und nicht als Barbar)." Solche Äußerungen erlauben es allerdings nicht, daraus auf eine allgemeine Abwertung der Frau im frühen Judentum zu schließen.

Jesus und die Frauen

1. Angesichts der in manchen Kreisen des frühen Judentums wie auch der heidnischen Umwelt üblichen Benachteiligung der Frauen kann es nicht verwundern, daß auch in den Evangelien verhältnismäßig wenig von Frauen die Rede ist. Was aber von ihnen gesagt wird, ist jedenfalls bedenkenswert. Das gilt schon für die wenigen Angaben über Maria, die Mutter Jesu. An den Stellen, wo sie erwähnt ist, wird sie auf der Linie alttestamentlicher Aussagen typologisch als Vorbild des begnadeten Israel bzw. Sions geschildert: Das gilt für ihre Begrüßung durch den Engel und durch Elisabeth, für ihr Singen des Magnificat und die ihr gegebene Verheißung durch den greisen Simeon, weiter für ihre Anwesenheit auf der Hochzeit zu Kana und unter dem Kreuz nach der Schilderung des vierten Evangelisten sowie für ihren Platz mitten unter den Jüngern nach der Himmelfahrt Jesu (Apg 1,13). Diese Angaben sind so stark typologisch (als Vorbild für alle Christen) gefärbt, daß sie kaum sichere Rückschlüsse auf die Historie zulassen. Sie bezeugen jedenfalls die Maria als Frau gezollte Hochschätzung. Dem widersprechen nicht grundsätzlich einzelne Angaben, die ein gewisses Unverständnis der Mutter Jesu für ihren Sohn belegen, etwa in der Szene vom 12jährigen im Tempel (Lk 2,41–52) oder in der Episode von den Verwandten, die Jesus für verrückt halten (Mk 3,20f.)

2. In seiner Tätigkeit hat sich Jesus, wie es für seine Zeit kaum anders zu erwarten war, vornehmlich an Männer gewandt. So ist es nicht verwunderlich, daß er nur Männer zu seinen engsten Begleitern auswählte, die durch ihre Lebensweise und ihre Predigt seine Verkündigung der Gottesherrschaft unterstützen wollten. Die Bestellung der „Zwölf", die erst nach seiner Auferstehung „Apostel" genannt wurden, sollte symbolhaft unterstreichen, daß Jesus sich zu allen zwölf Stämmen des Hauses Israel gesandt wußte. (Sie erfolgte nicht, wie dies später ausgelegt wurde, in Hinordnung auf die künftige Amtsstruktur der Kirche.) Daß er Frauen keineswegs ausschloß, belegt die Szene von Maria und Marta, wo Maria ganz gegen den damaligen Brauch als aufmerksame Hörerin gezeichnet wird (Lk 10,38–42). In dem sicher nachösterlich gestalteten Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen klingt durch, daß die Jünger Jesu dieses Gespräch als ungewöhnlich empfanden (Joh 4). Außergewöhnlich ist auch, daß Jesus im Haus des Pharisäers Simon Verständnis für eine eingedrungene Dirne aufweist, die er den Anwesenden sogar als Vorbild hinstellt (Lk 7,36–50). Bekannt ist auch Jesu Wort zu der beim Ehebruch ertappten Frau: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh hin und sündige von jetzt an nicht mehr" (Joh 7,53–8,11).

Keineswegs selbstverständlich war, daß Jesus den beiden Schwestern des Lazarus offensichtlich in freundschaftlicher Liebe zugetan war (Joh 11,1–5) und er sich vermutlich in Betanien von einer Frau salben ließ (Mk 14,3–9par). Nach einem Wort Jesu soll diese außergewöhnliche Handlung überall, wo das Evange-

lium verkündet wird, zu ihrem Gedächtnis weitergesagt werden. Wie ernst Jesus Frauen nahm, lehren die Erzählung von der Syro-Phönizierin (Lk 7,24–30) und sein Lob der armen Witwe am Opferkasten im Tempel (Mk 12,41–44). Wenn auch die Gleichnisse Jesu vornehmlich der Welt der Männer entnommen sind, so fehlen doch keineswegs einzelne Bezugnahmen auf das Leben der Frauen (z. B. in den Gleichnissen von der verlorenen Drachme Lk 15,8–10, vom Sauerteig Mt 13,33, von den Frauen an der Mühle Mt 24,41, von den Brautjungfern Mt 25,1 ff. sowie im Bildwort von der Angst der Frau vor der Geburt und ihrer späteren Freude Joh 16,21). In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen, daß Jesus durch seine Außerkraftsetzung der Praxis des Scheidebriefs zu erkennen gibt, daß die Ehefrau mehr ist als bloßer Besitz des Mannes und ein Ehebruch des Mannes sich auch gegen sie richtet (Mt 5,30–31par).

3. Als geradezu revolutionär mußte es empfunden werden, daß Jesus Frauen gestattete, ihm nachzufolgen, mag er sie auch nicht zu „Jüngerinnen" im strengen Sinn des Wortes berufen haben (vgl. Lk 8,2 f.; der Titel „Jüngerin" begegnet einzig in Apg 9,36). Ein sicherer Beleg dafür ist, daß mehrere Frauen Jesus von Galiläa nach Jerusalem folgten und – anders als die geflohenen Jünger – sogar aus der Nähe seinen Tod und sein Begräbnis beobachteten (Mk 15,40–41par). Ob sie beim Abschiedsmahl Jesu (1 Kor 11,23–25; Mk 14,12–25par) anwesend waren, kann aus den vorliegenden Texten nicht mit Sicherheit erschlossen werden. (War dieses, wie es später in den synoptischen Evangelien dargestellt wird, ein Paschamahl, so dürften sie kaum gefehlt haben.) Keineswegs unglaubwürdig sind die Nachrichten über ihren Besuch des Grabes nach dem Sabbat, an dem eine Totenklage verboten war, und ihre dort gemachte Erfahrung: Ihnen wurde von Gott, als dessen Repräsentant der Engel fungiert, die Botschaft zuteil, daß der Gekreuzigte lebt (Mk 16,1–8par). Zu Recht werden sie darum in der neueren Forschung als die ersten Verkündiger der Auferstehung gesehen, wie dies Joh 20 anschaulich schildert in der Begegnung des Auferstandenen mit Maria von Magdala, die den Auftrag erhält, (als „apostola apostolorum") den Jüngern die Osterbotschaft zu überbringen.

Maria von Magdala wird übrigens in allen Angaben über diese Frauen aus Galiläa an erster Stelle genannt, so wie Simon Petrus als erster unter den Jüngern. Sie hat in diesem Frauenkreis sicherlich eine führende Rolle eingenommen, was später in gnostischen Schriften weiter ausgemalt wurde. Die neuzeitlichen romanhaften Andeutungen oder Schilderungen eines erotischen Liebesverhältnisses zwischen Jesus und dieser Frau (etwa bei Luise Rinser, „Mirjam") gehören ins Reich der Phantasie, ebenso wie Jesu Wunschvorstellungen einer Ehe mit ihr im Roman „Die Letzte Versuchung" von Nikos Kazantzakis (vgl. den Film von Martin Scorsese) oder gar die Annahme einer späteren Ehe mit ihr nach Jesu Kreuzigung (und Scheintod) in Qumran sowie einer anschließenden Scheidung und neuen Heirat mit Lydia (Barbara Thiering, Jesus von Qumran). Wenn Frauen bei der

Aufzählung derer, denen der Auferstandene erschienen ist, nicht erwähnt werden (1 Kor 15,5–8), hängt dies damit zusammen, daß Frauen damals nicht als rechtskräftige Zeugen galten. Möglicherweise sind sie bei der Angabe „über 500 Brüdern auf einmal" mitgemeint; denn „Bruder" war damals nicht bloß auf männliche Geschwister oder Glaubensgefährten eingeengt, sondern umfaßte auch die „Schwestern" (vgl. Phil 4,1f.).

Urkirche

1. Wer Jesu einzigartige Wertschätzung der Frau bedenkt, den wundert es nicht, daß auch in der Urkirche, trotz ihrer wesentlichen Prägung durch Männer, Frauen verhältnismäßig einflußreiche Positionen ausübten. So sind etwa ein Viertel der von Paulus in den Grußlisten aufgezählten Mitarbeiter Frauen (insgesamt zehn Namen: Evodia, Julia, Junia, Maria, Persia, Phoebe, Priska, Syntyche, Tryphäna, Tryphosa). Ausdrücklich wird Phoebe (Röm 16,1) als „diakonos" bezeichnet; sie scheint in der Gemeinde von Kenchreä eine Art Vorsteheramt ausgeübt zu haben. Die mehrfach erwähnte Priska (Apg: Priscilla) hat offensichtlich zusammen mit ihrem Mann Aquila an verschiedenen Orten (Korinth, Ephesus, Rom) missionarisch gewirkt (vgl. Röm 16,3–5; 1 Kor 16,9; Apg 18,2.18.26). Zusammen mit Andronikus erwähnt Paulus Röm 16,7 eine Junia: „Grüßt Andronikus und Junia(s)... sie sind angesehene Apostel und haben sich schon vor mir zu Christus bekannt." (Der Frauenname „Junia" wird seit dem Mittelalter meist als Männername „Junias" wiedergegeben, weil man meinte, daß der Titel „Apostel" kaum auf eine Frau zutreffen könne.) Apg 16 wird die Purpurhändlerin Lydia genannt, die Paulus und seine Begleiter zu Philippi in ihr Haus aufnahm und sicher eine führende Stellung in der Gemeinde bekleidete. Nach Apg 21 waren in Cäsarea die vier Töchter des Diakons Philippus als Prophetinnen tätig.

2. Wie aber verhalten sich zu diesen Belegen die Aussagen des Apostels Paulus, die oft als frauenfeindlich bewertet werden? Um diese Texte richtig zu interpretieren, ist folgendes zu beachten: Paulus war wie Johannes der Täufer, Jesus und wohl auch andere Apostel unverheiratet, nicht aber aufgrund einer Geringschätzung der Ehe oder der Frauen, sondern weil er sich – wie schon im AT Jeremia – ganz in den Dienst einer besonderen Aufgabe gestellt wußte. Zweitens stehen seine Aussagen nicht in einer systematischen Abhandlung, sondern in Briefen, die auf konkrete Fragen und Mißstände Bezug nehmen. So steht hinter seiner Antwort auf Anfragen zum Thema Ehe in 1 Kor 7 das damalige Problem: Dürfen Christen angesichts der Ehelosigkeit Jesu, seiner radikalen Forderungen an die Jünger und der für die nächste Zeit erwarteten Wiederkunft Christi überhaupt noch eine Ehe eingehen oder eine bestehende weiterführen? Wer die Antworten des Apostels unter diesem Aspekt liest, erkennt leicht, daß sie bei aller Empfeh-

lung der Ehelosigkeit als eines besonderen Charismas die Ehe und das eheliche Leben keineswegs abwerten, sondern gerade die Gleichwertigkeit von Mann und Frau betonen (z.B. 1 Kor 7,1–7).

In der oft kritisierten Antwort auf eine Anfrage zur Verschleierung der Frau beim Beten und prophetischen Reden (1 Kor 11,2–16) verbietet Paulus keineswegs, daß Frauen im Gottesdienst öffentlich vorbeten und prophetisch reden, das heißt predigen. Er fordert lediglich, daß diese Frauen dabei nicht von der bestehenden Sitte, das Haupt zu verschleiern, abweichen. Als gebürtiger Jude bedient er sich dabei einer jüdischen Argumentation, die von einer Oberhoheit des Mannes über die Frau ausgeht, aber keineswegs eine dogmatische Festlegung darstellt. Man spürt bei der Beweisführung, wie sehr Paulus um Argumente ringt und im Eingeständnis von deren mangelnder Überzeugungskraft am Ende zu einer disziplinarischen Anordung greift: „Wenn aber einer meint, man müsse darüber streiten: Wir und auch die Gemeinden Gottes kennen einen solchen Brauch nicht." Vermutlich hatten in Korinth einige Frauen aus der von Paulus vertretenen „Magna Charta", daß es letztlich keinen Unterschied zwischen Mann und Frau gibt (Gal 3,28), die Folgerung gezogen, sie könnten sich in emanzipatorischer Weise gänzlich über die bestehende Sitte hinwegsetzen, was bei vielen Christen, besonders den aus dem Judentum stammenden, Ärgernis erregte.

Ähnliches gilt für den heute mit Recht als anstößig empfundenen Satz „Die Frau soll in der Kirche schweigen" (1 Kor 14,34). Viele Theologen wollen Paulus entschuldigen und vermuten hier eine spätere Eintragung. Wer aber den ganzen Kontext und die Diktion des kleinen Abschnitts beachtet, ist nicht zu einem solchen Ausweg gezwungen; er erkennt nämlich leicht: Paulus wendet sich hier im Rahmen von Anweisungen zum ordnungsgemäßen Ablauf der Gottesdienste (1 Kor 14,26–33) gegen Frauen, die durch ihr Dazwischenreden und -fragen die gottesdienstliche Versammlung (das ist hier mit „Kirche" gemeint) störten. Es handelt sich jedenfalls nicht um ein allgemeines Schweigegebot für Frauen, weder in der Kirche noch bei Gottesdiensten, wie auch die erwähnten Ausführungen zu 1 Kor 11,2–16 zeigen. Wer die grundsätzlich frauenfreundliche Einstellung des Apostels und die völlig andere Situation der Gemeinden unserer Tage berücksichtig, kann seine Weisung heute kaum anders wiedergeben als mit den Worten: „Die Frau darf in der Kirche nicht schweigen."

3. Verschieden davon sind die Angaben in den Pastoralbriefen (1–2 Tim, Tit), die in späterer Zeit (zwischen 80 und 100) die Aussagen des Apostels unter Berufung auf seine Autorität und im Blick auf die neue kirchliche Situation übersetzten. Dort wird den Frauen ausdrücklich verboten zu lehren und werden sie unter Hinweis auf den Vorrang Adams sowie das Versagen Evas angehalten, ihr Heil durch Kindergebären zu erlangen (1 Tim 2,11–15). Aus einem Vergleich mit anderen Schriften dieser Zeit geht hervor, daß der Verfasser sich hier (im Namen des Paulus) gegen Frauen wendet, die – verleitet durch gnostische Tendenzen

(u.a. Abwertung der Ehe und des Kindergebärens) – die Gemeinden in Verwirrung brachten. Um solche Einflüsse abzuwehren, wurde – ähnlich wie im frühen Judentum – die Stellung der Frauen öffentlich eingeschränkt. Dies gilt auch für die Aussagen über die Frauen in anderen späteren Briefen, etwa „wie aber sich die Kirche Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen" (Eph 5,24).

Diese in den späten Schriften des Neuen Testaments belegte Zurückdrängung der Frauen hat dann bekanntlich die Kirchengeschichte bis in die Gegenwart hinein bestimmt; manche Strömungen in der griechisch-römischen Umwelt (Manichäismus) verleiteten darüber hinaus einflußreiche Männer wie Augustinus und später noch Thomas von Aquin zu sehr abwertenden Urteilen über die Frau, die sich im kirchlichen Alltag leider fatal auswirkten. Nur einzelne Frauen, wie etwa Hildegard von Bingen oder Teresa von Avila, konnten in begrenztem Ausmaß eine größere Aktivität entfalten. Die moderne Tiefenpsychologie weist nicht ganz zu Unrecht darauf hin, daß solche Vorbehalte gegenüber Frauen oft auch einer unbewußten Angst vor ihnen entsprangen. Aus der Sicht der Bibelwissenschaft ist schließlich noch anzumerken: Das geschah bis in die Neuzeit hinein nicht zuletzt deshalb, weil man den Kontext und die Argumentationsrichtung der Aussagen in den Briefen des Paulus und seiner Schüler nicht beachtete, sie vielmehr als buchstäbliches Wort Gottes betrachtete und als auch für die Gegenwart geltende gesetzliche Weisungen erachtete.

Probleme der Gegenwart

Der große soziologische und kulturelle Umbruch seit der Aufklärung schärfte den Blick für die patriarchalische Sprache der Bibel und die geschichtlich bedingte Benachteiligung der Frauen in der Kirchengeschichte. Daher fühlen sich die meisten Frauen in unseren Ländern nicht mehr an einschränkende Aussagen über die Frau in der Bibel gebunden und geben sich auch nicht mehr mit der traditionellen Einengung ihrer Tätigkeit zufrieden. Eine beträchtliche Anzahl von Frauen setzt sich mit großem Engagement für die in der weiten Welt oft mißachteten Rechte der Frauen ein. Vieles hat sich während der letzten Jahrzehnte – oft auf Druck außerkirchlicher Kreise – selbst in der katholischen Kirche inzwischen geändert, zum Beispiel Zulassung von Frauen zum Studium und auch zu kirchlichen Berufen, selbst zu Professuren an kirchlichen Hochschulen und theologischen Fakultäten, aktives und passives Wahlrecht für Frauen in kirchlichen Gremien. In weiten Kreisen empfinden heute wie viele Frauen so auch nicht wenige Männer die androzentrische Sprache der Bibel, kirchlicher Gebete und Lieder als Erschwernis für die Glaubensvermittlung und die Liturgie (z.B. bei der Forderung nach einer „inclusive language"; vgl. die vor 100 Jahren in Amerika erschie-

nene Women's Bible)[4]. Mögen manche Methoden, Argumente und Folgerungen feministischer Exegese bei den Experten auch keine Zustimmung finden – etwa die Berufung auf die Femininform von „ruach" (Atem, Geist) als Begründung der Übersetzung „Heilige Geistin" –, so ist zumindest das Anliegen dieser Bemühungen sehr ernst zu nehmen, wie dies auch die schon erwähnte Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission anerkennt.

Augenblicklich konzentriert sich die Auseinandersetzung auf die Zulassung von Frauen zum Priester- und Bischofsamt. In manchen evangelischen Kirchen wurde nach jahrzehntelangen heftigen Widerständen den Frauen grundsätzlich der Zugang zu allen kirchlichen Ämtern ermöglicht. Daß dies nicht ohne Schwierigkeiten und Spannungen geht, zeigen die Vorgänge in der anglikanischen Kirche. In der römisch-katholischen Kirche wird vorerst von amtlicher Seite eine Priester- oder Bischofsweihe von Frauen abgelehnt, so im vergangenen Jahr durch das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" des Papstes an alle Bischöfe (22. 5. 1994): „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 (definitive) an diese Entscheidung zu halten haben." Hauptargument des Papstes ist die Berufung darauf, daß Jesus nur Männer in seine Nachfolge gerufen und diesen beim Letzten Abendmahl die Feier der Eucharistie anvertraut habe; außerdem wird als schwerwiegendes Argument die jahrhundertealte einhellige kirchliche Tradition angeführt. Aus denselben Gründen lehnen auch alle orthodoxen Kirchen eine Priester- oder Bischofsweihe von Frauen entschieden ab.

Nach Ansicht sehr vieler römisch-katholischer Theologen sind jedoch die angeführten Argumente nicht stichhaltig, da sie zu wenig das durch die damalige Situation bedingte Verhalten Jesu und die geschichtsbedingte Praxis der Kirchen in den vergangenen Jahrhunderten berücksichtigen. Deshalb wird zumindest die theologische Diskussion weitergehen, zumal das päpstliche „Schreiben" keine Definitio ex cathedra ist, mag die irreführende Ausdrucksweise (definitive) dies auch nahelegen und von theologisch nicht Gebildeten so verstanden werden. Ähnlich konnte die apodiktische Verurteilung mehrerer theologischer Lehren – etwa daß die Menschen nicht alle von Adam abstammen – durch Pius XII. in der Enzyklika „Humani generis" (1950) keineswegs die theologische Forschung aufhalten[5]. Allerdings stehen einer Priester- oder Bischofsweihe von Frauen in der römisch-katholischen Kirche zur Zeit noch gravierende pastorale Bedenken entgegen. Die sofortige Zulassung von Frauen zur Priester- und Bischofsweihe würde in der römisch-katholischen Kirche zu einer schwerwiegenden Spaltung des Kirchenvolks führen, mehr noch als dies jetzt in England der Fall ist. Auch würde dadurch eine Einigung mit den orthodoxen Kirchen noch schwieriger

werden. Deshalb bedarf es der Geduld und der Forschungsarbeit, „damit das Urteil der Kirche reift" (Vat. II).

Wichtig wäre aber, daß in dem Punkt, wo die meisten Katholiken heute schon aufgeschlossen sind, bald gehandelt wird, wie dies schon die Synode der deutschen Bistümer 1977 in Rom beantragt habt, ohne einer Antwort gewürdigt zu werden (warum?), und in letzter Zeit mehrfach erneut vorgeschlagen wurde: bei der Weihe von Frauen zu Diakonen. Durch deren amtliches Wirken – möglichst mit der Vollmacht zur Absolution und zur Spendung der Sterbesakramente – könnten die in weiten Kreisen bestehenden emotionellen Vorurteile überwunden und der Weg zu einer von allen Katholikinnen und Katholiken akzeptierten Lösung geebnet werden.

ANMERKUNGEN

[1] Nähere Erörterungen u. Hinweise auf d. kaum übersehbare Lit. bieten die neueren Lexikaart: K. Thraede: RAC VIII (1972) 197–269; J. Ebach, F. Dexinger, H. Ringeling: TRE XI (1983) 422-436; U. Bechmann, H. Giesen: NBL I (1991) 693–699; E. Schüssler Fiorenza: AncB Dict. II (1992) 783–791; P. A. Bird, B. Witherington, ebd. VI (1992) 951-961; S. Heine: BThW (1994) 175–179.

[2] Vgl. dazu die Ausführungen d. Verf. in dieser Zs. 210 (1992) 75–90; 211 (1993) 75–94; 212 (1994) 151–166.

[3] G. Braulik, Haben Frauen in Israel auch geopfert?, in: Zur Aktualität d. AT (FS G. Sauer, Frankfurt 1991) 19–28.

[4] Vgl. dazu neuestens: T. Berger, Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz. Oder: Die Historizität des Heilsgeschehens und die Inkulturation des Evangeliums, in dieser Zs. 213 (1995) 251–260.

[5] P. Hünermann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse d. Ap. Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis", in: HerKorr 48 (1994) 406–410; W. Beinert, Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?, in dieser Zs. 212 (1994) 723–738. Wie wenig solche apodiktisch klingende Erklärungen eines Papstes eine für immer geltende bindende Kraft besitzen, lehren viele ähnlich klingende Äußerungen in der Papstgeschichte, z. B. die Vorrede in der Ausg. des MRom, in der Papst Pius V. (1573) (in posterum perpetuis futuris temporibus) jede Abweichung von diesem Meßbuch unter Androhung göttlicher Strafe verbietet, oder die für immer (semper, perpetuoque) gelten sollende Aufhebung des Jesuitenordens in dem Breve Papst Klemens' XIV. (21. 7. 1773), die schon 41 Jahre später durch ein Breve Papst Pius' VII. (7. 8. 1814) wieder rückgängig gemacht wurde.

André Habisch

Konkurrenz und Kirche?

Zur Bestimmung eines schwierigen Verhältnisses

Zur Zeit werden wir eher nebenbei Zeugen politisch-ökonomischer Wandlungen, die unseren alltäglichen Lebensraum stark verändern werden und die noch vor wenigen Jahren undenkbar gewesen wären. Gemeint ist die Privatisierungswelle, die nicht nur viele staatliche Beteiligungen an Unternehmen, sondern auch jahrzehntelang „heilige Kühe" wie Bundesbahn und Bundespost erfaßt. Auch über die Privatisierung kommunaler Versorgungsbetriebe wird immer lauter nachgedacht. Viele Stadtverwaltungen arbeiten längst an innovativen Konzepten. Schließlich hat die ÖTV (!) jüngst Pläne zu einer leistungsbezogenen Neuordnung des Tarifsystems im öffentlichen Dienst vorgelegt und schlägt damit vor, auch hier Konkurrenzverhältnisse zu verstärken. Ähnliche Überlegungen existieren auch für die Universitäten.

Vor zwei Jahrzehnten wären solche Entwicklungen noch undenkbar gewesen: Die geballte Macht von Gewerkschaften, Beamtenbund und administrativen Entscheidungsträgern in den Behörden erstickte jede Bewegung in die heute eingeschlagene Richtung schon im Keim. Wo liegen die Gründe für den plötzlichen Wandel der Verhältnisse, die nun sogar die Zustimmung der Interessenvertreter der Arbeitnehmer finden? Natürlich spielt dabei immer eine ganze Reihe von Faktoren eine Rolle. Von zentraler Bedeutung ist sicher die wachsende Verschuldung von Bund, Ländern und Gemeinden, die die politisch Verantwortlichen zwingt, sich von manchem notorischen Schuldenbringer zu verabschieden. Ein wichtiger Grund ist zweifellos die europäische Einigung, die – wie jede spürbare Vergrößerung von Märkten in der Geschichte[1] – zum Aufbrechen von Kartellen aller Art geführt hat.

Doch diese Veränderungen würden auf sehr viel mehr ideologischen Widerstand treffen, wenn sie nicht auch mit Veränderungen im Wertesystem der Öffentlichkeit einhergehen würden. Stichwortartig wird man hier sagen können, daß das Verständnis für die gerade auch moralische Funktion von Konkurrenz- und Marktarrangements in den letzten Dekaden gewachsen ist. Unzählige Einzelerfahrungen und Vergleiche von Dienstleistungen, die marktförmig organisiert sind, mit solchen, die durch zentralverwaltete Bürokratien zur Verfügung gestellt werden, haben hier breite Bevölkerungsschichten sensibilisiert. Das betrifft nicht nur die Qualität der „Produkte", sondern vielfach auch die (langfristige!) Arbeits-

zufriedenheit in beiden Sektoren. Denn diese ist nicht nur ein Produkt der Lohnhöhe, sondern insbesondere der Qualität der Regeln, unter denen die Arbeit jeweils organisiert ist.

Die beschriebene „Entdeckung" der gerade auch sozialen Funktion von Konkurrenz kann keinen Anspruch auf Originalität erheben. Sie ist bestenfalls eine Wiederentdeckung der Stichhaltigkeit von Argumenten, die von ökonomischen und politischen Theoretikern liberaler Provenienz (W. Eucken, F. A. von Hayek u. a.) herausgearbeitet wurden. Einige Stichworte seien hier kurz genannt:

1. Das *Wissensargument.* Wettbewerbsmärkte funktionieren auch dann, wenn die einzelnen Akteure nur über wenig Informationen verfügen. In der Planwirtschaft hätte die zentrale Behörde über sämtliche Informationen verfügen müssen (wer wo was produziert, wieviel wo wer was für ein Gut nachfragt und dafür was zu zahlen bereit ist etc.) – was nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch unmöglich war. Arbeitsteilige Gesellschaften zeichnen sich aber dadurch aus, daß vor Ort viele Informationen vorliegen, über die man nur „on the job" verfügt und die mithin am besten subsidiär koordiniert werden. Konkurrenzmärkte „schaffen" damit neue Informationen und ordnen sie zielgerichtet den potentiellen Nutznießern zu.

2. Das *Anreizargument.* Konkurrenzmärkte verhelfen einer Gesellschaft als Volkswirtschaft dazu, die ihr innewohnenden Produktivkräfte zu entwickeln, bieten mithin im eigentlichen Sinne Hilfe zur Selbsthilfe. Das gilt nicht nur für Fleiß und Leistungsfähigkeit im Rahmen vorgegebener Arbeitsbedingungen, sondern insbesondere auch für jene wichtige Ressource, die in keiner Bilanz je auftaucht: die Innovationsfähigkeit, den Ideenreichtum und die Kreativität der Bürger. Ein anderer Aspekt dieser wichtigen Funktion ist die Umlenkung vorfindlicher Antriebskräfte und Aggressionen im weitesten Sinn auf eine produktive Verwendung. Wo sich Individuen und Gruppen jahrhundertelang befehdeten, da konkurrieren sie heute um Entfaltungschancen und stellen durch ihren Erfolg wieder anderen neue Möglichkeiten zur Verfügung: Aus dem Negativsummenspiel kriegerischer Selbstzerfleischung wird ein Positivsummenspiel.

3. Das *Machtargument.* Wo Machthaber durch Einzelpersonen kontrolliert werden sollen, da stellt sich (wie jüngst wieder in der Diskussion um die Leistungsfähigkeit des deutschen Aufsichtsratssystems) das Problem, das bereits Hobbes in die klassische Formulierung gebracht hat: „Quis custodiet custodes ipsos – Wer aber kontrolliert die Kontrolleure?" Anonyme Marktbeziehungen dagegen haben sich in der historischen Erfahrung als „genialstes Entmachtungsinstrument der Geschichte" (Röpke) erwiesen. Trotz aller gegenläufigen Entwicklungen der jüngsten Jahre ist etwa im großen und ganzen gesehen die Einkommensverteilung in unseren westlichen Gesellschaften wesentlich flacher als dort, wo Märkte nicht oder nur schlecht funktionieren, wie etwa in den meisten Ländern Lateinamerikas. In funktionierenden Konkurrenzbeziehungen werden

Bestandsgrößen immer wieder neu zur Disposition gestellt, müssen errungene Positionen durch bessere Leistung immer wieder verteidigt werden. Überkommene Hierarchien sind gefährdet in einer Umwelt, die einer ständigen Innovationsdynamik ausgesetzt ist.

Die Funktion von Konkurrenzmechanismen als sozialer Institution ist also theoretisch wie lebensweltlich gut belegt. Damit ist nun nicht gesagt, daß die genannten Vorteile in einer Marktgesellschaft westlichen Typs immer schon so realisiert seien. Die Erfahrungen mit der liberalen Transformation westlicher Gesellschaften in den 80er Jahren haben vielmehr gezeigt, daß „naiver" Glaube an Selbstheilungskräfte von Märkten etc. an den Realitäten vorbeigeht. Konkurrenz ist kein Selbstläufer: Sie bedarf als sozialer Mechanismus gezielter und durchdachter Anwendung. Dabei müssen auch die sozialen „Kosten" von Wettbewerbsbeziehungen berücksichtigt werden, die als ständig steigender Anpassungs- und Qualifizierungsdruck zu Buch schlagen. Eine unkontrollierte Erhöhung des Drucks kann ein System zum Explodieren bringen, wenn es nicht über geeignete Verarbeitungs- und Kompensationsmechanismen verfügt. Konkurrenz bedarf daher der flankierenden Kooperation, wenn sie gesellschaftspolitisch fruchtbar werden soll. Hier ist wiederum ein gesellschaftlicher Ort der Kirche.

Die Kirche als konkurrenzfreier Raum

Niemand Geringerer als der theoretische Kopf der ordoliberalen Schule in Deutschland und Doktorvater des späteren Kardinals Josef Höffner, der Freiburger Ökonom Walter Eucken, hat sich in seinem Hauptwerk „Grundlagen der Wirtschaftspolitik" zur Rolle der Kirchen in der Wettbewerbsordnung geäußert[2]: eine Sichtweise, die nach über 40 Jahren heute ebenso aktuell wie vergessen ist. Eucken hatte die theoretischen Kenntnisse über die Leistungsfähigkeit von Konkurrenzmechanismen eingepaßt in eine übergreifende sozialphilosophische und gesellschaftstheoretische Konzeption: die Idee der „Wettbewerbsordnung". Konkurrenz ist für die auf Eucken fußende Schule des Ordo-Liberalismus kein Eigenwert, kein normativ ausgezeichnetes Letztprinzip, sondern ein Instrument, um bestimmte gesellschaftlich definierte Ziele zu erreichen.

Eucken wollte dem christlich-abendländischen Solidaritätsethos keine „neue Moral" freier Märkte entgegensetzen, etwa im Sinn eines evolutiven Kampfes um das Überleben des Leistungsfähigsten. Er hielt vielmehr am Solidaritätsmotiv der ethischen Tradition fest – was seine Ideen denn auch für Kirchenmänner wie Höffner interessant machte –, verwies aber zugleich auf die radikal veränderten Bedingungen, unter denen es diese Zielvorstellungen zu verwirklichen gelte: Das moderne Wirtschaftsleben lenke die Aufmerksamkeiten des Ethikers von den einzelnen wirtschaftlichen Entscheidungen weg auf die Gestaltung der Ordnungen.

„Die Lösung der Ordnungsfrage ist aber heute nicht mehr in unmittelbarer Erfahrung möglich. Und ebensowenig in unmittelbaren naturrechtlichen Ableitungen." Von hierher kam Eucken zur Forderung nach einer völlig neuen Kooperation von Wissenschaft und Kirche: „Eine wissenschaftliche Analyse der Probleme ist erforderlich. In der Wirklichkeit muß die Sachgesetzlichkeit entdeckt werden, deren Kenntnis die Gestaltung der Ordnungen auch in dem von den Kirchen erstrebten Sinne erst ermöglicht. Der Aufbau einer freien und gerechten Gesellschaft in einer völlig veränderten Welt – im Suchen nach einer Ordnung, die das ermöglicht, begegnen sich die Kirchen mit der Wissenschaft."[3]

Die Kirche also – in engem Dialog mit der Wissenschaft – als Forum für die Diskussion um eine ständige ordnungspolitische Anpassung an alte und neue Problemlagen; die Kirche als jene Institution, in der es ein breites Reservoir von zukunftsfähigen Modellen gibt, und zwar auf lebensweltlicher wie auf theoretischer Ebene. Die Kirche auch als jene Organisation, die im guten Sinn des Wortes „Aufklärung" betreibt und durch ihre pastoralen ebenso wie durch ihre wissenschaftlichen Beiträge daran arbeitet, vorfindliche gesellschaftliche Wertvorstellungen einerseits und funktionale Sachgesetzlichkeiten andererseits miteinander zu vermitteln und so die Entwicklungsfähigkeit marktwirtschaftlicher Ordnung sicherzustellen. Auch Eucken wußte aber, daß – kontrafaktisch zu seiner Vision – die Kirchen dem Vordringen von Konkurrenzprozessen und der marktwirtschaftlichen Ordnung überwiegend ablehnend gegenübergestanden haben. Ihnen erschien die Ablösung traditioneller Bindungen und der Verlust der darin enthaltenen lebensweltlichen Solidaritätspotentiale durch den Zugewinn an individueller Aktionsfreiheit noch keineswegs aufgewogen.

Doch die Gründe für die Ablehnung der Marktkonkurrenz hängen auch mit der Aufgabe der Kirchen selbst zusammen: Sie waren und sind vor allem darauf eingestellt, ihre ethische Orientierungsfunktion primär in bezug auf den einzelnen, also individualmoralisch, wahrzunehmen; gerade in dieser Perspektive aber zeigen sich schnell die Kosten der Konkurrenz: In einer Wettbewerbsgesellschaft, in der immer mehr Lebensbereiche durch eine anonyme Systemrationalität und ihre wachsenden Leistungsanforderungen besetzt sind, droht die traditionelle ethische Funktion der Kirchen zunehmend überflüssig zu werden. Schon Max Weber hat in diesem Punkt den zentralen Grund für die Feindschaft von Kirche und gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen gesehen[4]. Daß diese Defensivhaltung keineswegs folgerichtig, ja nicht einmal förderlich für die Sache der Kirche ist, ist in letzter Zeit wiederholt aufgewiesen worden (vgl. dazu insbesondere die Arbeiten von Karl Homann). Welcher positive Zugang legt sich statt dessen hier nahe?

Das Vordringen von Konkurrenzbeziehungen und die mit ihnen verbundenen Vorteile, die ja letztlich zu den entsprechenden politischen Weichenstellungen führen, bringen zugleich große Belastungen für die beteiligten Individuen. Wenn

diese nicht in gravierende individuelle und kollektive Probleme führen sollen, dann muß es zugleich kompensatorische Institutionen und „Orte" geben, konkurrenzfreie Räume, in denen jenseits der erlernten Rollen und systembestimmten Verhaltensweisen (Stichwort: Ellenbogengesellschaft) Begegnungen möglich sind.

Die Kirchen sind sicher traditionell einer der prominenten „konkurrenzfreien" Räume im abendländischen Gesellschaftsmodell. Insbesondere die Trennung von „Amt" und „Gemeinde" dürfte eine große Rolle dabei spielen, daß gewohnte Konkurrenzmechanismen im kirchlichen Raum nicht greifen können[5]. Angesichts einer zunehmend segmentierten Gesellschaft, in der es immer weniger schichtenübergreifende Kontakte gibt, ist Kirche zudem einer der ganz wenigen Orte, an dem Menschen unabhängig von ihrem beruflichen Erfolg und ihrer gesellschaftlichen Stellung versammelt sind und sich in gleicher Weise die gnadenhafte Vergebung Gottes zusprechen lassen, in gleicher Weise an der Communio der gottesdienstlichen Gemeinde Anteil haben.

Gerade hier, im zentralen Glaubensgeheimnis selbst, ist also das Wesen der Kirche als konkurrenzfreier Raum verankert. Gerade weil die göttliche Zuwendung ihr Maß nicht in der Leistung und Leistungsbereitschaft der Menschen findet, weil Gott uns in Jesus Christus zuerst geliebt hat (Röm 3, 27; 2 Tim 1, 9), ist im Raum der Kirche ein verändertes Miteinander, ist etwa – auch unter „Konkurrenten" – die Verständigung über ein notwendiges gemeinsames Engagement möglich. Gerade hierin liegt auch die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen als konkurrenzfreier Raum in der Konkurrenzgesellschaft: Sie ist eine identitätsstiftende Kraft und ermöglicht es so dem einzelnen, den vielfältigen gleichzeitigen Rollenanforderungen in der Moderne zu entsprechen, ohne sich dabei selbst an eine Rolle zu verlieren[6].

Eine weitere Funktion kommt hinzu. Die Vielfalt zum Teil miteinander inkompatibler Angebote und Optionen in der Konkurrenzgesellschaft hat ja den Aufbau einer eigenen Identität als lebensphasenübergreifender Selbstbindung des einzelnen an bestimmte Grundüberzeugungen nicht einfacher gemacht. Zu spüren, was diesen Überzeugungen entspricht, setzt ein tieferes Gespür voraus, das nur im Kontext einer Konsensgemeinschaft immer wieder eingeübt, verstärkt und neu ausgerichtet werden kann. Die Gemeinschaft der Kirche ist für den Christen die erste, die wichtigste Konsensgemeinschaft dieser Art. In ihr kann der Umgang mit der Vielfalt der Möglichkeiten in der Konkurrenzgesellschaft auf die eigene christliche Identität zurückgekoppelt werden – wobei freilich kirchlicherseits nicht nur der oft betonte „Verzicht", sondern auch die Ermutigung zum Ausprobieren und zur entschlossenen Nutzung neuer Möglichkeiten an die Hand gegeben werden sollte.

Angesichts der eingangs skizzierten Erweiterung der Konkurrenzgesellschaft auf immer neue Lebensbereiche ist es von zentraler Bedeutung, daß auch die Lei-

stungsfähigkeit flankierender konkurrenzfreier Räume wächst, wenn nicht die gesellschaftliche Stabilität gefährdet werden soll. Hier wird man den berechtigten Kern um die Diskussion des Kommunitarismus ausmachen können, der freilich bei den meisten Vertretern eine allzu einseitige und sozialromantische Prägung trägt.

Konkurrenz der konkurrenzfreien Räume

Damit ist freilich die Leitfrage noch nicht beantwortet. Zwar suchen die einzelnen Menschen in der Kirche zuerst einen konkurrenzfreien Raum der Begegnung und Selbstfindung. Damit sind aber die offensichtlichen Probleme zwischen beiden noch nicht ausgemacht. Diese liegen vielmehr darin, daß es in der Moderne auch eine an Schärfe zunehmende Konkurrenz der konkurrenzfreien Räume gibt. Beide Ebenen sind hier auseinanderzuhalten, um die eigene Situation in der Moderne besser zu verstehen: Die Kirche konkurriert mit anderen konkurrenzfreien Räumen wie Vereinen, privaten Freundeskreisen, Sekten, ideologischen Zirkeln aller Art und Ausrichtung, Initiativ- und Aktionsgruppen, Nachbarschaftskreisen etc. Die Pluralisierung im Bereich der „konkurrenzfreien Räume" entspricht der Pluralisierung, die alle Lebensbereiche einer hochspezialisierten Gesellschaft erfaßt hat und die damit die höchst unterschiedlichen Bedürfnislagen der in ihr lebenden Menschen widerspiegelt[7]. Bei den Überlegungen zur Entmachtungsfunktion des Konkurrenzmechanismus zeigte sich, daß in diesem prinzipiell durchaus ein moralisch zu begrüßendes Potential liegt. Wenn sich dann aber die Konkurrenz der konkurrenzfreien Räume heute mancherorts als bedrohlich für Stellung und gesellschaftlichen Einfluß der Kirche erweist, dann sind diese Überlegungen dadurch nicht entwertet, sondern formulieren die entscheidende Herausforderung an das authentische Glaubenszeugnis der Kirche in unserer Zeit.

Eine solche Außenperspektive mag dem theologischen Leser ungewohnt erscheinen oder ihn sogar zum Widerspruch reizen: Die Kirche versteht sich von ihrer Glaubenstradition nicht als Dienstleistungsunternehmen, das im modernen Sinne um „Kunden" konkurriert. Ihre Innenperspektive ist geprägt vom universellen Wahrheitsanspruch ihrer Verkündigung, die ihr Maß nicht in Mitgliedszahlen oder Kirchensteueraufkommen findet. Biblische Worte wie das vom „breiten Weg ins Verderben" und dem „engen Tor zum Leben" (Mt 7, 13) oder von der „kleinen Herde" (Lk 12, 32) spiegeln das urchristliche Wissen darum wider, daß es mit der Breitenwirksamkeit des christlichen „Angebots" wohl von jeher nicht zum besten gestanden hat. Insofern handelt es sich bei dem Bild von der Kirche als Konkurrent am Markt für konkurrenzfreie Räume um eine Außenbeschreibung, deren Übersetzung in das theologische Selbstverständnis mit Schwierigkeiten verbunden ist. Fraglich ist aber, ob eine solche externe Perspektive nur ent-

fremdendes Licht auf die Kirche wirft oder ob sie nicht auch einige neue Aspekte zu Tage fördert, die sehr wohl anschlußfähig an kirchliches Selbstverständnis sind und so für ihren Selbstvollzug fruchtbar sein können.

Konkret gefragt: Kann man in den Bildern von Konkurrenzdruck und Kundenorientierung nicht auch den Zwang zu Authentizität und zur Ernsthaftigkeit christlichen Lebenszeugnisses auf allen Ebenen kirchlichen Miteinanders entdekken? Laden sie nicht dazu ein, den (externen) Hörer nicht als durch sein Anderssein disqualifiziert, sondern in seiner Würde und Entscheidungsfreiheit als Referenzpunkt kirchlicher Botschaft ernst zu nehmen? Bringen sie nicht neu ins Bewußtsein, daß auch innerkirchlich der Glaube der Christen nicht nur zu verwalten, sondern immer wieder neu zu erringen ist? Auch innerkirchlich finden sich ja auf allen Ebenen jene Probleme, die im Bereich des öffentlichen Dienstes zur eingangs beschriebenen Privatisierungswelle geführt haben. Hier wäre ein Hauch jener „kompromißlosen Kundenorientierung" eine heilsame Erweiterung, wie sie im Dienstleistungssektor nicht erst seit „total quality management" und „lean marketing" die Unternehmenskultur prägen[8]. Die Kirchen und kirchennahen Wohlfahrtsverbände wären dabei überhaupt nicht auf die genannten, dem europäischen Kulturraum zum Teil fremden und in vielen Unternehmen doch mit viel Mühe künstlich eingeführten Konzepte angewiesen: Lassen sich doch aus gläubiger Sicht solche Modeströmungen als Abschattungen des christlichen Ethos unter den Bedingungen moderner Kultur deuten, deren letztlich moralischer Charakter etwa im Vergleich zu Kundenbeziehungen in Zentralverwaltungswirtschaften deutlich werden dürfte.

Eine „Übersetzung" in vertraute christliche Sprache und Bildwelt sollte daher bei intensiver Auseinandersetzung mit solchen Formen nicht zu schwer fallen. Kirchlich weitverbreitete Kritik an Konsumismus, Werbung und ihrer Oberflächlichkeit müßte hier nicht einfach in undifferenzierte Zustimmung umschlagen. Entwicklungen, die häufig mit Schlagworten wie „Konsumismus", „Ellenbogenmentalität" und „Entsolidarisierung" gekennzeichnet werden, lassen sich im Kontext von Konkurrenzgesellschaften nicht verleugnen. Aber sie bezeichnen gerade die entscheidende Herausforderung an die Kirche als gesellschaftlicher konkurrenzfreier Raum. Ihrer kann sie sich nicht einfach dadurch entledigen, daß sie neu entstehende Kommunikations- und Ethosformen pauschal ablehnt und als oberflächlich diskreditiert.

Herausforderungen durch die Konkurrenzgesellschaft werden in verstärktem Maß auch für die *kirchliche Wohlfahrtsarbeit* spürbar werden. Ihr war aufgrund der starken Stellung der Kirchen im deutschen Institutionensystem und bestimmten Besonderheiten im Bereich der Sozialfürsorge bisher eine nahezu monopolistische Stellung beschieden. Der anhaltende Boom in diesem Bereich, der nicht zuletzt dafür verantwortlich ist, daß die Kirchen heute hinter dem Staat der größte Arbeitgeber in der Bundesrepublik sind, hat auch den Wohlfahrtsverbän-

den eine entsprechende Vergrößerung ihrer Arbeits- und Einflußbereiche gebracht. Zum Teil sind aber durch die Ungleichzeitigkeit traditioneller Strukturen und neuer Aufgaben gerade hier institutionelle Probleme entstanden, deren Bewältigung erst in den letzten Jahren langsam angegangen wird. Gesetzliche Veränderungen wie die Einführung der Pflegeversicherung, aber auch die Veralterung der Wohnbevölkerung wird durch den Auftritt neuer Anbieter in den nächsten Jahren zu einer völlig neuen Situation auch bei den Wohlfahrtsverbänden führen. Private Konkurrenz dürfte ihnen in bisher ungekanntem Ausmaß ihr Terrain streitig machen. Mit dem Hinweis auf die Gemeinnützigkeit des eigenen Tuns sind zahlreiche Organisationsprobleme noch nicht gelöst. Dem aus dem veränderten Umfeld resultierenden Zwang zur Umstellung auf moderne Methoden der Mitarbeiterführung, des Marketing, der Arbeitsorganisation (inklusive einer modernen und doch christlichen „Unternehmenskultur") und neuer Dienstleistungsangebote sollten die Verbände schon heute zuvorkommen.

Herausforderungen durch die Konkurrenzgesellschaft treffen die Kirchen schließlich auch überall dort, wo sie auf Arbeitsmärkten als Anbieter auftreten. Wie viele Unternehmen, so ist der kirchliche Dienst heute meist noch gewohnt, von einem „Angebotsüberschuß" auf dem Arbeitsmarkt zu profitieren. Vom vielbeachteten Priesternachwuchs einmal abgesehen, finden sich doch für jede Tätigkeit im Bereich des kirchlichen Dienstes in der Regel noch mehrere Interessenten. Anpassungszwänge aus Mangel an qualifizierten Nachwuchskräften halten sich dagegen in Grenzen. Angesichts des Geburtenrückgangs und attraktiver Beschäftigungsmöglichkeiten im Bereich der privaten Wirtschaft dürfte sich aber auch diese Situation bald ins Gegenteil verkehren. Stark sinkende Erstsemestlerzahlen an den theologischen Fakultäten etwa deuten darauf hin, daß die Kirchen schon bald Nachwuchssorgen nicht nur bei Weihekandidaten, sondern auch bei qualifizierten Laienmitarbeitern haben werden. Ähnliches wird auch in noch stärkerem Maß für einfaches Pflegepersonal oder Gemeindereferenten gelten, wo bei wenig attraktiven Dienstzeiten und Arbeitsbedingungen die Löhne schon jetzt sehr niedrig sind und entsprechende Fluktuation insbesondere bei jungen Müttern zu beobachten ist. Das Werben des kirchlichen Dienstes um qualifizierte Mitarbeiter wird sicher ein großes Problem der nächsten Jahrzehnte werden. Auch hier stellt sich dann wieder die Frage, ob und wie gezielt und theologisch reflektiert Rückgriff auf Erfahrungen aus der Privatwirtschaft genommen werden soll, um die Arbeitsbedingungen potentieller Mitarbeiter attraktiver zu gestalten.

Konkurrenzfähigkeit durch interne Konkurrenz

Lange Zeit wurde auch in der ökonomischen Theorie vermutet, die Marktwirtschaft hebe sich auch als Wirtschaftssystem langfristig selber auf, da es durch un-

gezügelte Firmenübernahmen irgendwann zur (Selbst-)Zerstörung des Konkurrenzsystems kommen werde. Insbesondere der Ökonom Josef Schumpeter steht für diese pessimistische Sicht, die den Weg in eine sozialistische Zentralverwaltungswirtschaft als unabwendbares Schicksal der marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaft ansah. Die reale Entwicklung noch der letzten Dekaden (Stichwort: „Elefantenhochzeiten") schien diese theoretisch begründete Vermutung tendenziell zu bestätigen. Der neueste Trend geht jedoch in eine andere Richtung, auch wenn er noch nicht unbedingt mit der Zerschlagung von Firmenkonglomeraten verbunden ist. Es setzt sich mehr und mehr die Erkenntnis durch, daß eventuellen Größenvorteilen in der Produktion mitunter sehr viel höhere Transaktionskosten gegenüberstehen: Die Abstimmungsprozesse werden in unübersichtlichen Großbetrieben immer schwieriger; Informationen, die vor Ort vorhanden sind, gehen auf dem Weg nach oben verloren; und vor allem: Durch die Marktferne vieler Abteilungen entstehen hausinterne Anreizeffekte, die Firmeninteresse und Interesse der Mitarbeiter immer weiter auseinanderklaffen lassen. Insbesondere werden Mitarbeiter, die nur zwei oder drei Jahre auf einer Stelle sitzen, die langfristigen Folgen bestimmter Aktionen für das Unternehmen normalerweise zu gering bewerten.

Es sind solche Erfahrungen, die dazu führen, daß immer mehr Unternehmen auch ihre internen Beziehungen marktförmig organisieren. Firmenteile wie Serviceabteilungen, deren Kosten bislang als Gemeinkostenanteile einfach den Endprodukten zugeschlagen wurden, werden nun selbständig organisiert und müssen auch für die konzerninterne Belieferung anderer Abteilungen mit unternehmensexternen Anbietern konkurrieren. Umgekehrt können sie ihre Serviceleistungen auch außerhalb ihres Unternehmens direkt am Markt anbieten. Das gilt insbesondere für klassische Dienstleister wie die Datenverarbeitung, die zum Beispiel im Daimler-Konzern als eigenes Unternehmen organisiert ist. Natürlich gehört es zu einer solchen Dezentralisierung von Verantwortung, daß auch Entscheidungskompetenzen über Investitionen etc. vor Ort getroffen werden dürfen. Andere Zuarbeiten wie etwa Raumpflege und Kantinendienste, die in den 70er Jahren in die Unternehmen integriert worden sind, werden heute wieder ausgelagert, weil es langfristig kostengünstiger ist, solche Leistungen über Konkurrenzmärkte zu beziehen. Die Entscheidungen über den konkreten Mitteleinsatz und die notwendigen Investitionen werden von den selbständigen Zulieferbetrieben selbst getroffen. Schließlich gehört die jüngste Welle der Einrichtung teilautonomer Arbeitsgruppen in den Unternehmen in diese Perspektive. Auch hier wird leistungsgerechter entlohnt, aber auch Entscheidungskompetenz delegiert.

Es ist nicht schwer, solche Neuorientierungen im Bereich der privaten Wirtschaft im Horizont des Subsidiaritätsprinzips der katholischen Soziallehre zu deuten. Die Unternehmen machen sich den Konkurrenzmechanismus zunutze, um ihre Produktivität zu steigern und Personalkosten zu senken, aber auch Ar-

beitszufriedenheit, Selbstbestätigung und Verantwortungsbewußtsein zu stärken. Beide Effekte lassen sich nicht gegeneinander ausspielen: Die Kooperation im Kontext subsidiärer Strukturen stellt ein „Positivsummenspiel" für beide Tarifpartner dar.

Es wirkt hier fast wie eine Ironie, daß gerade die Kirche, die durch die Dekaden des technokratischen Planungszentralismus in Wirtschaft und Gesellschaft hindurch am Subsidiaritätsprinzip festgehalten hat, heute des Nachhilfeunterrichts in Sachen dezentraler Arbeitsorganisation und Delegation von Entscheidungskompetenzen bedarf. Damit ist hier nicht einmal der von Theologen gern kritisierte römische Zentralismus gemeint. Vielmehr hat der warme Regen der Kirchensteuereinnahmen gerade den Generalvikariaten und kirchlichen Verwaltungseinrichtungen auf Diözesanebene oft ein üppiges Wachstum beschert, das weder der Gemeindeorientierung noch dem „Betriebsklima" innerhalb dieser kirchlichen Dienstleistungszentren immer förderlich ist. Hier soll nicht etwa das Charisma gegen die Notwendigkeit von innerkirchlichen Institutionen in Stellung gebracht werden. Aber es muß doch die Frage erlaubt sein, warum sich in der Kirche mitten in der um sich greifenden Revolution in der Arbeitsorganisation mancherorts bürokratische Strukturen konservieren, die an die Organisationsstrukturen der 50er Jahre erinnern. Ohne eigentlich an starre Beamtenregelungen gebunden zu sein, leistet sich die Kirche alle damit verbundenen, längst bekannten Ineffizienzen: Leistungs- und Innovationsfeindlichkeit („das haben wir schon immer so gemacht"), starke Hierarchiebeziehungen statt Teamwork und Projektarbeit, Intransparenz der Entscheidungen, zentralistische Gängelung und Demotivation von Gemeinden und Mitarbeitern vor Ort.

Zentralistische Initiativen und Entscheidungen gehen aber oft an der kirchlichen Basis vorbei: Klagen über mangelnde Kooperationsbereitschaft der pastoralen Mitarbeiter einerseits und spiegelbildlich über wachsende Papierflut aus den Generalvikariaten andererseits sind die Folge solcher Strukturprobleme. Natürlich gilt das nicht überall so, und viele Mitarbeiter im kirchlichen Dienst leisten gegen alle institutionellen Defizite Hervorragendes. Dem täglichen Miteinanderleben und -arbeiten der Menschen in der Kirche aber schaden diese strukturellen Fehlsteuerungen mehr als viele der in den Medien hochgespielten Reizthemen.

Das betrifft auch die Bereitschaft zur ehrenamtlichen Mitarbeit von Laienmitarbeitern in der Kirche. Die gesellschaftliche Entwicklung hat dazu geführt, daß auch Ungelernte heute wesentlich größere Möglichkeiten haben, sich fortzubilden oder beruflich zu engagieren, als noch vor 20 oder 30 Jahren. Die „Opportunitätskosten", also die Kosten, die durch das Auslassen der nächstbesten Möglichkeit entstehen, sind dadurch für ehrenamtliches Engagement immer größer geworden. Wenn sich Menschen heute unentgeltlich und aus Überzeugung engagieren, dann stellen sie daher – bisweilen vielleicht sogar unterbewußt – größere Anforderungen an ihre Aufgaben. Sie wollen sich nicht mehr als „verlängerte

Werkbank" der Hauptamtlichen einsetzen und vorgestanzte Aufgabenkataloge abarbeiten. Vielmehr ist der Wunsch gewachsen, selbst seine Kreativität und Gestaltungsfähigkeit einzubringen, eigene Ideen zu verwirklichen und dabei fachkundig betreut zu werden. Auch auf diese Situation muß man sich oft im kirchlichen Dienst noch einstellen: ein Prozeß, der durch die Klage über Egoismus und Selbstverwirklichungssucht der Zeitgenossen noch nicht geleistet ist. Auch hier wirkt die Konkurrenzgesellschaft auf die Kirche zurück.

In welcher Weise kann die Kirche auf diese Entwicklungen reagieren? Es ist klar, daß sich das Konkurrenzmotiv nicht einfach auf ihren Dienst übertragen läßt. Wie will man etwa den „Erfolg" pastoralen Dienstes oder kirchenamtlicher Zuarbeit messen? Die Zahl der versandten Drucksachen dürfte ein ebenso schlechter Indikator sein wie die Kirchenaustrittsquote. Gerade letztere unterliegt oft Gründen, die der einzelne Mitarbeiter kaum beeinflussen kann. Die Unzulässigkeit solcher begrifflicher Kurzschlüsse sollte aber nicht den Blick dafür trüben, daß vieles, was den Konkurrenzmechanismus im Bereich der Gesellschaft fruchtbar und leistungsfähig macht und was die katholische Soziallehre mit dem Subsidiaritätsprinzip zu fassen gewohnt ist, auch in innerkirchlichen Beziehungen und Organisationsformen seinen Ort haben könnte. Das Bewußtsein einer legitimen Konkurrenz unter den Teilkirchen würde etwa die Dynamik kirchlichen Lebens und das Suchen nach erfolgreichen Innovationen im pastoralen Dienst wie in der institutionellen Struktur einer Diözese verstärken. Dazu gehört dann freilich auch die Freiheit zu unterschiedlicher pastoraler bzw. institutioneller Schwerpunktsetzung vor Ort. Hier gilt es auch seitens des Lehramts, noch stärker zwischen dogmatischem Kernbestand, den legitimerweise einheitlich zu halten seine Aufgabe in der Kirche ist, und unterschiedlichen institutionellen Umsetzungen zu unterscheiden. So hat das neu zu gründende Hamburger Erzbistum sicher mit anderen Problemen zu kämpfen als etwa die Diözese von Eichstätt. Als Antwort auf unterschiedliche Herausforderungen kann die eine Kirche in verschiedenen Regionen womöglich sehr unterschiedlich strukturiert sein. In einem urbanen, weitgehend säkularisierten Umfeld wird etwa mehr offene und kategoriale Arbeit gemacht werden, in dünn besiedelten Diasporaräumen wird es keine flächendeckende Versorgung mehr geben.

Überall müssen die Ideen und Erfahrungen, die die Christen vor Ort in ihrem täglichen Einsatz gemacht haben, stärker in die pastorale Schwerpunktsetzung mit eingehen. Konkurrenzmechanismen könnten hier auch schon ohne finanzielle Begleitung einen sanften Druck auf effektivere Zusammenarbeit mit allen haupt- und ehrenamtlichen Kräften einer Gemeinde ausüben. Meist würde vielleicht schon ein besserer Informationsfluß darüber, mit welchem Erfolg ähnliche Situationen angegangen werden, ausreichen. Andererseits sollten aber erfolgreiche „Innovationen" des pastoralen Dienstes auch nicht an planungszentralistischen Finanzierungshürden scheitern: Warum sollten knapper werdende Kir-

chensteuermittel nicht auch gezieltere Verwendung finden, statt dieselbe alte Gießkanne nur mit schwächerem Strahl weiter zu verwenden?

Jede Gemeinde hat ihre spezifischen Charismen und Stärken, mit denen sie hier „wuchern" kann; die Entscheidung darüber sollte bei ihr selber liegen. Das Motiv der Vielfalt der Gnadengaben, die jeweils dem Dienst an der ganzen Gemeinde dienen sollen, weist eine strukturelle Ähnlichkeit zu der so ganz anders klingenden Arbeitsteilung in der Marktwirtschaft auf, die dazu dient, das gemeinsame Produktionsergebnis als Sozialprodukt zu erhöhen und so zum Wohl aller zu wirken.

Das Konkurrenzprinzip in biblischer Tradition

Sozialformen wie die Konkurrenz werden sich nie bruchlos auf kirchliches Leben übertragen lassen. Gleichwohl besteht aus kirchlicher Sicht kein Anlaß, dem Vordringen der Konkurrenzgesellschaft völlig ablehnend gegenüberzustehen. Im Bereich des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens hat sich der Wettbewerb als Entmachtungsinstrument erwiesen, das sehr viel wirksamer zum Abbau von Macht beigetragen hat als jede politische Kontrolle, bei der sich stets das Hobbessche Folgeproblem ergibt: „Quis custodiet custodes ipsos?" Gerade die große Masse der Verbraucher profitiert aber aufgrund billiger und qualitativ hochwertiger Produkte vom wirtschaftlichen Wettbewerb und leidet unter seiner Verzerrung, wie sich etwa in vielen Ländern Lateinamerikas noch immer drastisch zeigt. Konsumismus und Ellenbogenmentalität sollen dadurch nicht beschönigt werden. Aber sie formulieren nicht die Entschuldigung, sondern die Herausforderung für die Kirchen, ihre Botschaft unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen zu verkünden und dabei die Stärken ihrer Zeit gegen ihre Schwächen in Stellung zu bringen.

Was immer die eher ablehnende Haltung der Kirchen gegen Konkurrenzbeziehungen in der Gesellschaft begründet haben mag, das Argument von der Unübertragbarkeit sollte dabei auch nicht überstrapaziert werden. Schließlich scheut sich etwa der Apostel Paulus nicht, mit Bezug auf seinen missionarischen Einsatz für Christus das Bild vom Wettkampf zu benutzen: „Nicht als hätte ich es schon erlangt oder als wäre ich schon am Ziele; doch ich jage ihm nach, um es zu ergreifen, da ja auch ich ergriffen wurde von Christus Jesus. Brüder, noch halte ich mich nicht dafür, als hätte ich es schon ergriffen; doch eines tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was vor mir liegt. Das Ziel vor mir, jage ich nach dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus" (Phil 3, 12). Der Apostel vergleicht sich dabei durchaus mit anderen, auch wenn ihm dieser Vergleich nicht dazu dient, sich selbst zu rühmen, sondern das, was die Gnade in ihm bewirkt hat (2 Kor 11, 22–27).

Bei aller Unähnlichkeit mit der modernen Konkurrenzgesellschaft ist mithin auch in der kirchlichen Tradition der Stachel des Wettbewerbs als Antriebskraft im Dienst am Evangelium kein unbekannter Topos. In den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte ist es derselbe Mechanismus gewesen, der die Gemeinden angetrieben hat, als Ort der „rechtmäßigen Überlieferung" um die Anerkennung und das Ansehen der anderen Ortskirchen zu ringen. Die (freundschaftliche) Konkurrenz um den besseren Dienst am Evangelium und das authentischere Zeugnis für Jesus Christus könnte schließlich auch das ökumenische Verhältnis neu strukturieren und noch vorhandene Reibereien auf die gemeinsame Sache hin fruchtbar machen. Ist es doch auch im Bereich des Politischen mit Hilfe von Konkurrenzbeziehungen gelungen, immer vorfindliche Aggressionen zwischen Gruppen und Völkern zu kanalisieren und lieber wirtschaftlich als „kompromißlosen Kampf um jeden Kunden" denn militärisch als blutiges Schlachten auszutragen. Nicht Konflikte als solche sind ja schon bedrohlich für eine Communio, sondern erst die Art und Weise, in der sie ausgetragen werden, entscheidet über deren Wohl und Wehe[9]. Geeignete Konfliktlösungsinstrumente – wie etwa der Konkurrenzmechanismus – können bestehende Spannungen auf das gemeinsame Ziel hin transformieren, statt die Gemeinschaft darunter zerbrechen zu lassen.

Konkurrenz ist – zumal in einer Konsensgemeinschaft wie der Kirche – nur möglich auf dem festen Fundament gemeinsamer Überzeugungen in Kernfragen. Über die Einhaltung kirchlicher Grundregeln zu wachen ist die Aufgabe des hierarchischen Amtes, das den Rückbezug auf die gemeinsame Tradition feststellt und zusichert. Die schiedsrichterliche Funktion das Amtes muß einerseits die Einhaltung dieser Grundregeln auch gegen die Erfolgreichen durchsetzen und darf zugleich fruchtbare Konkurrenz dort nicht zerstören, wo sie Ansporn ist und der Entfaltung der Leistungsfähigkeit im Dienst am Evangelium dient[10]. Die Kirche sollte ihre traditionelle Ablehnung des Konkurrenzmechanismus überprüfen und – ihrem biblischen Auftrag gemäß – auch in bezug auf moderne Interaktionsformen „das Gute behalten" (1 Thess, 5, 21).

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Olson, Aufstieg u. Niedergang von Nationen. Ökonom. Wachstum, Stagflation u. soz. Starrheit (Tübingen 1985).

[2] W. Eucken, Grundsätze der Wirtschaftspolitik (^{3}1960) 347ff.

[3] Ebd. Zur Vermittlung v. chr. Sozialethik und modernen Wiss.verständnis auf d. Suche nach einer leistungsfähigen Ges.ordnung vgl. meinen Beitr.: Wirtschaftsethik – eine Jeremiade d. Moderne? Theol. Grundlegung u. interdisziplinäre Methodologie, in: Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS F. Furger, Freiburg 1995) 189–211.

[4] M. Weber, Abriß d. universalen Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte (München 1923) 305: „Die tiefe Abneigung der kath. ... Ethik gegen jede kapitalistische Regung beruht im wesentlichen auf der Scheu vor der Unpersönlichkeit in der Beziehung innerhalb der kapitalistischen Wirtschaft. Diese Unpersönlichkeit ist es, die der Kirche und ihrem Einfluß bestimmte menschl. Beziehungen entzieht, und die es ausschließt, daß sie von ihr ethisch bearbeitet und durchdrungen werden." Spiegelbildl. dazu liest sich die Polemik des Münchener Weber-Hörers C. Schmitt, Röm. Kath.mus u. politische Form (München 1923) gegen die moderne Ökonomie.

[5] Die Bez. der Kirche als „konkurrenzfreier Raum" bedeutet natürlich nicht, daß es nicht auch in ihr Neid und Rangeleien geben würde. Die Aussage ist nicht individualmoralisch, sondern sozialtheoretisch zu verstehen. Den Hinweis auf diese notwendige Unterscheidung verdanke ich B. Fraling.

[6] A. Habisch, Chr. Anthropologie u. Ethos d. Marktwirtschaft, in dieser Zs. 212 (1994) 605–614.

[7] Aus dieser Sicht erscheint es eher erstaunlich, daß noch über 70% der dt. Bevölkerung einer d. beiden großen Kirchen angehören, allerdings mit sehr ungünstiger Altersverteilung.

[8] Diese Schlagworte sollte man nicht nur als Feigenblatt für Personalabbau diskreditieren. Sie bezeichnen zugleich einen wichtigen Übergang im Ethos u. Selbstverständnis von Unternehmen; vgl. f. d. Unternehmenskulturdiskussion der 80er Jahre den Klassiker Th. Peter, R. Waterman, Auf der Suche nach Spitzenleistungen (Landsberg 1983).

[9] A. Habisch, Kirchl. Verwaltungsgerichtsbarkeit? Sozialphilosoph. Überlegungen zu einem bleibenden Desiderat, in: AKathKR 162 (1994).

[10] F. Furger, Subsidiaritätsprinzip – Gestaltungsprinzip nur für die weltl. Ges. oder auch für die Kirche? in: ThG 33 (1990) 327ff.

Karl Bopp

Wozu kirchliche Jugendarbeit?

Überlegungen zu einer lebensweltbezogenen Jugendarbeit

Die Frage nach dem grundlegenden Ziel kirchlicher Jugendarbeit ist aus verschiedenen Gründen zu einer problematischen Frage geworden. „Wozu Jugendarbeit?", so fragten 1987 Lothar Böhnisch und Richard Münchmeier vom Deutschen Jugendinstitut in München[1]. Sie diagnostizierten damals das Ende einer „pädagogischen Jugendarbeit", weil sich die Situation der Jugend und die sozialpolitischen Rahmenbedingungen für die Jugendarbeit grundsätzlich geändert hätten. So kann etwa heute die Jugendphase nicht mehr als reine Statuspassage vom Kind- zum Erwachsensein definiert werden, sondern sie muß als eigenständige Lebensphase verstanden werden. Oder die bisher als „normal" und „selbstverständlich" angesehene beruflich-soziale Eingliederung Jugendlicher in die Lebensvollzüge der überkommenen Erwachsenenwelt ist einmal infolge von kaum überwindlichen Barrieren zumindest für einige Jugendliche real gar nicht erreichbar und zum anderen wird diese Zielvorstellung infolge der Zukunftslosigkeit und der Gefahrenpotentiale der Erwachsenenwelt selber („Risikogesellschaft") immer mehr zu einem fragwürdigen Vorhaben mit einem geradezu zynischen Beigeschmack[2].

Ist also das Ziel der Jugendarbeit allgemein bereits aus humanwissenschaftlichen Einsichten heraus zu einer offenen Frage geworden, so ist die Zielfrage für die kirchliche Jugendarbeit noch problematischer einzuschätzen; denn einerseits bringt das Ende einer pädagogischen Jugendarbeit natürlich auch das Ende einer einseitig religionspädagogisch orientierten kirchlichen Jugendarbeit mit sich, und andererseits zwingt auch das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil veränderte Kirchen- und Pastoralverständnis zu einschneidenden Korrekturen im Bezug auf die überkommenen Formen und Ziele der Jugendpastoral. Aber gerade die gegenwärtigen Diskussionen auf dem Feld der kirchlichen Jugendarbeit[3] und besonders die aktuellen Konflikte zwischen der verbandlich organisierten katholischen Jugend und der Deutschen Bischofskonferenz zeigen, daß innerkirchlich einflußreiche Kreise nach wie vor an einem ausschließlich katechetisch-pädagogischen Konzept festhalten und das grundlegende Ziel der kirchlichen Jugendarbeit in der Heranbildung möglichst kirchentreuer junger Christen sehen.

Haben diese Kreise also vor allem kirchlich-institutionelle Ziele im Sinn, die pädagogisch umgesetzt werden sollen, so haben andere Träger und Verantwortli-

che der kirchlichen Jugendarbeit eher das Interesse, daß junge Menschen zu einer mündigen und solidarischen Persönlichkeit heranwachsen[4] und selbst über ihre Biographie entscheiden sollen – auch über ihre Glaubensbiographie. Das neue Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG), das den gesamtgesellschaftlich-politischen Konsens über die Jugendarbeit in unserem Land widerspiegelt, liegt jedenfalls eher auf der Linie der letzteren Gruppe, wenn hier in § 11 bezüglich der Jugendarbeit gefordert wird:

„Jungen Menschen sind die zur Förderung ihrer Entwicklung erforderlichen Angebote der Jugendarbeit zur Verfügung zu stellen. Sie sollen an den Interessen junger Menschen anknüpfen und von ihnen mitbestimmt und mitgestaltet werden, sie zur Selbstbestimmung befähigen und zu gesellschaftlicher Mitverantwortung und zu sozialem Engagement anregen und hinführen."

Zugespitzt und bewußt polemisch formuliert läuft das Ganze damit auf die Frage hinaus: Soll Jugendarbeit zuerst den (pädagogischen u.a.) Interessen der Institution Kirche dienen oder der mündigen Subjektwerdung junger Menschen und der Schaffung einer humanen und zukunftsfähigen Gesellschaft? Der hier zutage tretende Zielkonflikt erweckt zunächst den Anschein, als ob hier religiös-christliche gegen säkular-emanzipatorische Ziele stünden. In Wirklichkeit aber handelt es sich in erster Linie um ein hausgemachtes innerkirchliches Problem, das seine Ursachen in einem überkommenen verengten Pastoralverständnis hat.

Zwischen Säkularisierung und Evangelisierung

In das beschriebene pastorale Zieldilemma kam nämlich die kirchliche Jugendarbeit vor allem deshalb, weil man in der Vergangenheit ein pastorales Paradigma angewandt hat, das theologisch heute zunehmend fragwürdiger wird. Das im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert entstandene Säkularisierungsparadigma[5] geht aus von der Erfahrung des seit der Aufklärung erlittenen gesamtgesellschaftlichen Monopolverlusts der Kirche in Sachen Religion und Moral. Aus dieser Verlusterfahrung heraus versucht man seitdem, die zunehmende Distanzierung zwischen Kirche und Gesellschaft mit allen erfolgversprechenden pastoralen Mitteln und Strategien zu vermindern oder wieder ganz aufzuheben. Typisch ist hier der kirchenbezogene pastorale Ansatz: Bewahrung oder Wiederherstellung der Kirchlichkeit im Sinn von treuer Mitgliedschaft heißt das grundlegende Ziel.

In der jüngeren Gegenwart mehren sich zunehmend die Zweifel an der Gültigkeit des Säkularisierungsparadigmas. Besonders in der Praktischen Theologie werden vermehrt Zweifel laut, ob die bisher verfolgten Reformprojekte von Kirche und Christentum wirklich zum Ziel führen. Es häufen sich die kritischen Anfragen, ob ein rein kirchenbezogener pastoraler Ansatz theologisch überhaupt stimmig ist. Angesichts einer neuen gesellschaftlichen Konstellation, in der die institutionell verfaßten Kirchen immer mehr an Bedeutung verlieren und sich

eine diffuse „Zivilreligion" breitmacht[6], gehen einige Theologen wie Norbert Mette, Hermann Steinkamp oder Ottmar Fuchs daran, nach einem neuen pastoralen Paradigma Ausschau zu halten. Im Rückgriff auf das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" von Papst Paul VI. aus dem Jahr 1975 nennen sie das neue pastorale Grundmodell Evangelisierungsparadigma. Aus der Perspektive dieses Modells geht es in der Pastoral nicht so sehr um die Pole Kirchlichkeit–Unkirchlichkeit, sondern mehr um die Pole Leben–Tod oder Gott des Lebens – Götzen des Todes. Kennzeichnend für diese neue Pastoral sind folgende Merkmale:

Das Bemühen, andere von der Richtigkeit bestimmter Glaubenssätze zu überzeugen, tritt zurück zugunsten der Frage, inwieweit bestimmte Glaubenslehren mit einer befreienden und humanen Praxis einhergehen. Die Pastoral wandelt sich so von einer zwar richtigen, aber praktisch folgenlosen Verkündigung Gottes zu einer befreienden kritischen Praxis, die die bestehenden Verhältnisse im Sinn Gottes verändern will.

Der Bezugshorizont des pastoralen Handelns bildet nicht mehr die Kirche, sondern die Vision des Reiches Gottes.

Vom Horizont des Reiches Gottes her gewinnt die Verkündigung der christlichen Botschaft eine optionale Entschiedenheit und Eindeutigkeit. Die Botschaft bleibt nicht mehr allgemein und neutral angesichts der jeweiligen soziokulturellen Gegenwartssituation, sondern sie wird je nach den Adressaten der Botschaft zur harten Anklage und Umkehrforderung – oder zur tröstenden und befreienden Frohbotschaft.

Ihre Identität und Relevanz gewinnt die Kirche nicht durch Vergrößerung ihrer Mitgliederzahlen, sondern indem sie sich selbst stets neu evangelisieren läßt.

Die Selbstevangelisierung führt zu einer neuen Ekklesiogenese, zur Bildung einer geschwisterlichen Kirche; denn vor dem Evangelium sind alle Brüder und Schwestern, wenn es auch unterschiedliche Charismen zum Aufbau der Gemeinde gibt.

Aus dem hier nur knapp skizzierten Evangelisierungsparadigma ergibt sich nun folgende pastorale Zielformulierung für die kirchliche Jugendarbeit: Kirchliche Jugendarbeit ist wie jede andere pastorale Tätigkeit der Kirche grundlegend dazu da, um das von Gott im Leben, Tod und in der Auferstehung Jesu erwirkte Heil zu bezeugen und zu bekennen[7]. Helmut Peukert formuliert die daraus folgende Konsequenz für den christlichen Glaubensvollzug so: „Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht."[8]

Für die kirchliche Jugendarbeit folgt daraus, daß sie sich nicht als instrumentell-strategisches Handeln an jugendlichen Objekten verstehen darf – im Sinn eines pädagogischen „Machens" –, sondern daß sie sich als ein qualifiziertes kom-

munikatives (Heils-)Handeln mit jungen Menschen erweisen muß, worin die Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes transparent und erfahrbar werden kann. Um theologisch stimmig zu sein, muß die kirchliche Jugendarbeit daher vom gleichwertigen Subjektsein aller Menschen vor Gott ausgehen und sich von dieser Vorgabe her vor allem darum kümmern, daß den benachteiligten und ärmeren Jugendlichen dieses Subjektsein in Würde ermöglicht wird.

Von diesen theologischen Prinzipien her – eine sich selbst evangelisierende Kirche bekennt und bezeugt durch ihre befreiende und diakonische Praxis die Existenz Gottes – ergeben sich für die kirchliche Jugendarbeit zwei Grundoptionen, die sich auch im biblisch bezeugten Handeln Jesu wiederfinden lassen:

1. Wie sich Jesus zum Beispiel bei seinem Besuch in Jericho nicht einfach an beliebige Menschen wendet, sondern gerade den Außenseiter Zachäus anspricht (vgl. Lk 19, 1–10), so muß auch die kirchliche Jugendarbeit eine klare Option für „ärmere" und benachteiligte Jugendliche treffen. 2. Und wie Jesus immer wieder einzelnen Menschen in seine unmittelbare Nachfolge und Jüngerschaft ruft (vgl. Mk 1, 16–20), so muß auch die kirchliche Jugendarbeit immer wieder versuchen, einzelne Jugendliche dafür zu gewinnen, sich in der Gemeinschaft der Kirche selbst evangelisieren zu lassen und so selber zu Zeugen des Evangeliums zu werden.

Wenn die bisherigen Überlegungen stimmen, dann ist der Beschluß der Würzburger Synode „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" nach wie vor theologisch voll auf der Höhe der Zeit. Heißt es doch darin:

„Maßstab für christliches Handeln ist die selbstlose Hinwendung Jesu zu den Menschen, in der die Hinwendung Gottes zum Menschen endgültig sichtbar geworden ist. Darum muß Jugendarbeit der Christen selbstloser Dienst an den jungen Menschen und an der Gestaltung einer Gesellschaft sein, die von den Heranwachsenden als sinnvoll und menschenwürdig erfahren werden kann. Ihr Ziel ist nicht Rekrutierung, sondern Motivation und Befähigung, das Leben am Weg Jesu zu orientieren." [9]

Damit ist eigentlich prägnant und treffend alles gesagt, was zum grundlegenden Ziel kirchlicher Jugendarbeit zu sagen ist. Weil nun aber jugendpastorales Handeln niemals ort- und zeitlos, sondern immer im Kontext einer konkreten Gesellschaft und Kultur geschieht, darum muß nach der allgemeinen pastoralen Zielbestimmung die gegenwärtige Lebenswelt Jugendlicher ins Blickfeld genommen werden, um so zu konkreten Handlungsoptionen zu kommen.

Zentrale Herausforderungen der gegenwärtigen Lebenswelt

1. *Die Zumutungen der Wahlbiographie zwischen System und Lebenswelt.* Um die Krisenphänomene der gegenwärtigen kirchlichen Jugendarbeit besser zu verstehen, müssen wir uns zunächst über die Grundbedingungen unserer heutigen Gesellschaftsstruktur etwas Klarheit verschaffen. Die neueren soziologischen Ge-

sellschaftstheorien nehmen deutlich Abstand von der lange vertretenen und gerade amtskirchlich favorisierten Säkularisierungsthese[10]. Sie erklären die gegenwärtigen Veränderungsprozesse in der Gesellschaft nicht mehr einseitig als zunehmende Verweltlichung der Welt und Verdrängung des Religiösen zugunsten säkularer und technisch-rationaler Welterklärung und Weltbewältigung, sondern sie sprechen von umfassenden Modernisierungsprozessen[11]. Danach kommt es einmal auf der „Ebene gesellschaftlicher Strukturen" zur „Ausdifferenzierung und Rationalisierung funktionaler Systemstrukturen im Bereich von Herrschaft, Religion, Wirtschaft und Wissenschaft"; auf der „Ebene der Kultur" kommt es zu einer „kulturellen Pluralisierung"; und auf der „Ebene sozialer Beziehungen" zu „Individualisierungsprozessen"[12]. Als Folge dieser Ausdifferenzierungsprozesse bilden sich relativ unabhängige Sozialsysteme aus wie etwa Politik, Wirtschaft, Rechts- und Kulturwesen, Wissenschaft und auch die Kirchen. Dazwischen entsteht ein offener Raum für die private und freie Gestaltung der individuellen Biographie, was als die Lebenswelt[13] bezeichnet wird.

Das einzelne Individuum lebt also gleichsam zwischen System und Lebenswelt. Die Lebenswelt wird zunehmend der Ort des „eigentlichen Lebens" mit einer wachsenden Zahl an Möglichkeiten; andererseits braucht das Individuum zur Erreichung bestimmter Ziele und zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse die verschiedenen sozialen Systeme. Während jedoch die Lebenswelt weitgehend nach eigenen Wünschen und Vorstellungen gestaltet werden kann, verlangen die Systeme, daß man sich ihren Normen und Gesetzmäßigkeiten unterwirft. Diese Ausdifferenzierung des sozialen Lebens in Systeme und private Lebenswelt hat im Grunde erst die Prozesse der Individualisierung der Lebensführung und der Pluralisierung der Lebenslagen ermöglicht.

Denn diese Individualisierungsprozesse beruhen eben darauf, daß die Biographie des einzelnen „aus traditionellen Vorgaben und Sicherheiten, aus fremden Kontrollen und überregionalen Sittengesetzen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes einzelnen gelegt (wird). Die Anteile der prinzipiell entscheidungsverschlossenen Lebensmöglichkeiten nehmen ab, und die Anteile der entscheidungsoffenen, selbst herzustellenden Biographie nehmen zu. Normalbiographie verwandelt sich in Wahlbiographie – mit allen Zwängen und ‚Frösten der Freiheit'..., die dadurch eingetauscht werden."[14]

Die damit einhergehende Relativierung überkommener religiöser Traditionen und Lebensmodelle stellt jedoch den einzelnen vor die Qual der Wahl; denn er muß nun selber entscheiden, wie er leben will, was er werden will und was seinem Leben Sinn und Orientierung geben soll. Folgerichtig stellt der achte Jugendbericht der Bundesregierung fest:

„Der Begriff der Individualisierung von Lebensführungen soll diese Prozesse der zunehmenden Notwendigkeit der persönlichen Entscheidung über Lebensentwürfe charakterisieren; aufgrund der tiefgreifenden Veränderungen unserer Gesellschaft ist eine einfache Orientierung an vorgegebenen Werten und Normen zunehmend schwierig geworden."[15]

Vorgegebene Werte und Normen aus dem Bereich einer bestimmten Religion, etwa des Christentums, stellt die moderne Gesellschaft also gleichsam in das Belieben des einzelnen und relativiert damit auch vorgegebene Werte. Daß die Weitergabe des christlichen Glaubens im Sinn der bisherigen Vermittlung über die sozialen Institutionen Familie, Schule, Pfarrei, Jugendverband usw. damit in Krise gekommen ist, liegt auf der Hand. Aber angesichts von Wahlfreiheit und Wahlzwang liegt die entscheidende jugendpastorale Herausforderung weniger in der Verbesserung der Tradierungsmethoden des Glaubens, sondern wohl mehr in der Befähigung der Jugendlichen zur Auswahl- und Entscheidungskompetenz.

2. *Die Bedrohung der Lebenswelt durch die Problemlagen der Risikogesellschaft.* Mit dem Begriff „Risikogesellschaft“ [16] bezeichnet Ulrich Beck die noch offene Form der gegenwärtigen Gesellschaft, die sich aus der klassischen Industriegesellschaft allmählich herausentwickelt hat und sich durch typische Risiken auszeichnet. Im folgenden sollen im Anschluß an U. Beck einige dieser Risiken genannt werden, die die private Lebenswelt Jugendlicher bedrohen.

Die bedrohte Zukunft infolge ökologischer Gefahrenpotentiale. Die Risikogesellschaft konfrontiert den einzelnen mit neuen Gefahren, die nun aber nicht mehr wie früher hauptsächlich nur die sozial Schwachen betreffen, sondern alle jenseits von Klasse und Schicht gefährden. Die neuen Risiken ergeben sich nämlich hauptsächlich durch die industriell erzeugten Umweltschäden, und diese Gefahren betreffen grundsätzlich alle. Das Ozonloch oder die Luftverschmutzung trennen nicht zwischen reich und arm, sie schädigen alle ohne Unterschied. Werden aber diese ökologischen Gefahren nicht rechtzeitig erkannt und entsprechend bekämpft, so gefährden sie vor allem das zukünftige Leben auf dieser Erde. Und insofern betreffen die Umweltrisiken gerade junge Menschen, die das Leben noch fast ganz vor sich haben, in besonderer Weise.

Die Entsolidarisierungseffekte als Folge der Freisetzung aus traditionalen Bindungen. Aufgrund der Individualisierungsprozesse wird der moderne Mensch zunehmend freigesetzt aus sozialen Bindungen wie Familie, Nachbarschaft, Berufsgruppe, Glaubensgemeinschaft und verstärkt auf sich selber verwiesen (Single-Dasein als typisch neue Lebensform). Soziale Notlagen werden dann aber immer weniger als ein gemeinsames Klassenschicksal erfahren, sondern mehr als ein individuelles Problem, mit dem jeder selbst fertig werden muß. Man ist heute zwar in Fällen wie Krankheit oder Arbeitslosigkeit durch die Sozialversicherungen materiell einigermaßen abgesichert, aber die menschlich-sozialen Versorgungsbezüge wie persönliche Anteilnahme, Solidarität und unmittelbare Nachbarschaftshilfe von Mensch zu Mensch funktionieren immer weniger. Freisetzung kann also zur Entsolidarisierung und dadurch zum Verlust elementarer menschlicher Grundwerte führen wie Mitgefühl, Nächstenliebe und Solidarität.

Die doppelte Last der (jungen) Frauen. Die Negativfolgen der Freisetzungsprozesse sind nach Geschlecht unterschiedlich verteilt und betreffen vor allem

Frauen und am härtesten Frauen mit Kindern. Die Freisetzung aus der traditionellen Ehefrau- und Hausfrauenrolle ermöglicht zwar der Frau eine neue Unabhängigkeit, zwingt sie aber vielfach in eine Doppel- und Dreifachbelastung hinein. Zwischen Kinderverpflichtungen und hausarbeitlichem Einerlei werden ihr auch noch die Belastungen des Berufslebens zugemutet, wo sie vielfach für dieselbe Leistung mit weniger Einkommen als der Mann belohnt wird und auch weniger Karrieremöglichkeiten hat. Im Konfliktfall muß nach wie vor hauptsächlich die Frau zugunsten des Ehemanns oder der Kinder auf die berufliche Karriere verzichten; und die Scheidung wird für nicht wenige Frauen mit Kindern zur Falltür in die „neue Armut", das heißt in ein Leben als Sozialhilfeempfängerin. Die neue Armut ist überwiegend jung und weiblich!

Die neuen Abhängigkeiten. Die Individualisierung zeigt ein ambivalentes Gesicht; denn die Freisetzung aus alten Bindungen bringt neue Abhängigkeiten.

> Individualisierung „geht einher mit Tendenzen der Institutionalisierung und Standardisierung von Lebenslagen. Die aus (alten religiösen und sozialen Bindungen) freigesetzten Individuen werden arbeitsmarktabhängig und damit auch bildungsabhängig, konsumabhängig, abhängig von sozialrechtlichen Regelungen und Versorgungen, von Verkehrsplanungen, Konsumangeboten, Möglichkeiten und Moden der medizinischen, psychologischen und pädagogischen Beratung und Betreuung." [17]

Die zunehmende Kolonialisierung und kulturelle Verarmung der Lebenswelt. Von den Systemen Wirtschaft und Massenmedien wird zunehmend eine Art „Kolonialisierung" der privaten Lebenswelt betrieben, was zu ihrer kulturellen „Verarmung" führt [18]. Angefangen vom Sport- und Freizeitbereich über den Umgang mit Not bis hinein in die Fragen der persönlichen Lebensführung wie Sexualität, Partnerschaft und Familie dringen wirtschaftliche Interessen und systemische Einflüsse vor. Die Werbung nützt die Erlebnisorientierung des modernen Menschen geschickt aus, um die Produkte ihrer Auftraggeber anzupreisen. So bestimmen die Interessen der Wirtschaft die private Lebensführung stärker als der tatsächliche persönliche Geschmack oder das eigene Urteil: Man spielt Tennis, weil der Werbeträger Boris Becker es eben auch spielt, und man hält sich für eine gute Mutter, weil man den richtigen Weichspüler benützt. Eine massive Kolonialisierung der Lebenswelt Jugendlicher stellt vermutlich auch die Jugendarbeit von Banken und Sportgeschäften dar; denn hier werden Räume der Jugendbildung und Jugendfreizeit für wirtschaftliche Interessen herangezogen und besetzt, die weniger die Subjektwerdung der Jugendlichen anzielen, sondern vielmehr auf die Gewinnung von (späteren) Kunden aus sind. Daß natürlich eine auf bloße Rekrutierung abzielende kirchliche Jugendarbeit sich ähnliche Vorwürfe gefallen lassen muß, sei hier nicht verschwiegen.

3. *Zwischen narzißtischer Selbtverwirklichung und billiger Unterhaltung – zwei typische Wahlmilieus Jugendlicher in der „Erlebnisgesellschaft".* Nach neueren kultursoziologischen Studien [19] gewinnt die Erlebnisorientierung eine dominierende Bedeutung für die Gestaltung der privaten Lebenswelt. Die ungeheure

Vermehrung der Möglichkeiten, das Leben so oder auch ganz anders zu gestalten, und die grundsätzliche Zugänglichkeit zu unterschiedlichen Angeboten macht das Wählen immer schwieriger. Wo man aber eigentlich in vielen Dingen längst einen Sättigungsgrad erreicht hat, beginnt der Erlebniswert den reinen Gebrauchswert zu überspielen. Man ißt nicht beim Chinesen, um satt zu werden, sondern um ein asiatisches Ambiente zu erleben; man wählt nicht eine bestimmte Automarke aus, die einen relativ sicher und zuverlässig von A nach B fährt, denn dazu taugen eigentlich alle, sondern man wählt das Auto, in dem das Fahren am meisten Spaß und Erlebnis verspricht, zum Beispiel einen in der Stadt eigentlich unsinnigen Geländewagen; man wählt nicht die Seife, die am gründlichsten reinigt, sondern die, die „wilde Frische" und erotische Wirkung verspricht.

Das allgemein gültige Motto „Erlebe dein Leben" wird aber angesichts der fast unbegrenzten Wahlmöglichkeiten sehr unterschiedlich in die Tat umgesetzt. Das mit jeder Wahl verbundene Risiko der Unsicherheit und Enttäuschung führt nämlich dazu, daß man sich an bestimmten Schemata orientiert. Über die erlebnisorientierte Wahl anhand bestimmter Schemata bilden sich nun neue soziale Milieus heraus, die zwar unscharfe Ränder haben, aber doch relativ deutliche Konturen bezüglich der unterschiedlichen Gestaltung der Lebenswelt aufweisen. Gerhard Schulze kommt nach seinen empirischen Studien zur Unterscheidung von fünf Milieugruppen (Niveaumilieu, Harmoniemilieu, Integrationsmilieu, Selbstverwirklichungsmilieu und Unterhaltungsmilieu), die sich vor allem nach Alter und Bildung unterscheiden. Die beiden jüngeren Milieugruppen bestehen nach Schulze aus dem Selbstverwirklichungs- und dem Unterhaltungsmilieu. Die typische Erlebnisphilosophie des Unterhaltungsmilieus läßt sich markant und knapp so ausdrücken: „Es muß was los sein – und es muß mir Spaß machen"; und das dazugehörige existentielle Streben besteht in einer ständigen Suche nach Erlebnisreizen und schneller Bedürfnisbefriedigung. Beim Selbstverwirklichungsmilieu heißt die Erlebnisphilosophie: „Es muß was los sein und es muß einen inneren Wert für mich haben", und sein existentielles Streben besteht in der Suche nach innerer Reife und nach der Entwicklung der eigenen Fähigkeiten.

Diese Erkenntnisse weisen deutlich darauf hin, daß viele Jugendliche heute ständig auf der Suche nach Erlebnisreizen sind, die eine grundlegend narzißtische Orientierung aufweisen und entweder mehr in Richtung von Selbstverwirklichung gehen oder einfach nur anspruchslose Unterhaltung anstreben.

Konkrete Optionen einer lebensweltbezogenen kirchlichen Jugendarbeit

Aus dieser Analyse der heutigen Lebenswelt Jugendlicher ergeben sich für die kirchliche Jugendarbeit, sofern sie sich am Evangelisierungsparadigma orientiert, folgende konkrete Optionen:

1. Kirchliche Jugendarbeit muß bei den lebensweltbezogenen Bedürfnissen und Problemen der Jugendlichen ansetzen, nicht bei den Interessen des Systems Kirche[20]. Im einzelnen ergeben sich daraus folgende Herausforderungen und Aufgaben:

Statt besserwisserischer und pädagogisierender Bevormundung brauchen Jugendliche heute vor allem hilfreiche Begleitung bei der Suche nach einer sinnvollen Biographiegestaltung, die eine humane Identität ermöglicht. Die kirchliche Jugendarbeit sollte also ruhig weniger programmatische Bildungs- und Freizeitangebote für Jugendliche machen als sich vielmehr stärker darum bemühen, über glaubwürdige und kompetente Personen in den verschiedenen Lebenswelten Jugendlicher hilfreich anwesend zu sein.

Angesichts der vielfältigen Bedrohungen ihrer Lebenswelt brauchen Jugendliche sowohl individuelle Hilfestellungen wie politische Unterstützung zur Erhaltung bzw. Gestaltung und Wiederherstellung einer humanen und zukunftsoffenen Lebenswelt. Kirchliche Jugendarbeit hätte hier die Chance, heilende und fördernde Räume zur Verfügung zu stellen, statt ihre Räume gleichsam thematisch zu verstellen und moralisch zu verregeln.

Statt an der „Kolonialisierung" der Lebenswelt durch systemintegrative Rekrutierungs- und Eingliederungsmaßnahmen im Interesse der Systemerhaltung mitzuwirken, müßte die Kirche verstärkt alternative Lebensräume bieten, in denen sozial-integrative[21] Erfahrungen (z. B. Erfahrungen des persönlichen Angenommenseins und der Zugehörigkeit) gemacht werden können und in denen die „Verlierer" und Schwachen Solidarität, Hilfe und Selbstbestätigung erfahren.

Die kirchliche Jugendarbeit müßte ein alternatives und zugleich attraktives kulturelles Wahlmilieu bieten, das über narzißtische Selbstverwirklichung und billige Unterhaltung hinaus einerseits eine humane Kultur des Feierns fördert und andererseits im Sinn einer prophetisch-kritischen Aufklärung die narzißtische Orientierung aufbricht zugunsten einer universalen Solidarität mit der ganzen Menschheit.

Schließlich müßte die kirchliche Jugendarbeit angesichts der modernen Zukunftsrisiken ein Ort sein, an dem durch ein gegenseitiges generationenübergreifendes Lernen die „Weisheit der Alten" und die „prophetische Kraft der Jugend"[22] zusammenwirken, um die großen Zukunftsherausforderungen wie weltweite Gerechtigkeit, friedliches Zusammenleben der Völker und Bewahrung der Schöpfung gemeinsam anzugehen.

2. Kirchliche Jugendarbeit ist nicht einfach für alle Jugendlichen unterschiedslos da. Vielmehr muß sie ihre begrenzten Ressourcen an Personal, Zeit, Räumen und Geldmitteln auf die Jugendlichen konzentrieren, deren menschliche Würde am meisten bedroht ist.

Kirchliche Jugendarbeit darf sich nicht durch äußeren Erfolgsdruck oder ein verengtes Pastoralverständnis dazu verleiten lassen, nur noch die religiös interes-

sierten Jugendlichen anzusprechen. Wenn sie wirklich den Gott Jesu Christi bezeugen will und nicht auf vordergründige Pädagogisierungserfolge im Sinn von Mitgliedergewinnung oder effektiver Bildungsarbeit schaut, dann muß sie sich vorrangig den ärmeren Jugendlichen zuwenden; denn sie stellen den Ernstfall einer evangelisierenden Pastoral dar. Wo es um die Rettung der menschlichen Würde und die Ermöglichung humaner Existenz angesichts von sozialer Stigmatisierung[23], neuer Armut[24], Ausgrenzung, Behinderung, verschlossenen Zukunftschancen und Lebensräumen oder auch angesichts selbstverschuldeter Not geht, da muß kirchliche Jugendarbeit heilend und befreiend zur Stelle sein. Ihr eigentlich christliches Profil gewinnt die Jugendarbeit der Kirche eben nur dadurch, daß sie sich im Geist Jesu an der Not Jugendlicher verausgabt und dafür auch Konflikte mit den Mächtigen riskiert. Den Gott des Lebens und der Auferstehung bezeugt man nur dort, wo man sich dem drohenden Tod – in welcher Form auch immer – entgegenstellt. Eine solche diakonisch-politische Jugendarbeit leistet einen positiven Beitrag zur Reproduktion einer sinnvollen und humanen Lebenswelt und ist zugleich produktivste Evangelisierung[25].

Damit sollen aber der Jugendarbeit nicht auch noch die spezifischen Aufgaben der Erziehungshilfe und der Jugendsozialarbeit aufgehalst werden, sondern vielmehr geht es hier grundlegend um ein stärker diakonisches Profil der Jugendarbeit selber. Bei Beschränkung auf die jeweiligen spezifischen Möglichkeiten und bei Respektierung der rechtlichen Zuständigkeiten und der unterschiedlichen professionellen Kompetenzen dürfte es dabei aber durchaus zu einer stärkeren Vernetzung der genannten jugendpastoralen Handlungsfelder kommen; denn wenn sich die Jugendarbeit mehr auf die Probleme und Nöte der benachteiligten Jugendlichen einläßt, wird sie zwangsläufig immer wieder an die Grenzen ihrer Möglichkeiten stoßen und stärker als bisher auf die Zusammenarbeit mit der Erziehungshilfe und der Jugendsozialarbeit angewiesen sein[26].

3. Kirchliche Jugendarbeit muß bei den religiös interessierten Jugendlichen zur Bildung einer zwar prinzipiengeleiteten, aber offenen religiösen Ich-Identität beitragen.

Damit subjektive religiöse Identitätsbildungen im Kontext des Wählenmüssens weder von den Systemen der Medien oder der Wirtschaft „kolonialisiert" noch von den herrschenden sozialen Moden und Ideologien manipuliert werden, noch sich sektiererisch und fundamentalistisch verhärten, muß die kirchliche Jugendarbeit alles daransetzen, daß offene und kommunikationsfähige religiöse Identitäten entstehen, die sowohl offen sind für bisher vernachlässigte Inhalte aus der christlichen Gesamttradition, aber auch für neue Erfahrungen und Einsichten, die sich aus dem freien Wirken des Geistes Gottes ergeben; zudem muß die Fähigkeit ausgebildet sein für die Revision eigener subjektiver Standpunkte. Es geht also um den Erwerb einer zwar prinzipiengeleiteten, aber durchaus flexiblen religiösen Ich-Identität[27].

Wie viele junge Menschen in der modernen Gesellschaft allerdings noch eine religiös-christliche Identität ausbilden, das entzieht sich grundsätzlich pastoraler Plan- und Machbarkeit. Letztlich ist es immer das Ergebnis des geheimnisvollen Zusammenspiels der Liebe und Gnade Gottes und der freien Antwort des Menschen. Aber an diesem Heilshandeln Gottes wirkt die kirchliche Jugendarbeit heute wohl am besten dadurch mit, daß sie sich von der Not der jungen Menschen herausfordern läßt und eine solche religiös-christliche Identitätsbildung fördert, die den einzelnen Jugendlichen zur Freiheit der Kinder Gottes befreit (vgl. Gal 5, 1) und ihn zu universaler Solidarität mit allen Menschen befähigt[28].

ANMERKUNGEN

[1] L. Böhnisch, R. Münchmeier, Wozu Jugendarbeit? Orientierungen f. Ausbildung, Fortbildung u. Praxis (München 1987).
[2] Ebd. 46–80; N. Copray, Jung u. trotzdem erwachsen, 2 Bde. (Düsseldorf 1987).
[3] R. Bleistein, Perspektive u. Programmatik. Bericht zur Lage d. kirchl. Jugendarb., in dieser Zs. 212 (1994) 363–375.
[4] N. Mette, Identität in universaler Solidarität, in: Jb. d. Rel.päd. 6 (Neukirchen-Vluyn 1989) 27–55.
[5] N. Mette, Krit. Ansatz d. Prakt. Theol., in: Paradigmenentwickl. in d. Prakt. Theol., hg. v. J. A. van der Ven, H.-G. Ziebertz (Weinheim 1993) 201–224.
[6] H.-J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsprodukt. Tendenzen d. Ggw. (Freiburg 1994).
[7] E. Arens, Christopraxis. Grundzüge theol. Handlungstheorie (Freiburg 1992) bes. 131–149.
[8] Ders., Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theol. (Frankfurt 1978) 331.
[9] GSyn I 293f.
[10] F.-X. Kaufmann, Staatskirchenrecht u. Kirchenorganisation in d. BR Dtl., in: Religion, Kirchen u. Ges. in Dtl., hg. v. dems. u. B. Schäfers (Opladen 1988) 124.
[11] K. Gabriel, Chr.tum zw. Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992) 13–15. [12] Ebd. 15f.
[13] Grundlegend: Th. Henke, Seelsorge u. Lebenswelt (Würzburg 1994).
[14] U. Beck, E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos d. Liebe (Frankfurt 1990) 12f.
[15] (Bonn 1990) 29.
[16] U. Beck, Risikoges. Auf d. Weg in eine andere Moderne (Frankfurt 1986). [17] Ebd. 119.
[18] J. Habermas, Theorie d. kommunikat. Handelns, Bd. 2 (Frankfurt 1981) 293, 481–485; Henke (A. 13) 246–254.
[19] G. Schulze, Die Erlebnisges. Kultursoziologie d. Ggw. (Frankfurt 1992), bes. 54–58, 58ff., 163, 283–330, 321, 330.
[20] H. Steinkamp, Jugendarbeit zw. System u. Lebenswelt, in: KatBl 115 (1990) 584–592.
[21] Zu den Begr. „Systemintegration" u. „Sozialintegration" Henke (A. 13) 238.
[22] O. Fuchs, Prophetische Kraft d. Jugend? (Freiburg 1986), bes. 177–186.
[23] O. Fuchs, Im Brennpunkt: Stigma (Frankfurt 1993).
[24] R. Hauser, W. Hübinger, Arme unter uns. T. 1: Ergebnisse u. Konsequenzen d. Caritas-Armutsunters. (Freiburg 1993); W. Hanesch u. a., Armut in Dtl. (Reinbek 1994).
[25] M. Lechner, Pastoraltheol. d. Jugend (München 1992) 338f. [26] Ebd. 336f.
[27] N. Mette, Identität, in: Kirchl. Jugendarb. in Grundbegriffen, hg. v. M. Affolderbach, H. Steinkamp (Düsseldorf 1985) 118f.; K. Bopp, Rel.-chr. Identitätsfindung Jugendlicher zw. subjektiver Wahrhaftigkeit u. kirchl. Trad., in: Identitätsfindung – die zentrale Aufgabe d. Sozialisation im Jugendalter (Benediktbeuern 1993) 65–72, bes. 70–72.
[28] Mette (A. 4) 27–55.

Annegret Langenhorst

Ernesto Cardenal

Die Etiketten, mit denen Ernesto Cardenal seit jeher versehen worden ist, waren schon vor 20 Jahren gedruckt: „Dichter, Mönch, Revolutionär" in Personalunion, Marxist und Katholik, sandinistischer Kultusminister nach der nicaraguanischen Revolution, Sympathisant der Befreiungstheologie und Priester, dessen Bild um die Welt ging, als er kniend vor Papst Johannes Paul II. dem rügend erhobenen Zeigefinger des Heiligen Vaters ausgesetzt war. Selten ist der Zugang zum Werk eines Literaten durch Polemik und ideologische Vereinnahmung in solchem Maß erschwert wie bei Cardenal, weswegen Johann Baptist Metz in seiner Laudatio auf den Dichter anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1980 zu Recht die Frage stellte: „Wissen wir, wen wir in dieser Stunde ehren?"

Jene Preisverleihung in Frankfurt[1] hatte Aussagekraft: In Deutschland ist der Dichter Nicaraguas besonders beliebt und in den letzten zwei, drei Jahren durch seine zahlreichen Konzertlesungen zusammen mit Musik der Tübinger Grupo Sal allerorten präsent gewesen, um lyrische Auferbauung nicht zuletzt an die Getreuen der Lateinamerika-Solidaritätsbewegungen zu spenden. Er dankt diese Anhänglichkeit seinem deutschen Publikum, indem er es in Gedichten wie „Deutschland 1973", „Besuch in Weimar" oder „Auftritt in Hamburg" verewigt.

Auch die Literaturwissenschaft[2] war mit dem christlichen Poeten aus jenem Nicaragua, das seit der Jahrhundertwende – beginnend mit dem großen Ruben Darío – herausragende Lyriker Hispanoamerikas stellte, schon längst fertig, als dieser erst gut die Hälfte seines bisher vorliegenden Werks geschrieben hatte: Marxismus, Christentum und indianische Tradition waren als Inspirationsquellen ausgemacht; stilistisch hatte man den Dichter unter dem Schlagwort des von ihm kreierten „exteriorismo" („exterior" – außen) abgelegt, einem für die Lyrik ungewöhnlichen Prosastil also, der auch Alltagsvokabeln, wissenschaftliche Fachbegriffe, authentisch-dokumentarische Textfragmente, Statistiken usw. in Gedichte montiert; das lyrische Opus des Dichters, das im deutschen Sprachraum in einer gelungenen Werkausgabe des Peter-Hammer-Verlags vorliegt, hatte man beflissen eingeteilt in sozialkritische, mystische und episch-narrative Dichtung; das „Gebet für Marilyn Monroe" und vor allem die „Psalmen" Cardenals haben internationale Berühmtheit erlangt; man glaubte, Cardenal zu kennen.

Nun feierte Ernesto Cardenal am 20. Januar 1995 seinen siebzigsten Geburtstag, und verblüfft stellt sein Publikum fest, daß der Mann mit dem grauen Bart

und der Baskenmütze in die hübsch gezimmerten Schubladen durchaus nicht hineinpassen will. Im Oktober 1994 hatte sein Austritt aus der Sandinistischen Befreiungsfront (FSLN), der er „Korruption und fehlende Ethik" vorwarf, Schlagzeilen gemacht. Seine nicaraguanische Schriftstellerkollegin Gioconda Belli drückte Cardenal ihre Solidarität aus, indem sie die FSLN ebenfalls aus Protest verließ. Gleichzeitig überrascht der 70jährige mit seinen neuesten lyrischen Werken. Ob es daran liegt, daß der Jubilar wieder mehr Zeit für die Poesie hat, seit er 1986 das Amt des Kultusministers niederlegte? Jedenfalls zeugt seine literarische Produktion der letzten Jahre von der enormen innovativen Kraft und Kreativität des alternden Dichters. Spätestens jetzt versagen all die chronologisch-schematischen Klassifikationsversuche angesichts der stilistisch wie inhaltlichen Vielfalt und Originalität der jüngsten Gedichtbände. Diese breite Palette der künstlerischen Ausdrucksformen Cardenals erklärt sich weit einleuchtender, deutet man sie nicht als je eigene Etappe der lyrischen Entwicklung, sondern als verschiedene, bewußt gewählte Sprachspiele, auf die sich Ernesto Cardenal im Lauf der Entstehung seines Gesamtwerks immer wieder im Dialog mit je spezifischen Realitäten einläßt. Exemplarisch seien drei sehr unterschiedliche poetische Sprechweisen ansatzweise vorgestellt: die Poesie der Geschichte, die Poesie der Physik und die Poesie der Mystik.

Poesie der Geschichte

Von den ersten Gedichten des Anglistikstudenten an durchzieht das Interesse an der Geschichte Nicaraguas und ganz Amerikas die Dichtung Cardenals. Schon 1966 hatte Cardenal mit dem Band „Die ungewisse Meerenge"[3] die Conquista Nicaraguas im Bild der aussichtslosen Suche der Spanier nach jener imaginären Meerenge zwischen Atlantik und Pazifik beschrieben. Von der Kritik nicht immer erkannt, lag dabei Cardenals größtes literarisches Verdienst darin, die historischen Quellen – die großen Chroniken des 16. und 17. Jahrhunderts, Protestbriefe, Materiallisten, königliche Erlasse – durch geschickte Collage neu als (anti-?)poetische Ausdrucksform zu erschließen. Obwohl er der brutalen Conquista Gegendiskurse aus der indigenen Welt bzw. in der Person authentischer Christen wie Bartolomé de Las Casas[4] oder Bischof Antonio Valdivieso entgegensetzt und die kritische Funktion der Geschichtsschreibung thematisiert, genügt ihm dieser Blick auf die spanischen Akteure der amerikanischen Geschichte nicht.

Vielmehr arbeitete Cardenal, der die Geschichte der präkolumbianischen Kulturen Amerikas ausgesprochen gründlich studiert hat, von den späten 60er bis weit in die 80er Jahre an seinen Gedichten „Für die Indianer Amerikas"[5], in denen er die Sprach-, Denk- und Glaubenswelten der indigenen Völker Nord- und Südamerikas von der Präklassik der Maya bis beispielsweise in die gegenwärtige

bedrohte Existenz der Yaruro-Indios Venezuelas zu Wort kommen läßt. Diese Texte haben nicht das geringste zu tun mit einer klischeehaften, modischen Idealisierung des „Indios" zum edlen Wilden, vielmehr muten sie dem Leser zu, sich auf eine Fülle von archäologischen, ethnologischen und religionsgeschichtlichen Fakten und kaum übersetzbaren Begriffen aus dem Quechua, Náhuatl oder Maya-Sprachen einzulassen. Das kollektiv-sozialistische Inka-Reich, die Jesuitenrepubliken unter den Guaraní, die Hochkulturen der Tolteken und Maya, die Weisheit der nordamerikanischen Pawnees oder der mittelamerikanischen Kuna-Indios – an all diesen Stationen demonstriert Cardenal eindrücklich, wie die Utopie unentfremdeten Menschseins in der „Neuen Welt" überzeugendere Realisierungsversuche erfahren hat als in der „Alten Welt".

Harmonie mit „Mutter Erde", offene Solidarität unter den Menschengeschwistern, Gütergemeinschaft, Gewaltlosigkeit, Friedensliebe und ein gelassener Umgang mit Zeitlichkeit sind Elemente einer indigenen Ethik, die Cardenal – die Aussagen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Santo Domingo 1992 über die indigenen Kulturen vorwegnehmend – in den verschiedenen Religionen Amerikas entdeckt. Nie jedenfalls gestaltet sich Cardenals Interesse an der Geschichte seines Kontinents als bloß historisch-museal, vielmehr trifft er mit dem Stilmittel des typologischen Verweises vom historischen Ereignis auf die Gegenwart gleichzeitig immer auch Aussagen über die unmittelbare Realität und Zukunft Amerikas.

Ein Beispiel aus der Beschäftigung Cardenals mit der religiösen und kulturellen Überlieferung der Tolteken mag die Tiefe der theologischen Auseinandersetzung mit den indigenen Religionen andeuten: In dem langen Gedicht „Quetzalcóatl" von 1986 besingt Cardenal den Mythos von Quetzalcóatl, in dem sich Traditionen eines gleichnamigen lebensspendenden Gottes im Symbol der gefiederten Schlange, aber auch die Erinnerung an eine historische, theokratisch orientierte Herrscherpersönlichkeit verbinden. Die Kernelemente des Quetzalcóatl-Mythos, nämlich die Ablehnung der Praxis von Menschenopfern, die Stiftung eines humanen Kults sowie die Verheißung der Rückkehr des vertriebenen menschenfreundlichen Gottes, interpretiert Cardenal als „Befreiungstheologie". Während noch die ersten Franziskanermissionare in Mexiko aus Furcht vor Synkretismus geflissentlich die markanten Anknüpfungspunkte des Quetzalcóatl-Mythos zum Christentum vermieden – so sind Jungfrauengeburt und Gottessohntitel von Quetzalcóatl überliefert –, wagt es Cardenal, den „subversiven" Mythos mit dem Christentum zusammenzudenken und so eine Theorie der Inkulturation zu konkretisieren:

> Die Jungfrau schluckte einen Smaragden
> und so empfing sie Quetzalcóatl…
> Er war der Gott von Tolan
> Schöpfer des Pulque-Schnapses und des Maises.

Der Gott von Tolan, ‚Herz des Volkes'.
Auch ist er Ometéotl
(Ome = Zwei, Téotl = Gott)
das Heilige Paar.
Von dem die Kinder auf die Erde tropfen.
Der Zwei-Gott.
„Der wirkliche Gott und seine Frau"
(Codex Florentinus)
Wie im Christentum:
Gottvater und Heiliger Geist.
Und der Sohn?
Der Mensch...
Gott Quetzalcóatl und Mensch Quetzalcóatl (gemeinsam) in Einem.

Poesie der Mystik

Schon in den berühmten „Psalmen" hatte Cardenal eine Ausdrucksform gefunden, die Sprache des Psalmisten zu verbinden mit dem Fachvokabular der Naturwissenschaften im Ausgang des 20. Jahrhunderts. Diesen Weg geht er in seinem monumentalen Alterswerk „Cántico Cósmico" von 1989 weiter, dessen Übersetzung ins Deutsche ob des voluminösen Umfangs von 43 „Cantigas" auf über 400 Seiten noch auf sich warten läßt (eine Textprobe von einigen wenigen Cantigas liegt inzwischen unter dem Titel „Wir sind Sternenstaub" vorab auf deutsch vor[6]). Dieser „Kosmische Gesang" wagt in seinem Gang vom Alpha zum Omega des Kosmos eine unglaubliche Synthese: Zum einen bleibt Cardenal den Mythen treu, integriert aber nun das mythische Sprechen von der Kosmogonie (zitiert werden polynesische, ozeanische, chinesische, ägyptische, griechische, biblisch-semitische und altamerikanische Schöpfungsmythen) nahtlos in den aktuellsten Kenntnisstand der modernen Naturwissenschaft. Sein Gewährsmann ist dabei nicht nur Teilhard de Chardin, sondern der Astrophysiker Stephen Hawkins. Ja, Cardenal hat sich gar bei der Arbeit am „Cántico" wissenschaftlich beraten lassen von der Abteilung Astrophysik am Max-Planck-Institut München.

Die Gesetze der Thermodynamik in Gedichtform? Das Ergebnis dieser Konfrontation von Dichtung mit ernstzunehmender Naturwissenschaft sprengt freilich die Grenzen traditioneller Lyrik in einem formalen wie inhaltlichen „Urknall", wie eine Textprobe aus dem gleichnamigen ersten Gesang mit dem symptomatischen Wechsel zwischen naturwissenschaftlicher und mythischer Rede unter der je gleichen Verszeile „Alles dunkel im Kosmos" belegen mag:

Am Anfang gab es nichts
weder Raum
noch Zeit.
Das ganze Universum verdichtet

auf den Raum eines Atomkerns
und davor kleiner noch, viel kleiner als ein Proton,
und sogar noch kleiner, ein unendlich dichter mathematischer Punkt.
Und es geschah der Urknall.
Die große Explosion…
Alles dunkel im Kosmos.
Suchend,
(dem geheimnisvollen Gesang aus Polynesien zufolge)
sehnsüchtig suchend in der Finsternis, …
empfing die Nacht den Samen der Nacht, …
es wächst in der Finsternis
das pochende Mark des Lebens,
aus den Schatten schält sich ein noch so zarter Lichtstrahl
schöpferischer Kraft,
erste Ekstase, die das Leben kennt, …
und so füllte das Geschlecht des großen Verbreiters
die Weiten der Himmel,
der Chor des Lebens hob an und erscholl in Ekstase,
dann hielt er still in einer Lust der Ruhe…
Alles war dunkel im Kosmos.
Der Raum voll von Elektronen,
die das Licht nicht hindurchließen.
Bis die Elektronen sich vereinten mit den Protonen
und der Raum durchsichtig wurde
und das Licht sich ergoß.
Und das Universum begann
wie in dem Oratorium von Haydn.

Das „Es werde Licht" der Schöpfungsgeschichte wird in diesem Gedichtauszug einmal in der Sprechweise des polynesischen Mythos besungen als Zeugungsakt des „großen Verbreiters", der aus der Finsternis den ekstatischen Lichtstrahl beginnenden Lebens weckt. Unmittelbar danebengestellt, scheint die physikalische Erklärung des Entstehens des Lichts durch die Vereinigung der Elektronen mit Protonen als durchaus analoges Sprachspiel.

Der Mensch ist in diesem Kosmos nur „Sternenstaub", gleichzeitig aber in seiner Vergänglichkeit von überflüssiger Schönheit und „daher die Poesie: Lied und Loblied auf alles, was ist". Cardenals Beschäftigung mit Kosmologie und Astronomie bringt ihn zur festen Überzeugung: „Das Universum ist Liebe." Das Unvollkommene der Schöpfung jedoch läuft darauf hinaus, was Cardenal in christlichem Vokabular Reich Gottes nennt, in politischem jedoch – und daran ändert für Cardenal das Scheitern der sozialistischen Systeme nicht das geringste – Revolution. Der Dichter besingt in einer Sprache, die biblische Elemente wie die Sprache der Werbung problemlos zusammenfügt, einen Abend in San José (Costa Rica) von bezeichnender visionärer Klarheit, durchdrungen von Cardenals Idee einer universalen Liebe:

Dies war meine Vision: Neonreklamen, Apotheken, Autos,
Jungen auf Motorrädern, Tankstellen, Bars, Menschen in den Straßen,
kleine Mädchen in Schuluniformen, Arbeiter die beisammen stehn.
  Und ich sah, wie alles geordnet war von Liebe.
Die Farbe eines Pullovers sprach mir von Liebe
Liebe war der Treibstoff der Motoren und zündete diese Lichter an – alle...
  Und ich denke:
    Ein herrliches Tier ist der Mensch...
Eine herrliche Gattung, wie ich sie liebe
  alle geschaffen im Liebesakt
    alle geboren zur Liebe...
Noch stöhnte die ganze Schöpfung in den kommerziellen
      Reklamen
vor Schmerz über die Ausbeutung des Menschen durch den
      Menschen
Die ganze Schöpfung
    forderte, forderte schreiend
die Revolution.

Poesie der Mystik

Jener Gedanke von der universalen Kraft der Liebe hielt den Dichter Cardenal durch alle Etappen seines Lebens in seinem Bann. Vor seinem Eintritt in den Trappistenorden 1957 hatte er seine wechselnden Liebesbeziehungen in den „Epigrammen“[7] (erst 1961 erschienen) zu Papier gebracht, die in bewußter Nachahmung der antiken Epigrammatik eines Catull oder Properz aus ironischer Distanz Spott treiben.

Während seines zweijährigen Noviziats im Trappistenkloster Gethsemani in Kentucky schrieb Cardenal, der den Dichtermönch Thomas Merton als Novizenmeister und Begleiter erleben durfte, seine Reflexionen im „Buch von der Liebe“[8]. Überraschenderweise setzt er mit der Behauptung an, die Liebe – und gerade nicht die Gewalt des je Stärkeren – könne in der Natur erfahren werden: „In der Natur ist alles Mutation und Transformation, alles ist Umarmung, Liebkosung und Kuß... Alle physikalischen Phänomene sind ein einziges Phänomen der Liebe.“ Ausgehend von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen kann der junge Mönch weiter folgern: „Wir lieben Gott im Antlitz unseres Nächsten.“ Schließlich kommt er zur Aussage, „die Liebe aller Lieben“ sei Gott, der die Liebe ist, ja der „verrückt vor Liebe ist“, und stellt in der Trinität „das Dogma der Liebe“ auf, „daß Gott nicht eins ist, sondern Union, Kommunion, Kommunismus“. In der Liebe zum zuerst liebenden Gott liegt für Cardenal der einzige Grund für seine monastische Existenz, und er wagt gar eine Reflexion über „die Sexualität der Mönche“ zu verfassen, in der er sich von einer Dämonisierung von Körperlichkeit ausdrücklich distanziert: „Wir (Mönche) verzichten nicht auf

menschliche Schönheit und menschliche Liebe, weil wir sie für nichtig erachten, sondern weil sie in uns das Feuer seiner Liebe entzündet haben."

Diese Fragen der Liebe in ihrer religiösen und körperlichen Dimension lassen nun den alternden Priester nicht los. Zwar hatte er den Trappistenorden wieder verlassen, um seine bekannte christliche Kommunität von Solentiname auf einer Insel des Nicaraguasees zu gründen, doch zum Zölibat bekennt er sich nach wie vor:

> Ja, sie ist hart,
> doch beklage ich nicht die körperlose Liebe,
> die mir zuteil wurde.
> Du wolltest mich ganz für dich allein.
> Noch tiefer allein geht es nicht mehr.

Diese Verse stammen aus „Teleskop in dunkler Nacht"[9], dem jüngsten Gedichtband Cardenals aus dem Jahr 1993. Von Anfang an spricht Cardenal von sich und seinem Gott im Bild der Geliebten (im Spanischen wird deutlich, daß Cardenal sich hier den weiblichen Part zuschreibt: „yo misma") und ihres Liebhabers, ein zentrales Motiv der christlichen Mystik – von der namentlich genannten Teresa von Avila bis Thomas Merton – aufgreifend. Diese dreißig Gedichtseiten – jetzt erfreulicherweise in einer für die Lyrik unerläßlichen zweisprachigen Ausgabe vorliegend – bilden große, im 20. Jahrhundert kaum mehr für sagbar gehaltene religiöse Dichtung, eine intensive, meditativ-gebetsförmige Anrede an Gott als den Geliebten, die in ihrer innerlichen Tiefe stilistisch geradezu ein Gegenmodell zum vielzitierten „exteriorismo" darstellt.

Der Dichter reflektiert im Alter sein einschneidendes Bekehrungserlebnis aus dem Jahr 1957 nicht als eine aktive Entscheidung („Ich habe nichts getan, um dich zu erobern. / Noch bluten die Wunden / meines Verzichts"), sondern als eine Art „Kapitulation" angesichts des Ansturms der Liebe Gottes, ja „fast war es Vergewaltigung, doch eingewilligt und zugestimmt". Die Intensität der Gotteserfahrung überwältigt ihn: „So viel Lust, die so viel Schmerz bereitet" und läßt ihn so manches Gottesbild über Bord werfen: Nicht als „Superintelligenz des Universums" gibt sich dieser Gott zu erkennen, nicht im Sinn der Scholastik „unbeeinflußt von der Existenz des Universums", wohl auch nicht „Prozeß" statt Person; vor allem ist dieser Gott kein allmächtiger Schöpfer, kein angstmachendes, sondern „ein nahes Wesen", denn: „Um mich zu lieben, mußt du von meiner Größe sein. / Wäre der Unterschied zu gewaltig, / wie könnte ich dich lieben?"

Doch gleichzeitig offenbart sich dem liebenden Menschen die schmerzende Ferne Gottes: „Zwischen uns beiden ein unendlicher Abgrund / und die Lust, dich zu umarmen." Oder aber der Mensch fühlt sich vom überwältigenden Ausmaß der Liebe Gottes seiner Freiheit beraubt: „Deine Liebe war so groß, / daß du dich an ihr vergingst." Jedenfalls wird der Dichter von heftigem Zweifel am Sinn dieser seiner Liebe geplagt. Von anderen Menschen fühlt er sich unverstanden:

Der, der einmal am meisten liebte,
von allen seinen Freunden, seinem ganzen Jahrgang,
liebt jetzt ein sogenanntes transzendentes Wesen,
was so viel heißt wie einen, den es gar nicht gibt.
Weit ist es mit dir gekommen, Ernesto.

Aber auch in ihm selbst nagt diese Sehnsucht nach Nähe, die der einstige „Fachmann der Liebe" (im spanischen „campeón", also Champion) jetzt als „Fachmann in Einsamkeit" verspürt und die sich quälend in sexuellem Verlangen ausdrückt, wie der Dichter freimütig bekennt:

Gestern nacht träumte ich von einem Beischlaf,
ein realistischer, sehr realistischer Traum.
Du quälst mich mit dem Fleisch
damit ich dich noch mehr liebe,
aber nicht im Fleisch.

All diese Zweifel, die Liebes- und Glaubensqual, das Verlangen und die Sehnsucht legt Ernesto Cardenal in ein provokantes Bild:

Geliebter, laß uns miteinander schlafen.
Ich weiß nicht, was „Gott zu Ehren" bedeutet. Was Liebe ist wohl.
Für mich ist die Ehre,
Gott in meinem Bett zu haben oder in der Hängematte.
Genießen wir uns
Die Rohrdommeln fliegen.
Genießen wir uns, Geliebter.

Dieses Bild vom Beischlaf mit Gott mag Anstoß erregen, zumindest irritieren, wenn es auch das bekannte mystische Sprechen von der Gottesliebe radikal weitertreibt. Doch Cardenals Leser und auch wir, die wir nun dem Dichter das neue Etikett des Mystikers der Liebe verliehen haben, dürfen uns verblüfft geschlagen geben, wenn Cardenal bei aller Ernsthaftigkeit und Schwere seiner Lyrik plötzlich allen Kritikastern und Polemikern den Wind aus den Segeln nimmt und seine Aussagen heiter selbst relativiert:

Wenn sie hörten, was ich dir manchmal sage,
wären sie empört: Welche Gotteslästerung!
Doch du verstehst, wie ich's meine.
Und außerdem scherze ich nur.
Eben Dinge, die im Bett sich die Liebenden sagen.

Zweierlei Einsicht mag dieser knappe Einblick in die poetische Auseinandersetzung des Ernesto Cardenal mit Geschichte, Physik und Mystik ermöglicht haben: Themen, die sich als Konstanten durch sein Werk ziehen – wie etwa die Thematisierung der Geschichte Amerikas, die Integration von wissenschaftlicher Fachterminologie in die Poesie oder die Reflexion über die universale Kraft der Liebe –, geht der 70jährige mit nicht erlöschender innovativer Kreativität an. Man tut daher wohl gut daran, auch seinen 70. Geburtstag nicht als Anlaß zum

abschließenden Rückblick zu benutzen, sondern darf durchaus gespannt darauf sein, womit er sein Publikum weiterhin überraschen wird.

ANMERKUNGEN

[1] P. K. Kurz, Ein radikal brüderl. Mensch. Nicaraguas Dichter E. Cardenal, Friedenspreisträger d. dt. Buchhandels 1980, in: Orient (1980) 166–170.

[2] Hilfreiche Einf.: H. H. Koch, Ernesto Cardenal (München 1992).

[3] El Estrecho dudoso (Managua 1985); dt.: Die ungewisse Meerenge. Das poet. Werk 2 (Gütersloh 1987).

[4] J. Meier, A. Langenhorst, Bartolomé de Las Casas. Der Mann, d. Werk, d. Wirkung (Frankfurt 1992).

[5] Homenaje a los indios americanos (Buenos Aires 1972); Erweiterung: Los ovnis del oro (Managua 1991); dt. als Bde. 3 u. 7 des poet. Werks: Die Farbe des Quetzal, Wolken aus Gold (Gütersloh 1988, 1989).

[6] Cántico Cósmico (Madrid 1992); dt.: Wir sind Sternenstaub. Neue Gedichte u. Ausw. aus d. Werk (Wuppertal 1993).

[7] Z. B. neu aufgelegt, ebd. 65–79.

[8] Vida en el amor (Buenos Aires 1970); dt.: Das Buch v. d. Liebe. Das poet. Werk 4 (Gütersloh ^{2}1990).

[9] El telescopio en la noche oscura; dt.: Teleskop in dunkler Nacht (Wuppertal 1994).

UMSCHAU

Sind „aufrechte Russen" orthodox?

Ein Jesuit aus einer hochadeligen ukrainischen Familie, der seine Jugendjahre im Zarenreich verbracht und dort wegen des Ordenseintritts als Landesverräter gegolten hatte, vermittelte mir in den 50er Jahren eine Ersteinführung in die Denkweisen von Russen und Ukrainern. Immer wieder erzählte er von schlichten Menschen, die bei den Volkszählungen darauf bestanden, daß ihre „vera" (ihr Glaube) russisch und ihre „narodnost'" (ihre Nationalität) orthodox sei. Denn in ihrer Umgangssprache waren die Wortverbindungen „russkaja vera" („russischer Glaube") und „pravoslavnyj narod" („orthodoxes Volk") ganz normal.

Vielerlei Faktoren trugen zum Entstehen einer solchen Denk- und Redeweise bei und verursachen, daß heutzutage „russisch" und „orthodox" wieder identifiziert werden. Von den vielen Faktoren dürften drei Gegebenheiten aus unterschiedlichen Zeiten besonders wichtig sein.

1. Wenden wir uns zunächst der Missionsperiode zu und besinnen wir uns auf die Rolle der Kirche bei der Ausbildung von Staatsnationen in der frühmittelalterlichen europäischen Staatenwelt. Damals waren Muttersprache und stammesmäßige Herkunft von untergeordneter Bedeutung für das Entstehen und Wachsen der Staatsnationen; sie galten kaum als Kriterien für die Zugehörigkeit zu ihnen. Deshalb konnten normannische Waräger bei den Ostslawen die Staatsgründung veranlassen, und unterschiedliche, besonders finno-ugrische Stämme konnten in die Nation hineinwachsen. Meist führte erst ein sich lange hinziehender Assimilationsprozeß zu einer einheitlichen Umgangssprache der Staatsnationen.

Doch entscheidend von Anfang an war neben der Loyalität zum Herrscher die Zustimmung zum Recht und zur Kultur des neuen Staates. Recht (Moral), Kultur und Bildung aber waren in die Verantwortung der Kirche des neuen Staates gegeben. Wer loyal war zum Herrscher, das von der Staatskirche getragene geistige und geistliche Leben mitlebte und die bei Hof gebräuchliche Sprache so weit beherrschte, daß er sich mit der Führungselite verständigen konnte, gehörte der Staatsnation an, welche Umgangssprache auch immer in seiner häuslichen Umgebung gebräuchlich gewesen sein mag. Hauptsächlich kulturelle und ethische Werte, weniger die linguistischen und biologischen Gemeinsamkeiten, begründeten damals das Nationsbewußtsein.

Besondere Züge der Kirchlichkeit mußten unter solchen Bedingungen zu besonderen Zügen des Nationalbewußtseins führen. Deswegen besteht bei den Völkern Ost- und Südosteuropas die Überzeugung von einer großen Nähe zwischen ihrer Nation und ihrer Kirche. Bis auf den heutigen Tag praktiziert man bei ihnen das Christsein ganz selbstverständlich in den gerade beim eigenen Volk üblichen Formen der Frömmigkeit, liebt die traditionelle Ausgestaltung des Gottesdienstes, folgt dem überlieferten Festkalender, vollzieht das herkömmliche Brauchtum und ist überzeugt, daß die Treue zu den national gefärbten kirchlichen Traditionen auch die Zugehörigkeit zum eigenen Volk stärkt. Zwar weiß man, daß es außer der einem ans Herz gewachsenen Weise noch andere Möglichkeiten gibt, als Christ zu leben. Doch es ist diesen Menschen nicht nur wichtig, Christen zu sein; sie legen auch größten Wert darauf, es in der für ihre Nation charakteristischen Weise zu sein. So kam es bei ihnen zum Bewußtsein, daß das Christsein zu ihrem Volkstum gehört.

Mit der Übernahme eines bestimmten, nämlich des in Byzanz entfalteten kulturellen und kirchlichen Lebens und der damit engstens verbundenen ethischen Normen ergaben sich zwangsläufig auch Abgrenzungen. Jene Kirchenspaltungen, die heute zwischen den Slawen bestehen, gab es zur Zeit ihrer Christianisierung noch nicht. Die Kirchen der damaligen griechisch-lateinischen Welt, aus denen die Missio-

nare zu den Slawen kamen, fühlten sich noch zusammengehörig als eine gemeinsame Christenheit. Doch die Unterschiede zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche, die später zum großen Schisma führten, waren längst schon grundgelegt. Also wurden schon mit der Christianisierung die Keime für jene Entwicklung gelegt, die später die slawischen Völker in zwei Lager aufteilen sollte. Zudem wurden die Slawen von Anfang an in eine – wie wir das heute ausdrücken – bestimmte christliche Konfession einbezogen. Denn Griechen und Lateiner sind miteinander die chalkedonensische Christenheit. Bei Beginn der Slawenmission waren die chalkedonensischen Christen längst schon getrennt von den altorientalischen Kirchen. Die Ostslawen wurden also schon von der Missionierung an in einen Gegensatz zum Beispiel zu den Armeniern hineingeführt. Auch gegenüber den benachbarten Wolgabulgaren, die islamischen, und den Chazaren, von denen viele mosaischen Glaubens waren, wurde die Kirchlichkeit der Staatsnation des Großfürstentums Kiev zu einer Schranke.

2. Die abgrenzende Kraft eines besonders geprägten kirchlichen Lebens wurde im aufsteigenden Moskau des 15. und 16. Jahrhunderts besonders wirksam. Die Moskowiter meinten zu wissen, daß es ein Strafurteil Gottes über das Paktieren der Griechen mit den Lateinern auf dem Florentiner Konzil war, als die Kaiserstadt Konstantinopel 1453 den „Ungläubigen" ausgeliefert wurde. Deswegen wollte man in Moskau nicht einmal mehr auf die Griechen achten. Man hielt nur noch das russische Erbe für rechtgläubig. Unter ausschließlicher Beachtung der damals in Rußland heimischen kirchlichen Traditionen kodifizierten Moskauer Synoden des 16. Jahrhunderts, was rechtes Christentum sei, und der Moskauer Metropolit Makarij (1543–1564) publizierte seine umfangreichen „Lebensbeschreibungen der Heiligen", Vorlesebücher, die Vorbilder rechter russischer Frömmigkeit vor Augen stellten. „Russisch" und „rechtgläubig" waren sozusagen zu Synonymen geworden.

Wie sehr dies der Fall war, zeigte sich an der Stoßkraft des Protests, den die Altgläubigen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gegen die russische Patriarchatsleitung einlegten (und heute, nach mehr als 300 Jahren, immer noch einlegen), weil die Patriarchatsleitung damals die absolute und ausschließliche Gültigkeit der russischen Traditionen anfocht, indem sie bei den Griechen verbreitete Bräuche, die den Bestimmungen der Synoden des 16. Jahrhunderts entgegenstanden, zuließ, ja sogar verpflichtend machte. Nichts, was nicht „seit Menschengedenken" bei den Russen üblich war, hätte nach Meinung der altmoskowitischen „Nationalisten" als orthodox anerkannt werden dürfen. Und das „Menschengedenken" reicht bekanntlich nicht weiter als höchstens ein Jahrhundert zurück. Nach Meinung der Protestbewegung wäre also allein die damals jüngste Schicht Moskauer Entfaltungen wirklich orthodox gewesen.

3. Schließlich erniedrigte man in der Petersburger Periode das Orthodoxsein sogar zu einem Hilfsmittel bei der Russifizierung. Bei jeder Erweiterung des Reiches ließ die zaristische Regierung die orthodoxen Gläubigen der neu erworbenen Landstriche, gleich welcher Nation und bisheriger kirchenrechtlicher Zugehörigkeit sie waren, in den Verband der russischen Staatskirche einbeziehen, um sie auch durch die Kirche an den neuen Staat zu binden und bei ihnen eine Russifizierung in die Wege zu leiten. Je weiter das betreffende Gebiet im Westen oder Südwesten gelegen war, desto zahlreicher waren dort die Ostslawen, die sich als orthodoxe Christen bekannten, aber nicht russisch fühlten und die Russifizierung als Unrecht empfanden.

In Bessarabien und im Kaukasus wurden sogar nichtslawische orthodoxe Christen in die russische Kirche einbezogen und massiver Russifizierung ausgesetzt. Die Georgier wurden durch diese Ereignisse zutiefst verletzt, wie sich an den Vorgängen nach der Abdankung des Zaren und nochmals nach dem Ende der Sowjetunion deutlich zeigte. Und als später Nachhall der damaligen Geschehnisse besteht heute in der Republik Moldawien (im ehemaligen Bessarabien) ein sehr ernstes Problem zwischen dem russischen und dem rumänischen Patriarchat.

Überdies gliederte Rußland in den von Polen erworbenen Gebieten nicht nur die orthodoxen, sondern auch die unierten Christen seiner eigenen Staatskirche ein. Polizeimaßnahmen und Zwang halfen nach, wo sich bei unierten auch nach längeren Überzeugungsversuchen keine Be-

reitschaft zum Übertritt in die Orthodoxie fand. Insbesondere nach den polnischen Aufständen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfolgte die russische Regierung ihre nationalen und kirchenpolitischen Ziele mit Nachdruck; selbst lateinische Pfarreien in Landstrichen, die nicht rein polnisch waren, in denen vielmehr Dialektgruppen ostslawischen Einschlags beheimatet waren, deren Russifizierung die Regierung wünschte, versuchte man, zur Orthodoxie zu nötigen. Sogar Todesopfer gab es in diesem Zusammenhang. Nahe der heutigen Ostgrenze Polens sind noch immer Märtyrergräber aus dieser Zeit vorhanden. Die Söhne und Enkel der Bekennerchristen wissen sehr lebendig von den Ereignissen zu erzählen.

Auch von der Missionstätigkeit der russischen Kirche unter den Nichtchristen des Zarenreichs wurde erwartet, daß sie zur Russifizierung möglichst vieler Angehöriger der Fremdvölker beitrage. In den Arbeiten von Josef Glazik über das Missionswerk der russischen Kirche wird dies ausführlich dargelegt. Geradezu unglaublich klingt es, wenn Glazik im Abschnitt über die russische Mission in Korea (also im Ausland!) von Vertretern des russischen Episkopats zu berichten weiß, die es der russischen Regierung zum Vorwurf machten, daß diese Missionare nach China und Korea gesandt habe, die beabsichtigten, die einheimische Bevölkerung dadurch zu bekehren, daß sie die liturgischen Bücher in die Landessprachen übersetzten. Um Nutzen von der Mission zu haben, hätte es ihrer Ansicht nach vollauf genügt, Missionare auszusenden, die nur russisch sprächen und die Orthodoxie ausbreiteten, indem sie die Heiden russifizierten.

Woran knüpfen also jene an, die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wieder auf das orthodoxe Erbe zurückgreifen, um für das Russischsein einen Inhalt angeben zu können? Sind es gläubige Christen, die wie in der Periode der Kiever Rus' die Ethik des Evangeliums wieder zur Grundlage dessen nehmen möchten, was ihrer Nation Identität geben und die moralische Würde ihres Staates ausmachen soll? Kreise, die so denken, sind unsere Partner beim Aufbau des „gemeinsamen Hauses Europa".

Sind unter den Gruppierungen, von denen wir reden, vielleicht Kräfte, die sich ähnlich den Moskowitern des 16. Jahrhunderts und deren altgläubigen Nachfahren trotzig gegen alle anderen Völker und deren Überlieferungen aufbäumen? Wollen sie in ihrem Land ohne Verwestlichung, Amerikanisierung oder „Verjudung" und unbeeinflußt durch Freimaurer, Katholiken oder Protestanten etabliert sehen, was sie für russisch halten und deswegen orthodox nennen?

Mitte November 1994 tagte in Moskau unter der Devise „Einheit der Kirche" eine Konferenz des Bundes der orthodoxen Bruderschaften. Die Teilnehmer hofften, die Gesamtsynode des russischen orthodoxen Episkopats, die für 29. November bis 2. Dezember 1994 einberufen war, zu intransigentem Verurteilen alles dessen animieren zu können, was sie für „unrussisch" und folglich auch für „unorthodox" hielten. Ein Moskauer orthodoxer Pfarrer, den die Konferenz wegen seiner Offenheit für pastorale Anliegen der Gegenwart aufs heftigste angriff, gab dem Moskauer katholischen Wochenblatt „Svet Evangelija" vom 18. Dezember 1994 ein Interview. Ihn schmerze die Xenophobie gegen andere Konfessionen und der Antisemitismus, die auf der Konferenz zutage traten, sagte er, und er beklagte, daß „für sehr viele heutige Orthodoxe das Orthodoxsein nur bedeute, sich den Katholiken und Protestanten gegenüber ablehnend zu verhalten". Auf jener Konferenz wäre, wie er sagte, die jüngste Vergangenheit deutlich zu verspüren gewesen, „weil der Geist der Absonderung am Werk war, der Geist entschlossenen Kämpfens nicht nur um Eintracht, sondern um Gleichschaltung. Und für jeden, der auch nur ein klein wenig abweiche, gelte wie ehedem (gemeint sind die Marschkolonnen des GULAG): ein Schritt nach rechts oder einer nach links, und die Begleitmannschaft schießt ohne Warnung." Erfreulicherweise ist zu vermerken, daß die Bischofssynode dem Drängen des Bundes der Bruderschaften keineswegs nachgab, sondern ihn scharf rügte und von ihm Satzungsänderungen verlangte.

Wollen wieder andere Kreise, die nach der Wiederaufrichtung eines Großreichs mit den ehemaligen Grenzen des Zarenreichs verlangen, ähnlich den Petersburger Imperatoren seit Katharina II. das Orthodoxsein zwecks Russifizie-

rung ausbreiten, um jene zu vermehren, die sich als Russen fühlen, und um die Fremdvölker zu verkleinern? Oder gibt es weitere Identifikationsmodelle und sonstige Gruppen, die in ihren politischen Konzepten unter Orthodoxsein etwas noch anderes verstehen? Politisch, sozial, wirtschaftlich und religiös ist die Lage im heutigen Rußland so unbestimmt, daß es unverantwortlich wäre, anders als mit Fragezeichen zu enden. *Ernst Chr. Suttner*

Religionsproduktive Tendenzen der Moderne

Wenn ein Bischof ein Hirtenwort verfaßt oder eine pastorale Direktive erläßt, wenn ein Pfarrer predigt oder mit seinen Gremien Schwerpunkte der Seelsorge für die nächste Zeit festlegt, häufig ist – mehr oder weniger bewußt – eine Antwort auf grundlegende Fragen zur Gegenwart vorausgesetzt. Selbst kurzfristig zu handeln oder als betroffenes Kirchenmitglied Entschließungen und Verlautbarungen zu beurteilen, scheint ohne unausgesprochene, aber mitgesetzte Optionen ausgeschlossen zu sein. Ein Problem, vielleicht das Problem kirchlichen Handelns könnte darin bestehen, daß allzu vieles als ausgemacht gilt und dann auch gemacht wird, ohne daß zuvor gründlich nachgedacht wurde. Oft genug hätte weniger mehr gebracht, wenn man sich gegen kurzschlüssige Behauptungen und für zeitdiagnostische, theologische und pastorale Bescheidenheit und Geduld hätte entscheiden können.

Die wichtigsten dieser Grundfragen lassen sich folgendermaßen formulieren: Wie betrachten „Kirchenleute" die gesellschaftliche, geistige und religiöse Gegenwartssituation? Befindet sich die Gesellschaft am Ende des zweiten christlichen Jahrtausends auf einem bisher ungeahnten Tiefstand ihres geistigen und moralischen Niveaus, so daß ein kollektiver Akt der Umkehr erfolgen muß, wenn nicht eine Katastrophe eintreten soll? Stellen sich die menschlichen Grundfragen (Sinn des Lebens, Schuld und Vergebung, Wert und Würde der Person in einer Gesellschaft) vielleicht heute anders als früher und fällt es aus diesem Grund den potentiellen Hörern der Botschaft so schwer, den christlichen Glauben als heilsnotwendig zu erfahren, weil er noch nicht auf diese neue Situation hin ausgesagt ist? Könnte es also sein, daß wir gegenwärtig eine Epochenschwelle erleben, in der es ganz neu darum geht, die Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens für die Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen und gesellschaftlichen Umständen geduldig zu entdecken? Wird das Christentum nur überleben, wenn es die Moderne mit ihrer Rationalität, ihrer Emphase für die Freiheit des Individuums und mit ihrer Idee einer universalen Gerechtigkeit hinter sich läßt? Oder wird im Gegenteil das Christentum nur in Koexistenz mit der Moderne überleben können? Warum geht die religiöse Suchbewegung, die einen Teil der jüngeren Intelligenz erfaßt hat, so gut wie völlig an den kirchlichen Gemeinden vorüber (vgl. zuletzt: Der Spiegel Nr. 52, 1994)? Ist die religiöse Krise, in der sich offenbar die großen Kirchen befinden, eine grundlegende Relevanzkrise des Glaubens, die bis in die Mitte der Gläubigen und ihrer Hirten reicht?

Diese Fragen bilden den Hintergrund der neuen Studie von Hans-Joachim Höhn, in der er in zeitdiagnostischer Absicht auf die Suche nach religionsproduktiven Tendenzen in der Gegenwart geht[1]. Er will „an der Beseitigung jener Unfähigkeit des Menschen, sich selbst, seine Zeit und seine Welt zu begreifen" (145), mitwirken und gerade dadurch theologisch relevante Vorüberlegungen für ein zeitorientiertes Verständnis des Glaubens anbieten. Eine erste Feststellung, die zwar nicht neu, aber doch von grundlegender Bedeutung für das Verstehen der Gegenwart ist: Wir leben nicht in einer positivistisch-säkularen Gegenwart, sondern in einer Zeit voller quasi- und pseudoreligiöser Mythen. Sie sind hervorgetreten als Lückenbüßer für den Zentralmythos der Moderne, den Fortschritt. Ist dieser zerbrochen, so treten die Risiken, welche die Moderne hervorgebracht hat, in den Vordergrund des gesellschaftlichen Bewußtseins und verlangen nach einem kompensierenden Glauben. Die Moderne hat vor allem ein neues Kontingenzerleben hervorgebracht, das nicht nur aus den individuellen Lebensrisiken und -zufällen, sondern aus der ge-

sellschaftlichen Situation des globalen Risikos herrührt. Die Religionssoziologie, wie sie heute von Niklas Luhmann, aber in einer philosophischen Variante auch von Hermann Lübbe vertreten wird, sieht in der Religion vorwiegend ein System gesellschaftlich sanktionierter Kontingenzverarbeitung. Nach Luhmann gelingt allerdings diese Funktion der christlichen Religion heute nur noch in individuellen Lebenssituationen; gesellschaftlich ist das Angebot des Christentums nicht mehr sinnstiftend, da es sich seit dem Mittelalter durch immer neue Verallgemeinerungen auf jede neue Gesellschaftsordnung hin erschöpft hat. Wie kann nun eine gesellschaftliche Bewährung christlicher Kontingenzbewältigung dennoch gelingen? An dieser Stelle hat Höhn, der an der funktionalen Bestimmung der Relevanz von Religion festhält, nur zwei Postulate zu bieten: eine „realistische Einschätzung der tatsächlichen Antriebsmomente des sozialen und politischen Lebens", und die Formulierung des „genuin christlichen Potentials sozialer Kontingenzbewältigung", obgleich es sich im Lauf der Moderne als gesellschaftlich unterlegen zeigte. Der Inhalt dieses Potentials besteht im wesentlichen im eschatologischen Vorbehalt den faktischen gesellschaftlichen Zuständen gegenüber. Und aus ihm folgt „ein entschiedenes und dennoch gelassenes Engagement für eine humane Gesellschaft" (50).

Die Diagnose der Risikogesellschaft wird im zweiten Teil der Studie ergänzt durch Beobachtungen zum heutigen Zeiterleben: Die rasanten Entwicklungen führen immer rascher eine Zukunft herbei, über deren Gestalt sich die Menschen der Gegenwart ein immer ungenaueres Bild machen können; dies erzeugt eine im Vergleich mit früheren Phasen der Geschichte größere Ungewißheit über die Zukunft. Der scheinbar universalen Verfügung des Menschen über die Zeit (Freizeitgesellschaft) steht die immer größere Verfügung der Zeit über den Menschen gegenüber, die in dem Erlebnis des Keine-Zeit-Habens bedrängend wurde. Die retardierenden Kräfte von „Traditionen, Autoritäten und Institutionen" (58) haben gegenüber den Kräften der Beschleunigung fast jeden Einfluß verloren. Das Veralten unseres Wissens beschleunigt sich durch die Zunahme neuer Erkenntnisse. Das Verlangen danach, in dieser rasenden Zeit mit der Wirklichkeit vertraut zu sein, läßt sich am Trend zur Musealisierung des Alten ablesen. Auch die Erinnerungskompetenz des Christentums wird nachgefragt, allerdings häufig nur in konservierend-traditionalistischer Absicht.

Um dabei nicht das Wesen des Christentums zu verlieren, ist jedoch darauf zu achten, daß man im Rückblick auf das in allem Wandel Bleibende „den Dingen nicht ihren Lauf läßt, sondern ihn unterbricht" (78). Nur so wird das Erinnerte nicht konserviert, sondern auf die Erfahrung der Gegenwart bezogen. Das Christentum ist nur dann bei seiner Sache und auf der Höhe der Zeit, wenn es die unabgegoltenen großen Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume der Menschen gegen ihre kleinformatigen Erfüllungen einklagt. „Im Widerstand gegen die Halbierung der menschlichen Zukunfts- und Lebenserwartungen auf ein bißchen Frieden und ein kleines Glück manifestiert sich eine Zeitgenossenschaft, die im Christentum mehr sieht als ein religiöses Kompensationsangebot für den vom technischen Fortschritt und Konsumismus übervorteilten Menschen." (80)

Anerkennt Höhn prinzipiell die funktionale Sinnbestimmung der Religion, so wehrt er sich doch vehement gegen eine Reduktion der Religion auf ihre Funktion, wie sie Hermann Lübbe in „ausgesprochen unphilosophischer Haltung" und ohne Rücksicht auf den Wahrheitsanspruch des Christentums vornimmt. Lübbes Apologie der Religion, welche ihr letztlich nur eine gegenüber den Verletzungen des Lebens anästhesierende Funktion zuschreibt, erreicht ihr selbstgestecktes Ziel nicht und kann außerdem nicht erklären, warum im ehemals christlichen Abendland die als gesellschaftlich notwendig postulierte Religion der Mehrheit der Menschen immer weniger plausibel erscheint. Lübbe formuliert damit nichts anderes als religionsfreundliche Gottlosigkeit (J. B. Metz) und bleibt damit weit hinter dem Maßstab einer philosophischen Beschäftigung mit Gott zurück.

Die moderne Stadt, in der der größte Teil der Menschen lebt, wird von der Kirche bisher vorwiegend in negativen Bildern wahrgenommen. Grundsätzlich jedoch ist die Stadt ebenso religionsfremd wie religionsproduktiv. Diese Wahr-

nehmung der Stadt ermöglicht es Höhn, seine These von der religionsproduktiven Moderne zu konkretisieren. In den Städten machen sich religiöse Angebote bemerkbar, die offensichtlich zumindest kurzfristig imstande sind, das Sinnvakuum des heutigen Menschen zu füllen. Religion im Vorübergehen scheint dem schnell lebenden Städter eher angemessen zu sein als Dauerbindung an eine Gemeinde, welche nach wie vor als die alleinige ernsthafte Form christlicher Religion gilt. Jedenfalls läßt es die Kirche ebenso an Formen fehlen, durch die die Menschen in den Innenstädten auf die christliche Botschaft aufmerksam werden können, wie sie bisher noch keine religiöse Hermeneutik der Stadt gefunden hat.

Worauf läuft die Höhnsche Kette von Beobachtungen, Analysen und Argumenten hinaus? Es wäre für das Christentum förderlich, wenn seine Vertreter mit derselben Kraft, die sie auf die Tradierung des Glaubens auf herkömmlichen Wegen verwenden, auch „die ‚neuen' letzten Fragen der Risikogesellschaft" (140) lernten und Antworten darauf ausprobierten. Dadurch wird man allerdings die Menschen nicht dazu bringen, die bisherigen Partizipationserwartungen der Kirchen zu erfüllen. Sie behalten sich selbst vor, wie sie Nähe oder Distanz zur Kirche ausdrükken. Und die Kirche wird dies zu akzeptieren lernen müssen. Die Diagnose „Tradierungskrise" für die religiöse Gegenwartssituation greift viel zu kurz; sie ist nicht imstande, zu der Erkenntnis zu führen, daß für die meisten Zeitgenossen die Plausibilität der kirchlichen Tradition verlorengegangen ist und folglich gar kein Grund mehr zur Tradierung eines für sie mittlerweile irrelevant gewordenen zentralen „Glaubensgutes" vorliegt. Einen neuen Relevanznachweis kann das Christentum erbringen, wenn es die Funktion der religiösen Kontingenzverarbeitung auf der Höhe des globalen Risikobewußtseins der Gesellschaft übernimmt. Dazu müßte es sich verstärkt auf den politisch-ethischen Feldern engagieren, also Beiträge zu einem neuen Weltethos erarbeiten, und sich zugleich als spirituell kompetent und produktiv erweisen. Das mystische und das politische Moment müßten in ihrer Unauflöslichkeit und in ihrem gegenseitigen Bedingungsverhältnis dargestellt werden. Noch mehr als die Antreffbarkeit des Christentums unter den Menschen ist die „Intelligibilität seiner Gehalte" (143) angefragt. Es muß seine Weltdeutung den von einem Denken nach dem Ende der Metaphysik geprägten Zeitgenossen intellektuell überzeugend vermitteln, wozu eine „genuin theologische Hermeneutik der Moderne" (143) zu erarbeiten und vermittlungsfähig zu formulieren ist.

Mit seiner Quaestio Disputata will Höhn nur die sozialwissenschaftlichen Vorarbeiten für diese theologische Aufgabe anbieten. Die Studie stellt eine Ermunterung an Theologen und Kirchenleute dar, denn sie macht wahrscheinlich, daß es in der Krise der Moderne, die auch eine Krise des Glaubens ist, für ihren Dienst in der Gesellschaft eine Menge zu gewinnen gibt.

Josef Herberg

[1] Hans-Joachim Höhn: Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg: Herder 1994. 150 S. (Quaestiones Disputatae. 154.) Kart.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 2: Barclay bis Damodos, Freiburg: Herder 1994. 14 S., 1388 Sp. Lw. 380,–.

Die für dieses Lexikon schon immer charakteristische enzyklopädische Breite wird an den beiden Stichwörtern deutlich, die durch den Zufall des Alphabets Anfang und Ende dieses Bandes der dritten Auflage bilden: Alexander Barclay (schottischer Dichter, gest. 1552) und Vikentios Damodos (griechischer Philosoph und Theologe, gest. 1752). Auch sonst gilt für diesen Band, was bereits bei der Besprechung des ersten Bandes (212, 1994, 283 f.) hervorgehoben wurde: Aktualisierung der Nomenklatur, Überwindung der Neuscholastik durch stärkere Hinwendung zur Geschichte und unbefangenere Wahrnehmung der nicht immer geradlinig verlaufenden Entwicklung, und durchweg hohe Qualität der Beiträge. Dies gilt vor allem für die großen systematischen Artikel zu den Themengruppen Bibel, Bischof, Buße und Christ, Christentum. Bibelausgaben, Bibelhandschriften und Bibelübersetzungen, denen in der alten Auflage eigene Stichwörter gewidmet waren, erscheinen jetzt sinnvollerweise als Untergliederungen beim Artikel Bibel. Neu ist das Stichwort Biblische Einleitungswissenschaft. Für die zentralen Fragen um Auslegung, Interpretation und Kritik muß man warten, bis Exegese und Hermeneutik an der Reihe sind. Neu gegliedert präsentiert sich auch das Stichwort Buße. Keine Parallele in der alten Ausgabe haben die historischen und systematischen Ausführungen Hermann J. Pottmeyers zu den Stichwörtern Bischof, Bischofskollegium und Bischofskonferenz. Hier werden die bedeutenden Fortschritte der Theologie in den letzten 30 Jahren exemplarisch deutlich. Ein Vergleich von Stichwörtern wie „Brüder und Schwestern Jesu" oder „Comma Johanneum" zeigt ferner, daß man nicht mehr Lehramtsapologetik betreibt, sondern die Ergebnisse der heutigen Forschung unvoreingenommen wiedergibt. Ein kleines Beispiel für das gelungene Bemühen, vorschnelle Werturteile zu vermeiden: Ernesto Buonaiuti ist in der alten Auflage „italienischer Modernist", jetzt „italienischer Theologe".

Es ist verständlich, daß eine ganze Reihe heute weniger wichtiger Personenartikel dem Zwang zur Kürze zum Opfer fallen mußten. Nicht erklärt wird, warum die Stichwörter „Byzantinisches Reich" und „Byzantinische Theologie" jetzt fehlen („Byzantinische Kirchenmusik" und „Byzantinische Kunst" sind vorhanden). Wer also die zweite Auflage besitzt, sollte sich von ihr nicht vorschnell trennen. Das gilt um so mehr, als sie Artikel enthält, deren Rang jetzt nicht mehr erreicht wurde (oder nicht mehr erreicht werden konnte), so z. B. „Chalkedon" von Alois Grillmeier oder die bis heute unübertroffenen Ausführungen Karl Rahners zum Stichwort „Altkirchliche Bußdisziplin". Insgesamt ist aber dieser Band ein erneuter Beweis für die bewundernswerte Qualität des Lexikons, zu der man den Herausgebern und der Redaktion nur gratulieren kann. *W. Seibel SJ*

Sun, Johannes Hsiao-Chih: *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel?* Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann. St. Ottilien: EOS 1994. V, 306 S. (Dissertationen Philosophische Reihe. 12.) Kart. 34,–.

Das Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" führte in den 70er und 80er Jahren zu einer differenzierten theologischen Reflexion über die Findung und Begründung konkreter sittlicher Normen. Im Verlauf dieses Reflexionsprozesses kam es zu einer heftig geführten Kontroverse um die Frage der Normbegründung. Zwei Formen der ethischen Argumentation standen sich dabei – scheinbar unversöhnlich – gegenüber: die teleologische und die deontologische Argumentation. Während der teleologischen Theorie zu-

folge sich die sittliche Richtigkeit der Handlung ausschließlich durch deren vorhersehbare Folgen auf die bestmögliche Entfaltung der gegebenen Wirklichkeit hin bestimmt, behauptet die Deontologie, daß es wenigstens einige konkret umschriebene Handlungen gibt, die ohne Berücksichtigung ihrer möglichen Folgen immer und unter allen Umständen als sittlich falsch zu verurteilen sind.

Das vorliegende Buch greift diese ethische Grundsatzdebatte auf und vertieft sie. Der Autor leistet dies, indem er die teleologische Normbegründung des bekannten Moraltheologen Josef Fuchs systematisch-kritisch darstellt und mit den Einwänden und gegensätzlichen Thesen Robert Spaemanns, des wohl herausragendsten deutschsprachigen Vertreters der deontologischen Theorie, konfrontiert. Sun hofft, mit dieser methodischen Vorgehensweise „die Problematik der Teleologie und Deontologie zu lösen" (8).

In der Tat gelingt es dem aus Taiwan stammenden Philosophen, die Kontroverse zwischen Teleologie und Deontologie, wenn nicht zu lösen, so doch ein Stück weit zu klären. Sun kann zeigen, daß die Deontologie gar keine eigentliche Alternative der Moralbegründung darstellt. Sie behauptet lediglich, daß es konkret umschriebene in sich schlechte Handlungen gibt. Die Frage der Moralbegründung aber geht ihr voraus. Darüber hinaus kann Sun in mühsamer Detailanalyse viele sprachliche Ungenauigkeiten Spaemanns, wie sie etwa die Begriffe Sittlichkeit, Folgen oder Gerechtigkeit betreffen, als Ausgangspunkt von zahlreichen Mißverständnissen aufdecken. Dabei zeigt sich: Viele Einwände Spaemanns gegen die Teleologie sind – ebenso wie die der Enzyklika „Veritatis splendor" – für sich betrachtet richtig. Sie beweisen jedoch nur, daß die von Spaemann vorgestellte teleologische Normbegründung unvertretbar ist. Oder anders ausgedrückt: Sie sind gute Hinweise auf die Gefahren einer falsch verstandenen Teleologie. Die teleologische Normbegründung selbst aber, wie sie dem ethischen Denken von Fuchs zugrunde liegt, treffen sie nicht. Das wichtigste Ergebnis des Buchs aber lautet: Die Teleologie ist „die einzig vertretbare formale Reflexionsform der Moralbegründung bzw. der Bestimmung der sittlichen Richtigkeit der Handlung" (295).

Das vorliegende Werk zeichnet sich aus durch eine klare Aufgabenstellung, durch ein präzises Vorgehen – Zusammenfassungen und erkenntnisleitende Fragen an den Kapitelübergängen geben dem Leser Orientierung und erleichtern ihm das Studium dieser anspruchsvollen Lektüre –, vor allem aber durch eine differenzierte, exakt definierte Sprache. Ein gelungener, weiterführender Beitrag zu einem der umstrittensten Punkte der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion.

H.-G. Gruber

Las Casas, Bartolomé de: *Werkauswahl.* Hg. v. Mariano Delgado. Bd. I: Missionstheologische Schriften. Paderborn: Schöningh 1994. 456 S. Kart. 88,–.

Das Interesse an Bartolomé de Las Casas, das im deutschsprachigen Raum seit Reinhold Schneiders „Las Casas vor Karl V." (1938) nie erlahmt ist, führte im Vorfeld des 500-Jahr-Gedenkens der europäischen Entdeckung Amerikas zu einer Reihe von Veröffentlichungen über Las Casas (vgl. diese Zs. 209, 1991, 859–861). Die vierbändige Werkausgabe aber, deren erster Band hier zu besprechen ist, eröffnet im deutschsprachigen Raum endlich den Zugang zu seinen Schriften. Bislang lag in deutscher Übersetzung nur ein Traktat vor, die „Brevísima relación", die durch ihre jahrhundertelange Instrumentalisierung seitens der politischen Gegner Spaniens in Europa und Amerika eine traurige Berühmtheit erlangte. Das Verdienst, eine kritische deutsche Las-Casas-Ausgabe initiiert und auf den Weg gebracht zu haben, kommt einem spanischen Landsmann von Las Casas zu, dem an der Freien Universität in Berlin lehrenden Theologen und Religionswissenschaftler Mariano Delgado.

Der vorliegende erste Band enthält zwei vollständig übersetzte Schriften von Las Casas: Die ursprünglich lateinisch verfaßte Missionstheorie „Die einzige Art der Berufung aller Völker zum Christentum" („De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem"), die lange als verschollen galt und erst 1942 gedruckt wurde, sowie die Zusammenfassung der berühmten „Disputation von Valladolid" („Aquí se contiene una disputa o controversia"), die Las Casas 1550/51 führte und 1552 drucken ließ.

In der Missionstheorie, von der nur das fünfte

bis siebente Kapitel des ersten Buchs erhalten sind, plädiert Las Casas für eine Mission ohne Gewalt und Zwang, d.h. für die „einzige Weise" der Evangelisierung, die darin bestehe, die Vernunft durch Gründe zu überzeugen und den Willen sanft anzulocken und zu ermahnen. Diese These hebt thomanisch auf die Vernunft- und Freiheitsnatur aller Menschen ab, aufgrund deren sie sich der Offenbarung Gottes als Wahrheit (im Sohn) und als Liebe (im Geist) öffnen können. Ging es in der Missionstheorie positiv um den missionarischen Umgang mit dem anderen, so drehte sich die Disputation von Valladolid um die Widerlegung jener vier Gründe, die der Humanist Juan Ginés de Sepúlveda für die Erlaubtheit des Eroberungskriegs („conquista") in der Neuen Welt vorgebracht hatte (Vergehen wider die Natur, Barbaren und Sklaven von Natur aus, Vorbereitung der Mission, Menschenopfer und Kannibalismus). Der Text ist eine von Las Casas publizierte Zusammenfassung der aufeinander Bezug nehmenden Positionen der beiden Kontrahenten, die Domingo de Soto von einer umfangreichen Niederschrift des Las Casas erstellte und die eindringlich das Diskursniveau der frühen Neuzeit zeigt.

Mit seinen Einleitungen zu Gestalt, Werk und Wirkung des Las Casas, zu Verdiensten und Versäumnissen der Missionstheologie sowie zu den beiden lascasianischen Texten leistet der Herausgeber die nötige Interpretationshilfe zu einem historisch informierten und problemorientierten Verständnis. Dem dienen auch zwei weitere Studien, die sich mit den Missionstheologien „nach" Las Casas sowie mit der Gestalt von Sepúlveda (Horst Pietschmann) befassen. Ausführliche Bibliographien und mehrere Register erschließen den Band. Die lascasianischen Texte sind nicht nur von historischem Interesse, denn sie artikulieren frühneuzeitlich Kriterien des Umgangs mit dem fremden anderen, um die auch in den zeitgenössischen Debatten philosophisch und politisch gestritten wird. Wie dabei Freiheit und Wahrheit anthropologisch miteinander zu verkoppeln sind, gibt auch heute zu denken. Die interdisziplinäre Befassung mit den theologischen Schriften dieses Bandes sowie mit den historischen, ethnographischen, sozialethischen, juridischen und staatsphilosophischen Schriften der folgenden Bände wird nicht nur ein angemesseneres Bild des Las Casas und seiner Zeit entstehen lassen, sondern auch für die geistigen Auseinandersetzungen der Gegenwart von größtem Nutzen sein.

M. Sievernich SJ

Philosophie

Müller, Max: *Auseinandersetzung als Versöhnung.* Polemos kai Eirene. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie. Hg. v. Wilhelm Vossenkuhl. Berlin: Akademie 1994. 355 S. Kart. 68,–.

Im Kreis seiner Freunde und Schüler hat Max Müller gern aus seinem reichen Leben berichtet, in einer unnachahmlichen Mischung von Geschichten und philosophischen Gedanken, die erleben ließ, was seine These von der Geschichtlichkeit des Lebens und Denkens bedeutete. Im Gespräch mit seinem Schüler, Freund und derzeitigen Nachfolger auf seinem Münchner Lehrstuhl erzählt er, nun auch für weite Leserkreise zugänglich, sein „Leben mit der Philosophie". Er hat mit zahlreichen Persönlichkeiten aus dem akademischen, politischen, kirchlichen und kulturellen Leben seiner Zeit Kontakt gehabt, so daß sich diese Selbstdarstellung zugleich als eine kleine Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts liest, in der auf manchen bekannten oder inzwischen auch schon wieder – zu Unrecht oder Recht – vergessenen Namen interessante Schlaglichter fallen, z.B. auf Romano Guardini, Reinhold Schneider, Alois Dempf, Eugen Fink, Wilhelm Szilasi, Gabriel Marcel, Bernhard Welt, Joseph Rossé, Wilhelm Hausenstein, Jacques Maritain, den Kreis um Karl Färber usw. Die Darstellung all der Menschen, denen Müller begegnet ist und deren er hier gedenkt, ist, ebenso wie die Selbstdarstellung auch nicht unkritisch, wenngleich die Sympathie überwiegt. Internationalität europäischen Zuschnitts und badische Regionalität halten sich die Waage; die Zeit in München (1960–1972) wird, mit Ausnahme der in diese Epoche fallenden, Müller tief enttäuschen-

den Studentenrevolution, nur wenig herausgestellt. Abgesehen von den Städten der Studienjahre steht Freiburg im Zentrum.

Max Müller hat immer die These vertreten, daß die Freiheit der Philosophie nicht im Gegensatz zur Verwurzelung in einem bestimmten Boden stehe; Boden war für ihn die badische Heimat, die katholische Kirche, die deutsche Geschichte. Die Arbeit des jungen Müller in der Jugendbewegung von „Quickborn" und „Neudeutschland", seine langjährige Tätigkeit als Philosoph, der auch den Theologiestudenten dienen wollte, prägen seine Reflexionen über das Verhältnis von Glaube, Geschichte und Denken. Seine Erfahrungen im Dritten Reich, der Impetus des Neubeginns nach dem Krieg, die später dann erfolgte Konfrontation mit einer Generation, die nicht verstehen kann, wie ihre Eltern und Lehrer das Naziregime nicht zu verhindern wußten, sind ihm Anlaß zu einer Philosophie der politischen Gestaltung und des Widerstands, des Kompromisses, der Schuld.

Mit besonderem Interesse wird man lesen, was er über Martin Heidegger sagt: von der zunächst sehr guten, dann abbrechenden, später wieder aufgenommenen persönlichen Beziehung, von Heideggers Rolle bei der Verweigerung der Venia docendi (die Müller minimisiert), von Heideggers Einfluß auf den jungen, thomistisch geprägten Metaphysiker und von Müllers Absetzung von Heidegger in fünf wesentlichen Punkten (87–111). Bei aller Anerkennung der Leistung Heideggers markiert er auch die Schwachpunkte von dessen einliniger Konstruktion der Metaphysikgeschichte. Von einer „katholischen Heidegger-Schule" (Przywara), zu der neben ihm auch Johannes B. Lotz, Karl Rahner, Bernhard Welte gehört haben sollen, will Müller nicht gesprochen wissen.

Vossenkuhl ist ein meist angenehm sich zurückhaltender, manchmal aber auch, wenn es nötig ist, hartnäckig insistierender Interviewer, der auch dafür zu sorgen hatte, daß in der Fülle der Exkurse die Generallinie erhalten blieb, und der das Verdienst der Endreaktion des ganzen Buchs hat, dessen erstes Exemplar – wahrhaft als Vermächtnis – am Todestag Müllers (18. 10. 1994) ausgeliefert wurde.

Wer Max Müller gekannt hat, wird in diesem Buch seine außergewöhnliche Fähigkeit zum konkreten Philosophieren wiederfinden, sein stupendes Gedächtnis, seine Treue zu seinen Freunden. Es ist die Geschichte eines Mannes, bei dem sich Selbstkritik und Narzißmus, Selbständigkeit und Freude am Dialog die Waage hielten. Wer ihn nicht gekannt hat, begegnet einem „Zeugen des Jahrhunderts", der ein ganzer Mensch war, in Größe und Grenze, und eines deutschen Jahrhunderts, das wir uns noch lange nicht angeeignet haben. *G. Haeffner SJ*

Gesellschaft

Hepp, Gerd: *Wertewandel.* Politikwissenschaftliche Grundfragen. München: Oldenbourg 1994. 161 S. Lw. 39,80.

Die Sozialwissenschaften bieten einige Begriffe an, mit denen die Situation der Moderne beschrieben werden kann. Neben der Individualisierung und Pluralisierung der Lebenslagen steht der Begriff Wertewandel im Vordergrund. Die Entwicklung dieses sozialwissenschaftlichen Theorems nahm die folgenden Schritte: Wertezerfall (E. Noelle-Neumann 1976), postmaterialistische Wertorientierungen (R. Inglehart 1977), Wertesynthese (H. Klages 1988). Hepp, Professor an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, stellt in den einleitenden Kapiteln den Wertebegriff, die Dimensionen und die Deutungen des Wertewandels dar und entscheidet sich am Ende für das von Klages vorgetragene Modell der Wertesynthese, in dem Menschen zwar die Werte der Selbstentfaltung bevorzugen, aber zugleich die Gesellschaft in ihre Entscheidungen miteinbeziehen. Er unterstreicht, daß die Hypothesen von Inglehart stark auf das Selbstverständnis der Deutschen eingewirkt hätten. Die Gründung von Protestparteien und die assoziative Verbindung von postmaterialistischen Wertorientierungen und hedonistischen Zielen beweisen ihm das zur Genüge. Daß sich zudem seit Mitte der achtziger Jahre das Leitbild des „Hedomaten" entwickelt hat, also jenes Bürgers, der

sich nur an Lust und materiellen Vorteilen ausrichtet, wird als bedenkliche Folgeerscheinung notiert.

Neues Forschungsgebiet betritt Hepp, wenn er die Auswirkungen des Wertewandels auf einige politisch relevante Lebensbereiche hin erforscht: das Wählerverhalten, die Schulpolitik, die Familienpolitik, die politische Kultur. Welcher Bereich auch immer gewählt wird, eine gefährliche Schieflage zwischen Selbstentfaltungswerten und Pflichten zur Solidarität kann nicht übersehen werden. Der Umgang mit diesem Grundproblem bestimmt nicht nur das Wählerpotential der Parteien, sondern ebenso den Verlauf der Politik (von hessischen Rahmenrichtlinien bis zu der Scheidungsgesetzgebung), ob sie im Sinn des Gemeinwohls wirken oder nun populistisch Bedürfnisse erfüllen kann. Joachim Fest erkannte den Grundkonflikt der Moderne im Vorrang der Bedürfnisse vor den Prinzipien. Hepp weist in den einzelnen Bereichen zwar Chancen und Risiken des Wertewandels auf, verhehlt aber nicht seine Sorgen. Seine Forderung nach einer Wertepolitik, die den Bürger dialogisch, verantwortlich und partizipativ in das politische Geschehen einbezieht, wird unterstützt durch eine politische Bildung, die mit W. Jacobsen definiert wird als „ein Gefühl der persönlichen Mitverantwortung für das soziale Ganze bei aller rechtmäßigen Wahrnehmung subjektiver Interessen und Bedürfnisse, die einer angemessenen personalen Selbstverwirklichung dienen, verbunden mit Mut und Ich-Stärke" (129). Ein bemerkenswert anregendes Buch für nachdenkliche Leser aus den Bereichen Erziehung und Politik. *R. Bleistein SJ*

Beck, Uwe: *Kirche im Spiegel – Spiegel der Kirche?* Ein leidenschaftliches Verhältnis. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 340 S., Kart. 36,–.

Für das schwierige Verhältnis von Kirche und Medien läßt sich kein brisanteres Beispiel in der Bundesrepublik finden als das des Hamburger Nachrichtenmagazins. Schon von daher verdient die Tübinger Dissertation von 1991 des Theologen und Journalisten Uwe Beck höchste Aufmerksamkeit. Beck untersucht in der von G.W. Hunold betreuten Arbeit vorwiegend die Spiegel-Titel in gut 45 Erscheinungsjahren. Quantitativ wie qualitativ läßt sich dort eine zunächst überraschende Beobachtung machen: Tendierte das Nachrichtenmagazin vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils noch zu ausführlichen, präzise recherchierten Hintergrundberichten über Themen wie die Qumranfunde oder die Jesus-Forschung, so läßt dieses „seriöse" Interesse nach dem Konzil deutlich nach. Beck bescheinigt mehrfach dem Spiegel für diese ersten zwei Dezennien seines Erscheinens Artikel auf „Lehrbuch-Niveau".

Spätestens mit dem Amtsantritt von Johannes Paul II. im Jahr 1978 wendet sich der Spiegel nach Becks Ansicht dann konsequent einer hämischen, ironischen Behandlung der katholischen Kirche zu. Belegt wird das mit den umfangreichen Umfragen („Was glauben die Deutschen?"), mit denen der Kirche eine zunehmende Entwurzelung im Glaubensvolk nachgewiesen werden soll. Die Kirchenredaktion des Magazins wird 1973 aufgelöst, die Berichterstattung gleicht nach Becks Ansicht einem „Satire-Magazin". Ob diese Entwicklung tatsächlich so stringent von der Hamburger Redaktion vorangetrieben wurde, sei dahingestellt.

Unzweifelhaft ist dagegen, daß – wie Beck in einem Exkurs ausführlich darstellt – Rudolf Augstein das Thema Kirche in bissigen Kommentaren massiv an sich gezogen hat. In Fragen der Sexualmoral zieht, das zeigen Becks eindrückliche Beispiele, der Herausgeber alle rhetorischen Register. Davon werden auch ehedem hofierte Konzilstheologen wie Hans Küng nicht verschont, der seine bitteren Erfahrungen mit dem Spiegel machen mußte. (Wie mag es dereinst Eugen Drewermann ergehen, dessen Fall nach dem von Beck untersuchten Zeitraum liegt?)

Leider läßt sich Beck an vielen Stellen seines Buchs von der eigenen Wertungsfreude übermannen, ohne sattelfeste Belege anführen zu können. „Man muß dem Spiegel zugute halten" oder „er (Augstein) formuliert dabei meist unter seinem eigenen Niveau" sind in einer wissenschaftlichen Arbeit entbehrlich. Fragwürdig bleibt die weitgehende Ausklammerung der evangelischen Kirchen, obgleich Beck anführt, daß diese im Spiegel deutlich minderrepräsentiert waren und sind. Dennoch hätte hier ein Vergleich vieles erhellen können. Freilich hätte dazu

die Textbasis noch breiter sein müssen als in Becks vorwiegend auf die Titelgeschichten und Kommentare gestützte Untersuchung. Ein methodischer Fehler scheint vorzuliegen, wenn Beck Leserbriefreaktionen (übrigens des öfteren von einer erschreckenden Polemik) als die Reaktion „bei Pfarrern und Theologen" subsumiert und damit suggeriert, so hätte die Mehrheit der Theologen reagiert.

Bis auf diese kleinen Mängel bleiben vor allem die überaus nachdenkenswerten Überlegungen zum Thema Kirche in der Öffentlichkeit lesenswert. Schade, daß der Verlag am Register sparte.

S. Kläsener

ZU DIESEM HEFT

Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, setzt sich mit der These auseinander, die „Hellenisierung des Christentums" sei ein Abfall vom Ursprung. Er sieht darin vielmehr ein Modell der Inkulturation.

Was in der Bibel über Frauen steht bzw. nicht steht, bedarf jeweils einer kritischen Prüfung. Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien, erläutert die Aussagen solcher Texte und fragt nach ihrer Bedeutung für die Probleme der Gegenwart.

Zahlreiche Vorgänge zeigen, daß das Verständnis für Konkurrenz und Markt in den letzten Jahren gewachsen ist. Gilt das auch für die Kirchen, oder müssen sie sich weiterhin als konkurrenzfreie Räume verstehen? André Habisch geht diesem Thema nach.

Die Frage nach dem grundlegenden Ziel kirchlicher Jugendarbeit wird kontrovers diskutiert. Karl Bopp plädiert für ein lebensweltbezogenes Konzept, das nicht bloß katechetisch-pädagogisch ausgerichtet ist.

Zum 70. Geburtstag des nicaraguanischen Dichters Ernesto Cardenal stellt Annegret Langenhorst seine neuesten Gedichtbände vor. Die Themen: Geschichte, Physik und Mystik.

Der Papst und die Ernennung von Bischöfen

Wie es auch immer historisch zu den Canones 377 und 378 des heutigen Kirchenrechts gekommen sein mag: Der Papst allein ernennt in der römisch-katholischen Kirche alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel; nur in ganz wenigen Ausnahmefällen haben die Domkapitel ein – meist eingeschränktes – Wahlrecht. Canon 377 formuliert lapidar: „Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten." Vollmachten bergen jedoch auch Verantwortung. So nennt der folgende Canon 378 die Eignungen eines Bischofskandidaten, über die der Papst zu befinden hat. Gefordert wird, daß sich der Betreffende durch festen Glauben, gute Sitten, Frömmigkeit usw. auszeichnet, und es wird ein guter Ruf verlangt.

Selbstverständlich kann sich der Papst nicht persönlich von den geforderten Eignungen eines jeden einzelnen Bischofskandidaten auf der ganzen Welt überzeugen. Deshalb gibt es institutionalisierte „Hilfen", die die päpstlichen Entscheidungen erleichtern bzw. überhaupt erst ermöglichen sollen, bei dem derzeit gehandhabten Verfahren vor allem die Nuntien und die zuständigen römischen Kurienbehörden. Trotzdem kann nicht ausgeschlossen werden, daß der Papst bei der Ernennung von Bischöfen nicht immer und zwangsläufig eine gute Hand hat. Wird ihm eine solche Fehlbesetzung bewußt, kann er zwar durch die Einsetzung von Weihbischöfen oder eines Koadjutors mit Nachfolgerecht Abhilfe schaffen. Dennoch hat der Papst – vergleichbar in etwa der politischen Verantwortung von Ministern und Regierungschefs – aufgrund seiner Machtfülle auch moralische Verantwortung bezüglich der von ihm ernannten Bischöfe zu tragen, was besonders für Fehlbesetzungen gilt, die es zweifellos auch gibt, selbst wenn man von unterschiedlichen Maßstäben der Beurteilung dessen, was eine Fehlbesetzung ausmacht, ausgehen muß.

Aus diesem Grund werden gerade in letzter Zeit immer wieder Stimmen laut, die sich einen modifizierten, „demokratischeren" Modus für Bischofsernennungen wünschen. Eine solche gewichtige Stimme kam im April 1995 sogar aus Rom. Ein Kongreß, an dem zahlreiche hohe Kurienmitarbeiter und Kirchenrechtsexperten teilnahmen, forderte eine stärkere Beteiligung der Ortskirchen bei Bischofsernennungen. Das Recht des Papstes, die Bischöfe zu ernennen, dürfe zwar nicht angetastet werden. Doch sei eine stärkere Einbeziehung aller Betroffenen, auch der Laien, ebenso erwünscht wie ein Mitspracherecht der nationalen Bischofskonferenzen.

Der Grund dieser Forderungen ist einsichtig: Die Christen einer Diözese und die nationalen Bischofskonferenzen, die ihrerseits wieder aus den Diözesen Infor-

mationen erhalten, kennen ihre „Pappenheimer" eben doch besser als der Papst und seine Berater. Zudem hätte bei auch dann nicht völlig unmöglichen Fehlbesetzungen der Papst nicht mehr allein die Last der Verantwortung zu tragen. Zwar muß man immer damit rechnen, daß Bischofskandidaten vor ihrer Ernennung – aus welchen Gründen auch immer – zu Unrecht angeschwärzt werden; doch kann es auch zu ernstgemeinten, in der Realität fundierten Warnungen kommen. Dann gilt erst recht: Anschuldigungen – ob zu Recht oder zu Unrecht – können in der Diözese, in der der Betroffene lebt, erheblich leichter geklärt werden als im Vatikan allein.

Als eine zweite Stimme sei nur ein Satz des Bischofs von Innsbruck, Reinhold Stecher, aus dessen Erklärung zu den aktuellen Ereignissen in der katholischen Kirche Österreichs angeführt. Im Blick auf die dortigen Probleme hält er es für unerläßlich, „mit etwas größerer Demut und Umsicht" in Personalfragen in die Ortskirche hineinzuhören, „weil dort oft viel mehr Hausverstand da ist, als man höheren Orts manchmal annimmt". Mit dieser Überzeugung steht Bischof Stecher auch unter seinen Brüdern im Amt nicht allein.

Schließlich kann auf die „Kölner Erklärung" verwiesen werden, in der zahlreiche Theologen das hier behandelte Problem schon im Jahr 1989 deutlich ansprachen, eine Erklärung, auf die vatikanische Behörden bis auf den heutigen Tag durch massive Sanktionen gegen die Unterzeichner reagieren, obgleich die hier anstehende Frage inzwischen im Vatikan selbst diskutiert wird, wie der genannte römische Kongreß zeigt. Die Kölner Erklärung nennt als erstes von drei Problemfeldern die Praxis der römischen Kurie, „Bischofssitze in der ganzen Welt unter Mißachtung der Vorschläge der Ortskirchen und unter Vernachlässigung ihrer gewachsenen Rechte einseitig zu besetzen". Gerade „Ansehen und Würde" des päpstlichen Amtes erforderten aber „einen sensiblen Umgang mit der Macht und mit gewachsenen Institutionen". Die Kandidatenauswahl für das Bischofsamt müsse die Vielgestaltigkeit der Kirche angemessen zum Ausdruck bringen. Daher sei der Ernennungsvorgang „keine private Auswahl des Papstes".

Bei einer stärkeren Mitsprache ortskirchlicher Gremien wäre zwar auch keine letzte Sicherheit gegeben, daß niemals Fehlbesetzungen vorkommen. Aber dem Papst bliebe die alleinige moralische Last der Verantwortung erspart, was das Vertrauen in seine Entscheidungen nur erhöhen würde. Mit einer Demokratisierung im heutigen politischen Sinn hat dies wenig zu tun. Eine Demokratie ist die Kirche nun einmal genausowenig wie eine Monarchie oder ein absolutistisches System. Aber mehr Mitverantwortung aller Betroffenen sowie eine größere Berücksichtigung des Urteils der Ortskirchen wäre nicht nur aus taktischen Gründen wünschenswert, sondern entspräche auch wesentlich mehr als das heutige Verfahren dem Bild der Kirche als Volk Gottes, wie es das Zweite Vatikanische Konzil gezeichnet hat. *Karl-Heinz Weger SJ*

Johannes Wallacher

Landminen – Massenvernichtungswaffen in Zeitlupe

Ein Plädoyer für ein Totalverbot von Landminen

Der in jüngster Zeit zunehmende Einsatz von Landminen in den verschiedenartigen, weltweit stattfindenden kriegerischen Auseinandersetzungen hat verheerende Auswirkungen. Landminen verursachen nicht nur eine alarmierend hohe Zahl von Opfern unter der Zivilbevölkerung, sie verhindern auch nach Ende der eigentlichen Kriegshandlungen die Rückkehr von Flüchtlingen und den Wiederaufbau der vom Krieg zerstörten Länder.

Diese Tatsachen haben die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf sich gezogen und zu einer kontroversen Diskussion über die Legitimität dieser Waffen geführt[1]. Auf Initiative der Vereinten Nationen findet vom 25. September bis 13. Oktober 1995 in Wien eine Konferenz zur Überarbeitung der Konvention von 1980 zur Regelung des Einsatzes von Landminen statt[2]. Als Antwort auf die humanitäre Tragödie, die durch Landminen vor allem in den Entwicklungsländern verursacht wird, will man sich auf weitere Beschränkungen des Einsatzes dieser Waffen verständigen. Die entscheidende Frage wird dabei sein, ob weitergehende Begrenzungen und Kontrollmaßnahmen für bestimmte Minentypen ausreichen, oder ob diesem Problem nur durch ein vollständiges Verbot aller Arten von Landminen wirksam begegnet werden kann.

Technische Daten: Landminen und ihre Entwicklung

Unter Landminen versteht man im Gegensatz zu Seeminen jene Minen, die in der Erde, auf der Erde oder unmittelbar über der Erde verlegt werden. Was aber unterscheidet Landminen von anderen Waffen? Sie kennen keinen Waffenstillstand. Noch lange nach Ende der eigentlichen Kriegshandlungen haben sie tödliche oder verletzende Wirkung, so lange, bis sie gefunden und entschärft werden. Minen unterscheiden nicht zwischen einem Soldaten und einem Zivilisten, einer älteren Person oder einem Kind. Sie sind unterschiedslos wirkende Waffen, Massenvernichtungswaffen in Zeitlupe. Im militärischen Sprachgebrauch spricht man von „Waffen mit Zeitverzögerung, die gegen Weichziele wirken".

Grundsätzlich unterscheidet man zwischen Antipersonenminen und Antipanzerminen. *Antipersonenminen*, auch Infanterieminen genannt, sind speziell gegen

Menschen entwickelte Waffen, mit dem Ziel, diese so zu verletzen, daß sie nicht mehr an weiteren Kampfhandlungen teilnehmen können, beziehungsweise sie zu töten. Nach ihrer Wirkungsweise können zwei Arten von Antipersonenminen voneinander abgegrenzt werden. *Tretminen* verletzen oder töten Personen, die direkt auf die Mine treten, durch eine einzige Explosion. Dabei werden häufig Teile des Beines abgerissen. Außerdem wird bei der Explosion oftmals Schmutz vom Boden in die Wunde gejagt, was zu besonders schweren Infektionen führen kann und in vielen Fällen Amputationen des ganzen Beins nötig macht. *Splitterminen* liegen meistens oberhalb der Erde und werden durch einen Stolperdraht ausgelöst. Aus der Mine heraus schießen in einem bestimmten Radius Metall- oder Plastiksplitter, die dann je nach Explosionskraft und der Entfernung, in der sich das Opfer zum Explosionszeitpunkt befindet, schwer verletzen oder direkt töten.

Antipanzerminen werden gegen Panzer oder allgemein gegen Fahrzeuge eingesetzt. Ältere Typen enthalten bis zu 15 Kilogramm Explosivstoff. Moderne Modelle erreichen die gleiche Wirkung mit etwa 1 Kilogramm Sprengstoff. Antipanzerminen können jedoch nicht klar von Antipersonenminen getrennt werden, denn auch sie töten oder verletzen Menschen. Auch sie können nicht zwischen einem zivilen Fahrzeug und einem Panzer unterscheiden und wirken damit genauso unterschiedslos wie Antipersonenminen. Die enge Verknüpfung beider Minentypen läßt sich anhand weiterer Tatsachen belegen:

1. Nach Meinung von Militärexperten spielt der kombinierte Einsatz von Antipersonenminen, Antipanzerminen und anderen Waffensystemen aufgrund der hohen Kosteneffektivität eine große Rolle und ist gegenüber dem isolierten Einsatz einzelner Minentypen vorzuziehen[3]. So werden zur Sicherung von Antipanzerminen vielfach Antipersonenminen eingesetzt. Entweder sind sie direkt an Antipanzerminen angebracht oder sie werden in deren Umgebung verlegt, um die Räumung zu verhindern[4].

2. Durch wenige Handgriffe kann eine Antipanzermine zu einer Antipersonenmine umgerüstet werden. In Somalia zum Beispiel haben Guerillakämpfer durch Entfernen von Druckplatten die Auslösekraft einer pakistanischen P2 Antipanzermine auf ein Zehntel reduziert. Dieser einfache Vorgang macht die Antipanzermine nach einem Experten des amerikanischen Verteidigungsministerums zur „vielleicht schrecklichsten Antipersonenmine der Welt“[5].

3. Jegliche technische Weiterentwicklung von Antipanzerminen kann auch leicht für Antipersonenminen verwendet werden.

Landminen herkömmlicher Bauart beruhen auf einer relativ simplen Technik. Die verschiedenen Ausführungen sind mit nur geringen technischen Abweichungen in den letzten 30 Jahren nahezu konstant geblieben. Verstärkte Forschungs- und Entwicklungsbemühungen vor allem der westlichen Industrieländer haben jedoch in den letzten Jahren zu neuen Minentypen und veränderten Formen der Minenverlegung geführt.

Nichtentdeckbare Minen, wie zum Beispiel Plastikminen, enthalten nur wenig oder gar kein Metall mehr. Sie können, wenn sie einmal verlegt sind, kaum mehr mit Metalldetektoren aufgespürt werden. Minen mit einem hohen Plastikanteil verursachen zudem ein großes Problem bei der medizinischen Versorgung der Opfer, da die Splitter durch Röntgenstrahlen nicht erfaßt werden können.

Minen herkömmlicher Bauart werden vorwiegend von Hand oder mechanisch verlegt. Die Entwicklung moderner *Fernverminungssysteme,* wie Artilleriesysteme, Raketen, Hubschrauber und Flugzeuge, ermöglicht es, in kürzester Zeit über große Entfernungen Minensperren anzulegen (bis zu 1000 Minen pro Minute), ohne daß die eigenen Streitkräfte diesen Raum betreten müssen. Der Einsatz von Fernverminungsmitteln verstößt jedoch gegen das bestehende Landminenprotokoll, da eine genaue Lokalisierung der verlegten Minen nicht mehr möglich ist. Daher sollen diese Systeme nur in Kombination mit sogenannten High-Tech-Minen eingesetzt werden, die mit einem Selbstneutralisations- beziehungsweise Selbstzerstörungsmechanismus ausgestattet sind. Bei selbstneutralisierenden Minen stellt sich der Auslösemechanismus von selbst ab, die Mine bleibt jedoch intakt und ist bei Neueinstellung des Auslösemechanismus wieder voll funktionsfähig. Selbstzerstörende Minen können sich nach einer bestimmten Zeit selbst zerstören.

Ein weltweites Problem und seine Folgen

Das Landminenproblem hat inzwischen weltweit ein erschreckendes Ausmaß angenommen. Ein wesentlicher Grund für die weite Verbreitung von Minen ist die immer größer werdende Zahl von Minenproduzenten und Nationen, die diese exportieren. Exakte Aussagen über das Volumen von Minenexporten sind jedoch sehr schwierig. Publikationen über das Volumen von Rüstungsexporten, wie zum Beispiel vom Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), beziehen sich lediglich auf Großwaffensysteme und enthalten keine Angaben über Landminen, da diese oftmals kleinere Einheiten von größeren Produktpaletten sind. Das Arms Project von Human Rights Watch hat 1993 erstmals Schätzungen über das Handelsvolumen von Antipersonenminen vorgestellt[6]. Danach gibt es derzeit mehr als 340 verschiedene Modelle, die von annähernd 100 Firmen in 48 Ländern hergestellt werden. Mindestens 29 Länder haben in den letzten Jahren Landminen exportiert. Hauptexporteure waren China, die frühere Sowjetunion und Italien[7]. In den letzten 25 Jahren wurden durchschnittlich 5–10 Millionen Antipersonenminen pro Jahr produziert.

Aufgrund der einfachen Bauweise und der hohen Anzahl von Anbietern ist der Preis von Landminen sehr niedrig. Der Durchschnittspreis für Antipersonenminen liegt zwischen 10 und 20 US-Dollar, die billigsten Minen sind schon für

3 US-Dollar erhältlich. Die einfachsten Antipanzerminen kosten 75 US-Dollar. Nach Schätzungen der Vereinten Nationen sind weltweit über 110 Millionen Landminen in mehr als 64 Ländern verlegt[8]. Britische und amerikanische Militärs sprechen sogar von bis zu 200 Millionen Landminen. Dazu kommen noch 100–200 Millionen Antipersonenminen, die weltweit auf Lager liegen.

Am stärksten vom Problem der Landminen betroffen sind die Entwicklungsländer, in denen ein Großteil der kriegerischen Auseinandersetzungen der vergangenen Jahre stattgefunden hat. Schätzungen der Vereinten Nationen gehen davon aus, daß in Afghanistan 9–10 Millionen Minen (eine Mine pro Einwohner), in Angola 9–15 Millionen, in Kambodscha 8–10 Millionen (eine Mine je vier Einwohner), im Irak 5–10 Millionen, in Mosambik 1–2 Millionen und in Somalia, Bosnien-Herzegowina und Kroatien je 1 Million noch nicht explodierter Minen verlegt sind[9].

Landminen, insbesondere Antipersonenminen, sind durch ihre einfache Technik und ihren niedrigen Preis zur „Waffe der Armen" geworden, die in den zahlreichen regionalen Konflikten und Stellvertreterkriegen während und nach Beendigung des Ost-West-Konflikts zum vielfach unkontrollierten Einsatz kamen. In den meist lange andauernden Bürgerkriegskonflikten werden sie oftmals ohne Rücksicht auf internationale Regeln der Kriegsführung in großen Mengen über weite Gebiete verteilt. In vielen Fällen, besonders in den verstärkt auftretenden Auseinandersetzungen mit ethnischem Charakter, werden Minen direkt als Terrormittel gegen die Zivilbevölkerung eingesetzt. Durch ihren gezielten Einsatz können die natürlichen Lebensgrundlagen zerstört und Fluchtbewegungen ausgelöst werden.

Die Folgen, insbesondere für die Zivilbevölkerung, sind verheerend. Jeden Monat sterben nach Angaben des amerikanischen Roten Kreuzes etwa 800 Menschen durch Antipersonenminen, 450 weitere werden verstümmelt oder schwer verletzt[10]. Die überwiegende Zahl der Opfer sind Zivilisten. In einem „normalen" Land wird in Friedenszeiten durchschnittlich eine Beinamputation auf 22000 Einwohner vorgenommen, in Kambodscha dagegen auf 236, in Angola auf 470 und in Somalia auf 650 Einwohner.

Minen töten nicht nur und verursachen schwerste Verletzungen, sie machen auch ganze Landflächen auf lange Zeit unzugänglich und verhindern nach Kriegsende die Rückkehr der Flüchtlinge in ihre Heimat. Die Entwicklungsländer, Hauptopfer von Landminen, sind auf Landwirtschaft und Ackerbau besonders angewiesen. Ungeräumte Minenfelder haben daher fatale Folgen für die Entwicklung dieser Länder und machen den Wiederaufbau nach Kriegsende unmöglich, da die verminten Gebiete weder als Landwirtschafts- noch als Wohnflächen genutzt werden können. Die Minen müssen zunächst geräumt werden, was jedoch sehr zeit- und kostenintensiv ist.

Ein Minenräumer, der mit einem Metalldetektor vorgeht, räumt in einer Stunde

eine durchschnittliche Fläche von zehn Quadratmetern. Bei nichtentdeckbaren Minen müssen die Minen manuell geräumt werden, ein Holzstock ist oftmals das einzige Hilfsmittel. Wechselnde Vegetation und klimatische Bedingungen, wie zum Beispiel extreme Temperaturunterschiede und große Regengüsse, erschweren die Minenräumung in vielen Ländern. Bei der derzeitigen Räumleistung würde es in Ländern wie Afghanistan und Kambodscha Jahrhunderte dauern, bis alle Minen geräumt wären. Hinzu kommt, daß bei der Frage, wann eine Fläche als geräumt angesehen werden kann, unterschiedliche Sichtweisen existieren. Während von Militärs bereits eine Räumung von 80 Prozent als Erfolg angesehen wird, müssen bei der zivilen Räumung 99,9 Prozent erreicht werden. Die Minenräumung kann daher nicht allein den Militärs überlassen werden.

Neben dem Zeitargument spielen vor allem die hohen Kosten eine große Rolle. Eine Landmine, die ihrem Verkäufer durchschnittlich 10–20 US-Dollar einbringt, verursacht Räumungskosten zwischen 300 und 1000 US-Dollar. Allein die Entschärfung der derzeit 110 Millionen weltweit verlegten Landminen würde ungefähr 65 Milliarden US-Dollar kosten. Die Minenräumung wird daher inzwischen auch von der Rüstungsindustrie als lukratives Geschäft angesehen. Dabei kommt es dann zu der paradoxen Situation, daß die gleichen Firmen, die Minen herstellen, auch noch durch die Minenräumung kräftig verdienen. Nur in Ausnahmefällen sind die betroffenen Länder jedoch selbst in der Lage, die Kosten der Minenräumung zu tragen. So gab zum Beispiel Kuwait nach dem Ende des Golfkriegs allein 134 Millionen US-Dollar aus, um die drei größten Ölquellen und einen Militärflughafen zu entminen.

Aus diesem Grund haben die Vereinten Nationen einen Fonds zur Minenräumung gegründet, der bisher allerdings kaum mehr als symbolischen Charakter hat. Die internationale Staatengemeinschaft stellte 1993 ungefähr 70 Millionen Dollar zur Entschärfung von 100000 Landminen zur Verfügung. Während desselben Zeitraums wurden jedoch ungefähr zwei Millionen neue Minen verlegt. Durch den daraus resultierenden negativen Saldo aus geräumten und neu verlegten Minen entstanden weitere Kosten in Höhe von etwa 1,4 Milliarden Dollar.

Zu den außerordentlich hohen Kosten der Minenräumung kommen noch die Kosten für die Betreuung und Rehabilitation der Opfer. Schätzungen der Vereinten Nationen zufolge verursacht jedes überlebende Opfer von Landminen während seines Lebens Kosten von nahezu 3000 Dollar für chirurgische Eingriffe und Prothesen. Zur Zeit beläuft sich die Zahl amputierter Minenopfer auf ungefähr 250000, was für Versorgung und weitere Unterstützung der Opfer 750 Millionen Dollar erfordert. Jeden Monat kommen jedoch weitere 450 Opfer hinzu.

Militärische Kosten-Nutzen-Überlegungen

Landminen gehören nach Meinung von Militärexperten[11] in die Defensivstrategie konventioneller Militärplanung. Sie ermöglichen einen effizienten Einsatz eigener Mannschaften, kanalisieren feindliche Angriffe und können so die feindliche Offensivkraft verlangsamen. Die konventionelle Militärplanung sieht aber auch den offensiven Gebrauch vor, sei es als Flankenschutz für die Angreifer, sei es, um dem Gegner den Rückzug abzuschneiden. Der Einsatz von Landminen im Kriegsfall muß nach dieser Militärplanung kontrolliert werden. Der absichtliche Gebrauch gegen zivile Ziele ist illegal. Minenfelder müssen markiert, aufgezeichnet und sowohl der Zivilbevölkerung als auch den alliierten Soldaten bekanntgemacht werden. Um den Überblick zu garantieren und eine Minenräumung nach Kriegsende zu ermöglichen, soll die Verlegung von einer Zentrale befohlen werden. Diese Forderungen sind weitgehend in das bestehende Landminenprotokoll aufgenommen worden[12].

Die Ziele der konventionellen Militärplanung sind folglich mit den beiden Regeln einer als moralisch gerechtfertigt geltenden Kriegsführung, dem Prinzip der Diskriminierung und der Proportionalität, vereinbar[13]. Das Kriterium der Diskriminierung besagt, daß sich der Waffengebrauch allein gegen Soldaten und nicht gegen Zivilisten richten darf. Das Prinzip der Proportionalität bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Ziel und Mitteln und stellt die negativen Nebenwirkungen dem militärisch zu erreichenden Ziel gegenüber.

Die zahlreichen Konflikte, in denen Landminen in der Vergangenheit zum Einsatz kamen, zeigen jedoch, daß die reale Kriegsführung von diesen Prinzipien oft weit entfernt ist. Die Kluft zwischen theoretischer Militärplanung und praktischer Kriegsführung wird allzuoft deutlich. Die Trennung zwischen defensivem und offensivem Gebrauch wird mehr und mehr unscharf, seit Landminen sowohl von regulären Armeen als auch von Guerilla- und Aufstandsbewegungen strategisch eingesetzt werden, vielfach direkt gegen die Zivilbevölkerung. So haben während des Konflikts in Kambodscha Regierungstruppen Minengürtel um aufständische Dörfer gelegt und diese anschließend bombardiert, so daß die Einwohner in die verminten Gebiete fliehen mußten. Viele Bürgerkriegsparteien zeigen kein Interesse daran, Minenfelder zu markieren oder nachzuweisen. Aber auch reguläre Streitkräfte tun sich mit der genauen Registrierung und Markierung von Minenfeldern schwer. So sind zum Beispiel selbst zehn Jahre nach Ende des Falkland-Kriegs weite Gebiete dieser Inseln noch immer abgesperrt, weil die genaue Lage der Minenfelder nicht bekannt ist. In Kambodscha wurden während der Regenzeit viele Minen weggeschwemmt, was zeigt, daß eine Lokalisierung der verminten Gebiete selbst bei genauer Markierung oft gar nicht mehr möglich ist.

Die vielfältigen Negativfolgen von Landminen werden auch von militärischer Seite wahrgenommen. So schätzen auch Militärs Antipersonenminen als die Waf-

fen mit den größten Negativfolgen für die Zeit nach Kriegsende ein. Auf der anderen Seite aber wird nach Meinung von Militärexperten mit Antipersonenminen das effizienteste militärische Kosten-Nutzen-Verhältnis erreicht. Sie sind somit allen in Frage kommenden Alternativen wie Gräben, Flutungen, Drahtverhauen, Artilleriefeuer oder Luftstreitkräften deutlich überlegen, so daß auf sie angeblich nicht verzichtet werden kann[14].

Um die Nebenwirkungen für die Zivilbevölkerung zu minimieren, bevorzugen die Militärs, vor allem in den westlichen Industrieländern, den Gebrauch der sich selbst zerstörenden beziehungsweise neutralisierenden High-Tech-Minen. Der häufig in diesem Zusammenhang verwendete Begriff der „smart mines" impliziert einen moralisch gerechtfertigten Gebrauch dieser Waffen, weil sie den hohen militärischen Nutzen angeblich ohne die negativen Nebenwirkungen erreichen. Moderne, sich selbst zerstörende oder neutralisierende Minen können aber, wenn überhaupt, nur dann als Verbesserung zu Minen herkömmlicher Bauart (konventionelle Minen) angesehen werden, wenn der Selbstzerstörungs- beziehungsweise Selbstneutralisationsmechanismus zuverlässig funktioniert. Auf dem ICRC-Symposium vertraten Militärexperten zu dieser Frage die Auffassung, daß es mit Hilfe moderner elektronischer Technik „möglich sein sollte", die Fehlerrate auf ein Promille zu senken[15].

Nach Angabe von Minenräumungsexperten weist der Selbstzerstörungs- beziehungsweise Selbstneutralisationsmechanismus von High-Tech-Minen jedoch eine relativ hohe Fehlerquote auf. Untersuchungen von Minenräumern in Kuwait nach dem Golfkrieg, in dem diese modernen Minentypen eingesetzt wurden, haben diese Einschätzung bestätigt. In allen Bereichen der zivilen Produktion wird jedoch eine nahezu hundertprozentige Zuverlässigkeit angestrebt. Bei sicherheitsrelevanten Teilen werden mehrere nachgelagerte Kontrollstufen eingeführt, um eine „Null-Fehler-Qualität" (mindestens 99,9 Prozent) zu gewährleisten. Selbst Mängelanteile im Promillebereich werden nicht akzeptiert. Was für die zivile Produktion gilt, man vergleiche dazu etwa die umfangreichen Rückrufaktionen in der Automobilindustrie oder bei Pentium-Prozessoren der Firma Intel, muß erst recht im militärischen Bereich gelten.

Um diese Waffen als „moralische" Alternative anzupreisen, haben Militärexperten und die Rüstungsindustrie den Nachweis zu erbringen, daß eine „Null-Fehler-Qualität" bei Selbstzerstörungsmechanismen von High-Tech-Minen möglich ist, und zwar nicht nur unter Laborbedingungen, sondern auch im praktischen Einsatz. Dabei sind auch extreme geographische, klimatische und tektonische Bedingungen, wie sie oftmals in den Entwicklungsländern herrschen, einzubeziehen. Aber auch bei intaktem Mechanismus ist der Einsatz von High-Tech-Minen problematisch. Die Zeitspanne zwischen Verlegung und Selbstzerstörung schafft eine große Unsicherheit für die Zivilbevölkerung. Bezüglich der Festlegung dieser Zeitspanne herrscht auch unter den Militärs noch Uneinigkeit.

Während manche eine Maximaldauer von einem Jahr bevorzugen, wehren sich andere gegen eine generelle Begrenzung[16].

Wirtschaftliche Interessen

Die Bereitstellung und Weiterentwicklung moderner Minentechnologie ist jedoch nicht nur von großem militärischem, sondern auch von wirtschaftlichem Interesse. Die Einführung neuer und moderner Minen eröffnet neue Absatzchancen für die Rüstungsindustrie in den westlichen Industriestaaten, die nach dem Ende des Ost-West-Konflikts deutliche Umsatzrückgänge hinnehmen mußte[17].

Während für die meisten westlichen Rüstungsfirmen der Verkauf von Antipersonenminen bei einem Handelsvolumen von 50–200 Millionen US-Dollar pro Jahr keine Rolle mehr spielt[18], verspricht die moderne Minentechnologie neue Absatzchancen. Aufgrund der hohen Forschungs- und Entwicklungskosten bieten nur wenige, vorwiegend westliche Firmen solche Minen inklusive der Verlegemittel an. Die USA und die Bundesrepublik Deutschland sind in der Forschung und Entwicklung der fernverlegbaren Minensysteme führend. So sind die Ausgaben im Bundeshaushalt, die im Zusammenhang mit Forschung, Entwicklung und Beschaffung von Minen und Minensystemen stehen, in den letzten Jahren kontinuierlich gestiegen. Der Preis der technisch sehr anspruchsvollen High-Tech-Minen beträgt das Zehn- bis Fünfzigfache der konventionellen Minen, so daß ihr finanzielles Handelsvolumen das der konventionellen Minen um ein Vielfaches übersteigt. Es ist zu befürchten, daß die Nachfrage nach diesen Minen und den zugehörigen Verlegemitteln kontinuierlich wachsen wird.

Die Entwicklungsländer sind jedoch nicht in der Lage, diese technisch anspruchsvollen, sich selbst zerstörenden Minen zu produzieren. Aufgrund des hohen Preises dieser Minen können sie diese auch nicht importieren, zumindest nicht in der annähernd gleichen Menge wie konventionelle Minen. Daran zeigt sich ein deutlicher Interessenkonflikt zwischen Industrie- und Entwicklungsländern. Die Entwicklungsländer werden sicherlich nicht einem Verbot von konventionellen Antipersonenminen, die sie selbst produzieren beziehungsweise in großer Zahl einführen können, zustimmen, wenn moderne Minen, die für sie nicht erschwinglich sind, erlaubt bleiben sollen.

Internationaler Verhandlungsstand

Seit einigen Jahren setzen sich zahlreiche Nichtregierungsorganisationen, die aus ihrer Arbeit vor Ort um die schrecklichen Auswirkungen von Landminen wissen, für ein totales Verbot von Landminen ein. Auch der Flüchtlingsdienst der Jesui-

ten (JRS), der weltweit in Flüchtlingslagern arbeitet, hat eine Kampagne gestartet. Auf die Initiative dieser Organisationen und der Vereinten Nationen hin findet im Herbst die Konferenz zur Revision des Landminenprotokolls statt.

Im Vorfeld dieser Konferenz fanden vier vorbereitende Expertentreffen auf Regierungsebene statt. Dabei wurde deutlich, wie unterschiedlich die Interessenlage der teilnehmenden Delegationen ist und wie schwierig es sein wird, einen tragfähigen Konsens zur Lösung dieses Problems zu finden. Nur eine Minderheit von Ländern, der Generalsekretär der Vereinten Nationen, Butros Ghali, und das Internationale Rote Kreuz als einzig vertretene Nichtregierungsorganisation plädieren für ein totales Verbot von Landminen. Viele westliche Industrieländer, darunter auch die Bundesrepublik Deutschland, halten an der Entwicklung und Produktion von sich selbst zerstörenden Minen fest und werben für weitergehende Einsatzbeschränkungen konventioneller Minentypen. Außerdem streben sie eine Erhöhung der Anzahl der Vertragsstaaten an. Vor allem die Entwicklungsländer wehren sich jedoch gegen einseitige Einsatzbeschränkungen von billigen Antipersonenminen.

Nach zähen Verhandlungen konnte man sich beim letzten Vorbereitungstreffen lediglich auf einen Minimalkonsens als Arbeitsvorlage für die Überarbeitung des Landminenprotokolls einigen. Die meisten Delegationen stimmten einer Ausdehnung des Protokolls auf interne Konflikte zu, wobei man sich jedoch noch nicht auf eine einheitliche Definition des Begriffs „interner Konflikt" verständigen konnte. Ein Verbot der konventionellen Minen konnte nicht erzielt werden. Übereinkunft bestand lediglich darin, daß fernverlegte Minen mit einem Selbstzerstörungsmechanismus ausgestattet sein und konventionelle Minen zur Erkennbarkeit einen Metallring enthalten müssen. Außerdem sollen Minenfelder mit konventionellen Minen besser gekennzeichnet werden. Zu Fragen der Überprüfungsmechanismen und Produktions- und Exportkontrollen konnte keine Einigung erzielt werden. Die Arbeitsvorlage geht damit nicht sehr weit über die Regelungen des bestehenden Landminenprotokolls hinaus.

Bewertung und Lösungsvorschläge

Landminen haben auch lange Zeit nach Beendigung der kriegerischen Auseinandersetzungen verheerende Auswirkungen. Anders als andere Massenvernichtungswaffen wie Nuklearwaffen oder chemische Waffen sind sie leicht und billig erhältlich und kommen daher in großer Zahl zum Einsatz. Ungeräumte Minenfelder verursachen eine hohe Zahl von Opfern unter der Zivilbevölkerung und machen eine nachhaltige Entwicklung der betroffenen Länder auch nach Kriegsende unmöglich. Angesichts dieser Tatsachen scheint es fatal, die Kosten-Nutzen-Betrachtung dieser Waffen auf eine rein militärische Sichtweise zu verengen.

Bezieht man die außerordentlich hohen Kosten der Minenräumung, die Kosten für die Betreuung und Rehabilitation der Opfer und die vielfältigen ökologischen Folgekosten mit ein, so fällt das Kosten-Nutzen-Verhältnis im Vergleich zu den Alternativen, wie zum Beispiel Artilleriefeuer oder Luftstreitkräfte, ungleich schlechter aus.

Das Kriterium der Proportionalität, das in Resolution 2444 der Generalversammlung der Vereinten Nationen festgeschrieben ist, besagt, daß militärische Ziele humanitären Abwägungen weichen müssen, wenn der Einsatz von Waffen unnötiges Leid und überflüssige Verletzungen verursacht. Die langfristigen negativen Nebenwirkungen dieser Waffen übertreffen den kurzfristig zu erzielenden militärischen Nutzen um ein Vielfaches. Dies gilt sowohl für Antipersonenminen als auch für Antipanzerminen. Wie die anfangs aufgezeigte Verflechtung dieser beiden Minentypen zeigt, stellen Antipanzerminen die gleiche Bedrohung für die Zivilbevölkerung dar wie Antipersonenminen. Auch Antipanzerminen unterscheiden nicht zwischen einem Militärfahrzeug und einem Krankentransporter.

Die Auffassung, daß der Einsatz von Landminen kontrollierbar sei und somit den Regelungen einer humanitären Kriegsführung entspreche, wird in nahezu allen Konflikten, in denen Landminen eingesetzt werden, widerlegt. Vor allem der zunehmend offensive Gebrauch dieser Waffen in Bürgerkriegen, oftmals direkt gegen die Zivilbevölkerung, macht dies deutlich. Es scheint sehr fraglich, daß an dieser Tatsache durch eine Verschärfung der Einsatzregelungen im Landminenprotokoll etwas geändert werden kann.

Die vorwiegend von den westlichen Industrieländern propagierten High-Tech-Minen tragen ebenfalls nicht viel zur Lösung des Problems bei. Die zunächst humanitär motivierte Initiative wirkt wenig überzeugend, da sich dahinter auch handfeste militärische und wirtschaftliche Interessen verstecken. Ein Teilverbot der konventionellen Minen, das die Industrieländer einseitig bevorzugen würde, wird sich daher vermutlich international nicht durchsetzen lassen.

Die langfristigen Auswirkungen, die der Einsatz von Landminen hat, werden nicht nur die jeweiligen Länder treffen, sondern letztlich immer auch die internationale Staatengemeinschaft, sei es, daß Minen von Guerillagruppen als Terrorinstrumente gegen scheinbar übermächtige Gegner eingesetzt werden, wie dies zum Beispiel beim Einsatz der Vereinten Nationen in Somalia der Fall war – der erste verletzte US-Soldat beim Blauhelmeinsatz in Somalia war Opfer einer Mine –, sei es, daß weltweit Flüchtlinge selbst nach Kriegsende nicht in ihre Heimat zurückkehren können. Man stelle sich nur die politische Brisanz dieses Themas in Deutschland vor, falls der Bosnienkonflikt ein Ende finden sollte und die Bürgerkriegsflüchtlinge, die momentan in Deutschland geduldet werden, nicht in ihre Heimat zurückkehren könnten, weil weite Teile von Bosnien vermint sind. Die Kosten für die Räumung bereits verlegter Minen müssen zum größten Teil

von der internationalen Staatengemeinschaft getragen werden, da die meisten betroffenen Länder dazu selbst nicht in der Lage sind.

Das Pochen auf nationale Eigeninteressen ist angesichts der globalen Dimension dieses Problems eine kurzsichtige Denkweise und wird sich langfristig rächen. Nach Abwägung aller Argumente scheint daher nur ein vollständiges Verbot von Landminen, zumindest aber von Antipersonenminen, geeignet zu sein, die vielfältigen humanitären, ökonomischen und ökologischen Probleme, die durch diese Waffen verursacht werden, zu lösen.

Aufgrund der Komplexität internationaler Verhandlungen und des im letzten Vorbereitungstreffen erzielten Minimalkonsenses ist zu befürchten, daß kurzfristig ein totales Verbot von Landminen nicht mehrheitsfähig sein wird. Im Hinblick auf die Revision des Landminenprotokolls im Herbst gilt es jedoch darauf hinzuarbeiten, daß alle Überarbeitungen, die Verbote und Einschränkungen betreffen, als Zwischenschritte zu einem totalen Verbot angelegt werden. Statt weiter davon auszugehen, daß der Einsatz von Landminen durch einschränkende Regelungen kontrollierbar sei, muß sich die Erkenntnis durchsetzen, daß sie, wie biologische und chemische Waffen, auf Dauer geächtet werden müssen. Das Protokoll müßte daher nicht nur den Einsatz, sondern auch die Entwicklung, Produktion, Lagerung und den Export aller Formen von Landminen ab einem bestimmten Zeitpunkt verbieten. Bis dahin sollte man sich auf Übergangsregelungen einigen, wie Exportmoratorien, Offenlegung aller Forschungsobjekte und Registrierung aller Minenbestände und Minenlager. Die Länder, die bereits jetzt für ein Verbot von Antipersonenminen herkömmlicher Bauart votieren, könnten als vertrauensbildende Maßnahme diese Minen vernichten[19]. Der von den Vereinten Nationen eingerichtete und verwaltete Fonds zur Minenräumung muß in größerem Maß als bisher unterstützt werden. Dabei sollte idealerweise eine Lastenverteilung gefunden werden, die die einzelnen Staaten nach dem Verursacherprinzip, gemessen am Handel mit und Einsatz von Landminen, heranzieht. In einem weiteren Fonds sollten Gelder für die Rehabilitation und Entschädigung von Minenopfern zur Verfügung gestellt werden. Schließlich müssen in das Protokoll effiziente Überwachungsmechanismen aufgenommen werden, die im Bedarfsfall auch die Möglichkeit internationaler Sanktionen zulassen.

Angesichts der weltweiten Dimension des Landminenproblems reichen nachträgliche Maßnahmen zur Beseitigung der Folgen nicht mehr aus. Vielmehr sind vorbeugende Lösungen erforderlich, die die Ursachen bekämpfen. Dies erfordert internationale Maßnahmen und Abkommen. Selbst wenn man den hohen militärischen Nutzen und das effiziente Kosten-Nutzen-Verhältnis von Landminen anerkennt, so zeigt doch die praktische Kriegsführung, daß ein kontrollierter Einsatz dieser Waffen und damit die Einhaltung der ethischen Prinzipien der Diskriminierung und der Proportionalität nahezu unmöglich ist. Das durch den Einsatz von Landminen großen Teilen der Zivilbevölkerung zugefügte Leid ist eine

ethisch in keiner Weise zu rechtfertigende Belastung für die betroffene Bevölkerung. Nationale Eigeninteressen, wirtschaftliche Vorteile und militärische Strategieabwägungen können nie ein Argument dafür sein, das Leben und die körperliche Unversehrheit zahlloser Menschen auf unabsehbare Zeit zu gefährden. Dies erlaubt keine andere Schlußfolgerung, als alle Landminen, zumindest aber die Antipersonenminen, möglichst schnell international zu ächten.

ANMERKUNGEN

[1] Human Rights Watch, Landmines. A Deadly Legacy (New York 1993); G. Freytag, D. Kirchhoff, Zuverlässiger Freund u. heimtück. Feind – d. Mine, in: Wehrtechnik 8 (1994) 56–58; J. Lloyd, Antipersonnel Mines: The Time to Act is Now, in: World Refugee Survey (1994) 33–38.

[2] Convention on Prohibitions or Restrictions on the Use of Certain Conventional Weapons. Which May be Deemed to be Excessively Injurious or to Have Indiscriminate Effects. Der Gebrauch v. Landminen ist Gegenstand d. 2. Protokolls dieser Konvention, des „Landminenprotokolls".

[3] Internat. Com. of the Red Cross (ICRC), Symposium of Military Experts on the Military Utility of Anti-Personnel-Mines, in: Report of the ICRC for the Review Conf. of the 1980 Convention (Genf 1994) 171.

[4] J. Erbe, Pioniere d. Bundeswehr – Eine Truppengattung mit Zukunft, in: Soldat u. Technik 8 (1992) 538–544.

[5] Interview mit D. Gowdey, U.S. State Department, Office of Politico-Military Affairs (29.4.1993), in: Human Rights Watch (A. 1) 48f.

[6] Alle weiteren Angaben über Hersteller, Exporteure u. Preise: Human Rights Watch (A. 1) 35–63.

[7] Daneben gehörten in den westl. Ländern die USA, Israel, Frankreich, Großbritannien, Belgien, Schweden, die BR Deutschland u. Österreich, in Osteuropa die frühere DDR, Ex-Jugoslawien, Ex-Tschechoslowakei u. in d. Entwicklungsländern Vietnam, Ägypten, Indien, Pakistan, Iran, Irak, Nord- und Südkorea, Südafrika und Chile zu d. Hauptherstellern.

[8] Ber. d. UN zur Landminenproblematik, in: Amerika Dienst, 19.10.1994. [9] Ebd.

[10] E. Dole, Präsidentin d. Am. Roten Kreuzes, 21.4.1993, in: Human Rights Watch (A. 1) 408.

[11] ICRC (A. 3) 171f. [12] Landminen Prot. II, Art. 3 u. 6.

[13] J. v. Gerwen, Anti-Personen-Minen. Eine eth. Reflexion, in: Orien 59 (1995) 67–71.

[14] ICRC (A. 3) 178. [15] Ebd. 180. [16] Ebd.

[17] Zum Waffenhandel 1989–1993: M. Brzoska, Rüstungsexport: Schrumpfende Märkte – expandierender Lobbyismus, in Jb. Frieden 1995 (München 1995) 161.

[18] Ein Sprecher einer brit. Rüstungsfirma antwortete auf die Frage, warum seine Firma zwar Antipanzerminen herstelle, jedoch keine Antipersonenminen: „Wahrscheinlich, weil der Markt dafür gesättigt ist. Wenn dabei Geld zu verdienen wäre, würden wir sie wohl auch herstellen" (Human Rights Watch, A. 3, 38).

[19] Die Niederlande haben 1994 die gesamten Bestände von Antipersonenminen vernichtet. Die Bundeswehr will in diesem Jahr nach Angaben des Ausw. Amts 550000 Antipanzerminen und 1,2 Millionen Antipersonenminen herkömmlicher Bauart zerstören. Wie viele dieser Minen jedoch weiter in dt. Depots gelagert werden, bleibt offen.

Stephan Ernst

Hoffnung auf ein neues Leben

Der Reinkarnationsglaube als Anfrage an die christliche Eschatologie

Was geschieht mit uns im Tod? Was kommt nach dem Tod? Wie können wir in unserem Leben auf den Tod zugehen, ohne ihn verdrängen zu müssen? Im Blick auf diese Grundfragen des Lebens gewinnt der Glaube an Reinkarnation heute zunehmend an deutender Kraft.

-Nach einer vom Gallup-Institut (London) zwischen 1979 und 1982 in neun europäischen Ländern durchgeführten Umfrage[1] glauben 21 Prozent aller Befragten an Reinkarnation. In der Bundesrepublik waren es 19 Prozent. Der Glaube an Wiedergeburt findet sich dabei auch unter den Jenseitsvorstellungen vieler Christen. Einer 1985 in Rom vorgelegten Untersuchung zufolge sind 21 Prozent der Protestanten, 23 Prozent der Katholiken und demgegenüber nur zwölf Prozent sogenannter Atheisten in Westeuropa Anhänger der Reinkarnationsidee[2]. Gleichzeitig geht die Zahl derer zurück, die die Aussagen der christlichen Eschatologie bejahen.

Diese Entwicklung sollte als Anfrage an die christlichen Aussagen zum Tod und zu einem neuen Leben nach dem Tod wahrgenommen werden. Welche Defizite im christlichen Bekenntnis werden deutlich, wenn sich immer mehr Menschen der Idee der Reinkarnation zuwenden? Was läßt sich aus christlicher Sicht dazu sagen? Wie läßt sich aus christlicher Sicht ein toleranter Dialog mit dem Glauben an Reinkarnation führen, in dem dieser Glaube vom christlichen Standpunkt aus weder verurteilt noch vereinnahmt wird?

Die Aktualität des Reinkarnationsglaubens

Der Gedanke der Reinkarnation findet sich in den verschiedensten Kulturen. Er ist im Hinduismus und Buddhismus ebenso beheimatet wie in afrikanischen Naturreligionen, in der griechischen Philosophie ebenso wie in der antiken Gnosis, bei den Manichäern ebenso wie in der jüdischen Kabbala des Mittelalters. In der Neuzeit begegnet diese Vorstellung in der Gedankenwelt der deutschen Klassik und Romantik; vor allem aber findet sie hier im Spiritismus (Allan Kardec, Edgar Cayce) und der Theosophie des 19. Jahrhunderts sowie in der daraus hervorgehenden Anthroposophie Rudolf Steiners Aufnahme. Von hierher ist dann auch

die gegenwärtige Gestalt des Reinkarnationsglaubens, wie er im Rahmen der neuen Religiosität und Esoterik verbreitet ist, entscheidend beeinflußt.

Was dabei in unserer westlich-neuzeitlich geprägten Kultur unter „Reinkarnation" verstanden wird, deckt sich jedoch keineswegs mit der Bedeutung, die diese Lehre ursprünglich im Hinduismus und im Buddhismus hat, auch wenn man sich im Zug der neuen Religiosität auf diese Traditionen als Quellen der Spiritualität zurückbesinnen möchte.

Im Hinduismus wie im Buddhismus gibt die Reinkarnationslehre eine rationale Erklärung für die ungerecht erscheinende Verteilung von Glück und Leid in der Welt. Glück und Leid werden als gerechte Vergeltung für gutes und schlechtes Tun im vorhergehenden Leben gedeutet. Das Los eines Menschen ist Auswirkung des „Karma" (Tat, Werk, Resultat eines Tuns), jener – nach hinduistischer Lehre – der „Seele"[3] anhaftenden Qualität, die durch gute und schlechte Taten angesammelt wird. Sie sorgt zum einen dafür, daß das Rad der Wiedergeburten, der „Samsara", in Gang bleibt, zum anderen entscheidet sie aber über die Gestalt und das Geschick des Wiedergeborenen. Denn das Karma muß zur Auswirkung kommen. Dies ist sein unumstößliches Gesetz. Es kann nicht vergeben werden, sondern ist abzutragen und zu sühnen.

Daher ist für den Hindu wie für den Buddhisten der Kreislauf der Wiedergeburten nicht erstrebenswert. Er ist ein Zustand, den er als Strafe und Fluch erfährt und dem er entfliehen möchte. Die Erlösung aus diesem Kreislauf aber gelingt erst durch ein Tun, in dem kein Begehren mehr ist und in dem daher auch kein Karma mehr hervorgebracht wird. Erst durch solches begierdeloses Tun, in dem sich der Mensch vom eigenen Ich und von der eigenen Individualität löst, kann er aus dem Bereich des Relativen, der Maya, entkommen. Er kann Befreiung (Moksha) in der Vereinigung mit dem absoluten Urgrund des Seins, dem Brahma, erlangen. Das Individuum löst sich dabei auf. Nach buddhistischer Lehre kommt es zum Verlöschen im Nirvana.

Im Unterschied zu dieser eher pessimistischen Sicht ist der gegenwärtig im Westen erwachte Reinkarnationsglaube vom modernen Evolutionismus und Individualismus geprägt. Der Kreislauf der Wiedergeburten nämlich wird nun selbst als Weg eines evolutiven Aufstiegs, der Selbstvervollkommnung des Individuums und der Menschheit verstanden[4]. Voraussetzung dafür aber ist, daß nicht nur die Seele, der „Atman", im Sinn eines allgemeinen Lebensprinzips reinkarniert wird, sondern das individuelle Ich. Darin besteht geradezu der Reiz heutiger Reinkarnationsvorstellungen, daß ich selbst es bin, der mehrere Leben durchläuft. Dazu kommt die etwa bei R. Steiner ausgeprägte Vorstellung, daß man im Zwischenzustand zwischen Tod und Geburt das eigene Geschick, das einen im neuen Leben erwartet, mitgestalten kann[5]. Charakteristisch für diese Version ist die Beschreibung Hans Torwestens in seinem Versuch, dem christlichen Leser den Reinkarnationsglauben näherzubringen:

„Der Grundgedanke dieser Lehre ist einfach: Ist im Menschen etwas potentiell Göttliches angelegt, so muß er sich auf der relativen Ebene, in Zeit und Raum, solange entwickeln, bis er seine wahre Natur verwirklicht hat, bis das in ihm Schlummernde voll manifest ist. Da ein einziges Menschenleben in den meisten Fällen zu kurz ist... und da der Tod dem Menschen nicht automatisch die Erleuchtung bringt, bedarf er dazu einer Reihe von Leben. In gewisser Weise ergänzt die Lehre von der Seelenwanderung so die Evolutionslehre, sie fügt dieser eine geistige Dimension hinzu: Der Geist umkleidet sich mit immer neuen Hüllen, geht durch immer neue Erfahrungen hindurch, sucht nach immer besseren Ausdrucksmöglichkeiten, bis er schließlich aus allen Hüllen herausgewachsen ist und seine Unendlichkeit erkennt." [6]

Diese Vorstellung glauben heute viele auch durch Erfahrung bestätigt. Verwiesen wird auf Berichte aus dem „Jenseits" von wiederbelebten klinisch Toten (Elisabeth Kübler-Ross, Raymond Moody), vor allem aber auf die Phänomene der Reinkarnationstherapie (Thorwald Detlefsen, Ian Stevenson), die Heilerfolge dadurch verspricht, daß traumatische Erlebnisse aus früheren Leben aufgearbeitet werden.

In dieser Gestalt wird die Reinkarnation nun nicht mehr – wie im Hinduismus und Buddhismus – gefürchtet, sondern als neue Chance nach einem benachteiligten oder mißglückten Leben begrüßt und erhofft. Sie wird gesehen als neue Möglichkeit zur *Selbstverwirklichung des einzelnen*, als neue Möglichkeit, alle Anlagen seiner Natur realisieren zu können bis hin zum Durchbruch des göttlichen Funkens im Menschen. Der Kreislauf der Wiedergeburten wird so selbst zum Heilsweg. Der Tod als Ende und Grenze des Menschen erscheint in dieser Konzeption überwunden. Er kann angenommen werden als Durchgang zu einem neuen Abschnitt des Lebens und der Selbstverwirklichung.

In dieser Sicht erscheint die christliche Auffassung von der Einmaligkeit und Endgültigkeit des menschlichen Lebens mit dem anschließenden Gericht Gottes (Hebr 9, 27f.), vor allem aber mit der Möglichkeit ewiger und endgültiger Verdammnis in der Hölle, als unannehmbar. Sie erscheint angesichts der oft ungerechten Vorbedingungen des Lebens erbarmungslos und inhuman. Zu diesem Image des christlichen Glaubens hat sicher auch die traditionelle Verkündigung der Eschatologie beigetragen, in der die Frohbotschaft allzuoft in eine Drohbotschaft verkehrt wurde und auch noch wird [7].

Obwohl das Ungenügen solcher Formen der Verkündigung offenkundig ist und es eine Reihe von nachkonziliaren, nicht mehr dem mittelalterlichen vorstellenden Denken verpflichteten Entwürfen der Eschatologie gibt, vermögen sie jedoch die Unsicherheit und die Sprachlosigkeit in der Verkündigung kaum aufzufangen. Ein überzeugtes und überzeugendes christliches Sprechen vom Tod und vom Leben nach dem Tod hat sich noch nicht wirklich durchgesetzt. Es kommt daher darauf an, immer wieder neu verständlich zu machen, welche Alternative der christliche Glaube der heutigen Sehnsucht nach einem neuen Leben, der Sehnsucht nach Wiedergeburt anzubieten hat.

Im folgenden soll dieser Frage nicht in der Weise nachgegangen werden, daß

wir apologetisch die unvereinbaren Differenzen nebeneinanderstellen[8]. Vielmehr wollen wir an der archetypischen[9] Vorstellung der Menschen von Wiedergeburt, wie sie sich heute im Reinkarnationsglauben manifestiert, anknüpfen. Dies ist möglich; denn auch im Neuen Testament ist von „Wiedergeburt" die Rede, allerdings in einem grundlegend anderen Sinn, so daß sich von hier aus zugleich das Überbietende der christlichen Antwort auf diese Sehnsucht aufzeigen läßt.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß zwar gelegentlich behauptet wird, im Neuen Testament selbst ließen sich Ansatzpunkte für die Idee der Reinkarnation finden[10]. Bei näherem Hinsehen erweisen sich die Belegstellen aber als nicht haltbar. Wenn etwa in Jak 3, 6 vom „Rad des Lebens" gesprochen wird, so ist zwar vermutlich ein Ausdruck aus den orphischen Mysterien aufgegriffen, der dort die Reinkarnation meint; im Jakobusbrief selbst aber bezieht er sich auf das Auf und Ab des Lebens allgemein. Auch dort, wo von der Wiedergeburt des Elias die Rede ist (Mt 16, 13 f.; 11, 13–15; 17, 10–13), geht es nicht um Wiedergeburt im realen, sondern im typologischen Sinn. Denn nach 2 Kön 2, 11 ist Elias nicht gestorben, sondern im Feuerwagen in den Himmel entrückt worden, von wo er am Ende der Zeiten wiederkommen wird, um dem Messias den Weg zu bereiten. Ebensowenig ist in Joh 9, 1–3 bei der Frage nach dem Grund der Blindgeburt die Annahme von Reinkarnation vorausgesetzt. Sie wird hier sogar bestritten.

Unhaltbar ist aber auch die im Rahmen der Theosophie, der Anthroposophie und der Esoterik geäußerte Behauptung, die Reinkarnationsidee sei ursprünglich im Christentum verbreitet gewesen und erst durch die Synode von Konstantinopel 543 verurteilt und unterdrückt worden. In der Verurteilung geht es nicht um Reinkarnation, sondern um die Annahme der Präexistenz der Seelen, die sich nur bei Origenes findet. Origenes lehrte eine jenseitige stufenweise Läuterungsmöglichkeit und eine schließliche Wiederherstellung (Apokatastasis), schloß aber zumindest in seinen späteren Schriften die Reinkarnation als eine der Hl. Schrift und dem Glauben der Kirche fremde Lehre aus[11]. Das weitgehende Schweigen des Lehramts zu dem in der Gnosis verbreiteten und von zahlreichen Kirchenvätern abgelehnten Thema Reinkarnation beweist nicht die Annahme dieser Lehre, sondern nur, daß sie kein ernstes Problem für das Christentum darstellte[12].

Die neutestamentliche Rede von Wiedergeburt

Eine zentrale Stelle, an der im Neuen Testament ausdrücklich von „Wiedergeburt" gesprochen wird, ist Tit 3, 4 f.:

„Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist."

Hier bezieht sich dieser Ausdruck auf das Geschehen in der Taufe. In dieser Form ist er uns auch durch die Liturgie geläufig. In welchem Sinn aber läßt sich dabei sinnvoll von Wiedergeburt sprechen?

1. Voraussetzung für das rechte Verständnis dieses Ausdrucks ist es, daß die Rede von der bedingungslos rettenden „Güte und Menschenliebe Gottes" in ihrer ganzen Unselbstverständlichkeit begriffen wird. Zunächst nämlich stellt das Wort „Gott" eher einen Einwand gegen die Rede von der „Güte und Menschenliebe" Gottes dar[13].

Mit dem Wort „Gott" ist nach christlicher Auffassung das unbegreifliche Woraufhin der Welt gemeint. Was mit der Vernunft begriffen, durch menschliche Erfahrung erfaßt werden kann, ist immer nur die Welt, ihre Unerklärlichkeit aus ihr selbst heraus und ihr daraus folgendes „Bezogensein auf", nie aber das Woraufhin dieses Bezogenseins selbst. Es wird immer nur das von Gott Verschiedene begriffen und erfahren. Diese Grundunterscheidung von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf hat die mittelalterliche Theologie in der Lehre von der einseitigen realen Relation der Welt auf Gott auf den Begriff gebracht[14]. Damit ist gesagt, daß sich zwar die Welt in allem, was sie vom Nichts unterscheidet, aus Gott gewinnt, daß aber umgekehrt die Welt nicht konstitutiver Bezugspunkt für eine Beziehung Gottes auf die Welt sein kann. Dadurch ist von vornherein jede mythologische Vorstellung überwunden, wonach sich Gott beliebig auf die Welt beziehen und in ihren Ablauf lenkend eingreifen kann. Alles, was geschieht, ist vielmehr im ganzen immer schon auf Gott bezogen und ohne ihn nicht.

Wie aber läßt sich dann noch denken, daß Gott uns Menschen in Güte und Liebe zugewandt ist? Das Neue Testament selbst erläutert die Möglichkeit im Ausgang von Kreuz und Auferstehung Jesu. Im Tod Jesu am Kreuz nämlich wird nach der Bezeugung der Evangelien endgültig offenbar, daß Gottes Zuwendung und Vergebungsbereitschaft, die sich bereits in der Geschichte Israels gezeigt hat und die Jesus selbst für alle Menschen verkündet, unbedingt gilt. Sie ist größer als alle Ablehnung der Menschen, selbst als die Ablehnung der Menschen Jesus gegenüber. Jesus selbst bezeugt in seinem Sterben diese immer noch größere Vergebungsbereitschaft Gottes. So wird offenbar, daß wir Menschen nicht aus der Zuwendung Gottes herausfallen können oder sie uns erst erwerben müßten.

Vom Neuen Testament wird dies weiter so erläutert, daß die Welt und die Menschen immer schon in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn hineingehören. Sie sind in diese Liebe, die sich in der Offenbarungsgeschichte in immer intensiverer Gestalt zeigt, hineingeschaffen (vgl. etwa Eph 1, 4). Damit ist aber gesagt: Der Sohn selbst ist der Bezugspunkt für die Liebe des Vaters zur Welt und zu den Menschen. Sie sind vom Vater mit genau derselben Unbedingtheit und Verläßlichkeit geliebt, mit der er seinen eigenen Sohn liebt; nicht aufgrund ihrer besonderen Eigenschaften oder Leistungen, sondern allein deswegen, weil sie zum Sohn gehören.

Die Offenbarung dieser Hineingehörigkeit der Welt und der Menschen in die Liebe zwischen Vater und Sohn im Geschehen des Kreuzes bleibt aber für die Vernunft und die Erfahrung aufgrund der Welt verborgen. Rein äußerlich scheint im Tod Jesu sogar genau das Gegenteil der Fall zu sein: äußerste Gottverlassenheit. Die Wirklichkeit der Liebe Gottes wird erst dort erfahren, wo sie im Glauben und Vertrauen auf das Wort Jesu angenommen und zur Grundlage des eigenen Lebens wird. Erst dort erweist sie sich in ihrer Wahrheit und Tragfähigkeit. So erschließt sich Jesus den Jüngern als der Auferstandene, indem diese nun aus dem Geist seiner Botschaft weiterleben. In diesem Geist erfahren sie sich aufgenommen in die Liebe zwischen Vater und Sohn. Der Geist selbst aber geht damit zugleich als die ewige Liebe Gottes auf. Nur in einem trinitarischen Gottverständnis also läßt sich die Güte und Menschenliebe Gottes, von der im Titusbrief die Rede ist, überhaupt denken.

2. Ist der Mensch aber im Glauben in das innere Verhältnis der Liebe Gottes selbst hineingenommen, so ist damit ein radikal neues Selbstverständnis des Menschen eröffnet, das sich aus seiner eigenen, mit der biologischen Geburt gegebenen Wirklichkeit als solcher nicht ableiten und erschließen läßt. Es ist ein radikal neues Selbstverständnis des Menschen aus einem neuen Ursprung heraus: nicht mehr aus dem eigenen geschöpflichen Ursprung, sondern aus dem unableitbaren Ursprung der Liebe Gottes. Genau dies aber ist mit der Bezeichnung der Taufe als „Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist" gemeint und auch im Nikodemusgespräch (Joh 3, 3–5), ebenfalls im Blick auf die Taufe, thematisiert:

„Jesus antwortete ihm: Amen, amen ich sage dir: Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. Nikodemus entgegnete ihm: Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht in den Schoß seiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal geboren werden. Jesus antwortete: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen."

Dieses neue Selbstverständnis des Menschen enthält zunächst wesentlich die Gewißheit, daß der Tod nicht mehr das letzte Wort über den Menschen hat. Die Zuwendung Gottes gilt so unbedingt, daß nichts Geschaffenes, auch nicht der Tod, die Gemeinschaft mit Gott zerstören kann.

„Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder der Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn" (Röm 8, 3 f.).

Dieser Gedanke deutet sich auch in 1 Petr 1, 3 f. an: „Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns in seinem großen Erbarmen neu gezeugt, damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben und das unzerstörbare, unbefleckte und unvergängliche Erbe empfangen, das für euch im Himmel bewahrt ist."

In der Gewißheit, daß die Gemeinschaft mit Gott auch über den Tod hinaus Bestand hat, wird es dann aber möglich, die eigene Geschöpflichkeit und Endlichkeit und damit auch den Tod als Ende aller menschlichen Möglichkeiten zu-

zulassen, ohne daran verzweifeln zu müssen. Im Glauben können die Menschen auf den Tod zugehen im Vertrauen, auch dann noch in der Gemeinschaft mit Gott zu bleiben.

Das neue Selbstverständnis bedeutet dann aber auch, daß der Mensch nicht – wie die Lehre vom Karma will – in seiner einmal begangenen Schuld oder in dem Schuldzusammenhang der gesamten Menschheit schicksalhaft unwiderruflich festgehalten wird, sondern daß ihm Vergebung angeboten ist. Er muß nicht mehr auf eine nochmalige Chance in einem künftigen Leben warten und damit sein jetziges Leben aufgeben, sondern kann bereits jetzt, in jedem Moment seines Daseins, die Chance zur Umkehr und neuen Bewährung seiner Freiheit ergreifen.

Das neue Selbstverständnis enthält schließlich auch eine kosmische Dimension. In der Gewißheit der unbedingten Zuwendung Gottes ist die Hoffnung begründet, daß die Liebe Gottes, in die die Welt und die Geschichte der Menschen hineingehören, endgültig offenbar werden und alles neu machen wird. Auf der Grundlage der Wiedergeburt, die sich im Glauben für den einzelnen ereignet, wird daher diese „Wiedergeburt" auch für die Schöpfung im ganzen erhofft. Der Ausdruck, der ursprünglich eine im eigenen Leben gemachte Erfahrung ins Wort bringt, wird auf die Schöpfung übertragen. Daher ist in Mt 19, 28 von „Wiedergeburt" im Sinn von „neu geschaffen werden" die Rede:

„Amen, ich sage euch: Wenn die Welt neu geschaffen wird und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten."

Zusammenfassend läßt sich sagen: In der christlichen Rede von Wiedergeburt geht es nicht um die Erwartung einer quantitativen Verlängerung der Lebenszeit. Es geht vielmehr um die jetzt bereits angebotene Möglichkeit zu einem qualitativ neuen Vollzug des Lebens aus der Gemeinschaft mit Gott, die auch am Tod keine Grenze hat. Zukunft ist christlich gesehen nicht unbegrenztes, wenn auch sich entfaltendes Bleiben in demselben, sondern Eröffnung von unableitbar Neuem aus dem Ursprung Gottes. Damit eröffnet sich allererst Zeit und Zukunft des Menschen. Der Glaubende ist entsprechend aufgerufen, nicht auf eine spätere neue Chance zu warten, sondern das Angebot neuen Lebens bereits jetzt zu ergreifen. Er darf sein Leben bereits jetzt in der verborgenen Dimension der Liebe des dreifaltigen Gottes gründen und sie zum Ursprung des eigenen Selbstvollzugs der Freiheit werden lassen.

Wenn Voltaire argumentiert: „Es ist nicht weniger erstaunlich, zweimal geboren zu werden als einmal" [15], so läßt sich dem durchaus zustimmen. Denn es geschieht darin nichts grundlegend Neues, das unser Leben ändern und erfüllen könnte. Erst die ganz und gar unselbstverständliche und höchst erstaunliche Zusage der Zuwendung Gottes zu uns Menschen erfüllt die Sehnsucht und Hoffnung, die heute viele mit der Erwartung einer Wiedergeburt verbinden.

Konsequenzen für den Dialog

Welche Konsequenzen ergeben sich aus den bisherigen Überlegungen für den Dialog des christlichen Glaubens mit dem Glauben an Reinkarnation? Läßt sich der Reinkarnationsglaube in die christliche Eschatologie integrieren?[16] Kann der Reinkarnationsglaube der christlichen Eschatologie einen Platz in seinem Gedankengebäude geben?[17] Oder verlangt ein toleranter Dialog, daß wir sagen, über diese Dinge könne man letztlich nichts wissen, so daß nicht zu fragen sei, was richtig ist, sondern – postmodern-dezisionistisch – was für einen selbst richtig ist? Doch kommt es auf diesem Weg überhaupt zu einem Dialog? Stabilisiert nicht die Haltung der Indifferenz lediglich das eigene Vorurteil? Ein wirklich toleranter Dialog, der den anderen nicht einfach ausschließt oder vereinnahmt, scheint erst dann möglich zu sein, wenn beide Seiten bereit sind, die Wahrheit ihrer Aussagen aufzuweisen und ihre Auffassung gegenüber allen Anfragen und Einwänden rational zu verantworten. Die Glaubwürdigkeit wird letztlich davon abhängen, in welchem Maß die jeweilige Deutung zu solcher Offenheit der Kommunikation bereit ist. Allerdings ergibt sich aus den bisherigen Überlegungen zum Reinkarnationsglauben und zum christlichen Glauben, daß die Anforderungen, die an den Aufweis der Glaubwürdigkeit dieser beiden Position gestellt werden müssen, von der Sache selbst her nicht die gleichen sind, sondern sich in ihrer Struktur unterscheiden.

Die Hoffnung der Christen auf ein neues Leben hat nach dem bisher Gesagten weder in der Betrachtung der Welt noch in der Versenkung in das Innere des Menschen ihren Grund. Sie gründet vielmehr auf der im Wort Gottes zugesagten und im Glauben gegebenen unbedingten Verläßlichkeit der Liebe Gottes zu uns Menschen. Diese gegenüber der Welt umfassendere Zuwendung Gottes ist allein für den Glauben erschlossen, der selbst als Erfülltsein von Gott zu verstehen ist. Er ist ein Vertrauen, das die Wirklichkeit dessen mit sich bringt, worauf er vertraut: die Gegenwart der Zuwendung Gottes. Die Wahrheit und Glaubwürdigkeit des Geglaubten läßt sich infolgedessen aus sachimmanenten Gründen nicht im Vorfeld des Glaubensvollzugs einsichtig machen, sondern kann sich erst im Vollzug des Glaubens selbst erweisen. Daß dies so ist, ist freilich im Dialog mit aller eigenständigen Erkenntnis des Menschen rational zu verantworten[18]. Dazu muß gezeigt werden, daß die Voraussetzungen des Glaubens, etwa die Geschöpflichkeit der Welt und die Anthropologie der Freiheit, nicht dem Verdikt neuzeitlicher Metaphysikkritik unterliegen oder den humanwissenschaftlichen Einsichten widersprechen. Die Aussagen des Glaubens aber müssen so ausgelegt werden, daß sie nur geglaubt und auf keine andere Weise als wahr erwiesen werden können.

Diese Argumentationsstruktur, die dem christlichen Glauben von seinem Gegenstand her angemessen ist, kann jedoch von der Sache her nicht auf den Glau-

ben an Reinkarnation übertragen werden. Die Annahme einer Reinkarnation nämlich bleibt auf den immanenten Bereich bezogen. Sie ist keine Aussage über die Gemeinschaft mit Gott. Reinkarnation hat mit Gott nur in der Weise zu tun, wie alles Geschehen in der Welt mit Gott als seinem Woraufhin zu tun hat, sie ist ohne ihn nichts. Der Gedanke der Reinkarnation ist damit aber – wenn er nicht nur als bildhafte Rede verstanden werden will – eine Aussage, die innerweltlicher wissenschaftlicher Überprüfung zugänglich sein kann und damit auch sein muß. Die Berechtigung dieser Anforderung an die Argumentation wird durch die immer wieder unternommenen Versuche bestätigt, empirische Belege für Reinkarnation zu liefern. Sie wollen nicht nur eine Gewißheit, sondern ein bewiesenes Wissen vermitteln.

Dann aber ergeben sich eine Fülle von Anfragen: Die Phänomene der Reinkarnationstherapie etwa lassen sich ebensogut und viel einfacher psychologisch erklären, etwa durch Kryptomnesie, also durch das Auftauchen gespeicherter, aber unbewußter Gedächtnisinhalte[19]. Von seriösen Parapsychologen werden die teilweise verblüffenden Phänomene jedenfalls nicht als Beweis für Reinkarnation gewertet.

Von vielen Vertretern des aktuellen Glaubens an Reinkarnation wird dies jedoch kaum als Infragestellung wahrgenommen. Die gegenwärtig zunehmende Skepsis gegenüber wissenschaftlicher Rationalität, die Ahnung von den Grenzen eines konsistenten physikalischen Weltbilds etwa, verleihen vielmehr „übersinnlichen" Erklärungen hohe Plausibilität. Man rettet sich mit dem Verweis darauf, es gebe viele Dinge, die wir noch nicht wissen. Das Für-wahr-Halten solcher Erklärungen verweist dann aber auf existentielle Bedürfnisse der Menschen, im Fall der Reinkarnation auf die Sehnsucht nach neuem Leben und nach Überwindung der Endgültigkeit des eigenen Todes.

Angesichts der mangelnden Begründung des Glaubens an Reinkarnation aber wäre zu fragen: Kann eine Hypothese wirklich helfen, den Tod zu bestehen? Ist nicht eine Gewißheit verlangt? Wird hier nicht der Tod verharmlost? Wird nicht das Leben zugleich als unverbindlicher Versuch bagatellisiert?[20] Wird nicht die Verdrängung und Tabuisierung des Todes, die unsere Gesellschaft heute prägen, gerade nicht durchbrochen, sondern stabilisiert?

Im Unterschied zu all dem aber ist es für den Dialog mit den Weltreligionen bedeutsam, daß angesichts der kritischen Forderung nach Kommunikabilität etwa im modernen Buddhismus eine Entmythologisierung der Reinkarnationsidee stattgefunden hat. Denn Geburt und Tod werden nicht mehr als einmalige Phänomene des menschlichen Lebens verstanden, sondern als etwas, das sich ständig in uns vollzieht. Mit der Geburt aus dem Mutterschoß hat diese Wiedergeburt nichts mehr zu tun[21]. Sie weist in eine ähnliche Richtung wie die christliche Rede von Wiedergeburt.

Aber nicht nur im Blick auf den Reinkarnationsglauben ergeben sich Anfragen.

Die Einsicht, daß die Aussagen der christlichen Eschatologie so auszulegen sind, daß man ihnen nur im Glauben gerecht werden kann, hat eine massive kritische Bedeutung: Sie dürfen nicht – wie in den phantastischen Ausmalungen traditioneller christlicher Theologie und Ikonographie vielfach geschehen – im Sinn einer Reportage über Tatsachen aus dem Jenseits verstanden werden. Die Aussagen der Eschatologie sind vielmehr ganz von der Glaubensgewißheit der Zuwendung Gottes her als Hoffnung verständlich zu machen[22].

Die Rede von *Himmel* meint dann, daß die bereits im Glauben erfahrbare Gemeinschaft mit Gott Endgültigkeit erlangt. Mit der Rede vom *Fegfeuer* (vgl. 1 Kor 3, 13.15) ist gemeint, daß die im Tod endgültig offenbar werdende Liebe Gottes unsere Liebe zu ihm noch wachsen und uns an all dem leiden läßt, was die vollkommene Gemeinschaft mit ihm noch stört[23]. Die Rede von der *Hölle* meint, daß für menschliche Freiheit von ihr selbst her grundsätzlich die Möglichkeit besteht, sich der Zuwendung Gottes endgültig zu verweigern. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Hölle eigentlicher Gegenstand des christlichen Glaubens wäre. Glaubensgegenstand im Sinn des „credere in", also des „Vertrauens auf", ist allein die Zuwendung und Vergebungsbereitschaft Gottes. Entsprechend ist auch der Gegenstand christlicher Hoffnung nichts anderes als der in dieser Zuwendung offenbare Wille Gottes, daß alle Menschen Gemeinschaft mit ihm haben sollen. Aufgrund einer solchen existentialen Auslegung der Eschata können Vertreter der Reinkarnationslehre die christlichen Aussagen zur Eschatologie nicht mehr einfach auf mythische Vorstellungen reduzieren und in den Bereich des Relativen, der Maya, einordnen[24].

Dennoch bleibt es bei aller notwendigen Entmythologisierung für die christliche Verkündigung unerläßlich, über diese Möglichkeiten menschlicher Freiheit auch weiterhin in Bildern zu sprechen, will sie nicht in der heute festzustellenden Armut und Wortkargheit steckenbleiben[25]. Die Reinkarnationsvorstellung selbst als Bild für Läuterung in die christliche Eschatologie aufzunehmen[26], scheint freilich problematisch, weil damit im Bild für die Wirklichkeit nach dem Tod der reale Tod als Durchgangsmoment vorkommt.

Die Frage der Glaubwürdigkeit christlicher Eschatologie ist aber keineswegs nur eine Sache des Austauschs von rationalen Argumenten. Sie wird wesentlich davon abhängen, inwieweit es gelingt, die Grundlage dieser Aussagen, die Gewißheit der unbedingten Zuwendung Gottes, zur lebendigen Erfahrung der Menschen werden zu lassen. Die gegenwärtige Verkündigung krankt, wie die Attraktivität der neuen Religiosität zeigt, gerade an diesem Erfahrungsdefizit. Im Blick auf den Reinkarnationsglauben wird es für die Verkündigung darauf ankommen, der Sehnsucht der Menschen nach Wiedergeburt, nach Neu-Werden, nach einer neuen Chance des Lebens und letztlich nach Bestehen des Todes gerecht zu werden. Ein Anknüpfungspunkt kann – wie gesehen – die christliche Rede von Wiedergeburt sein. Es käme aber darauf an, den Gläubigen wieder das Erlebnis von

Wiedergeburt zu ermöglichen. Dazu gehört als zentrale Aufgabe christlicher Mystik, den Glauben als das erfahrbar werden zu lassen, was er ist: als Sich-Gründen im Geheimnis der verborgenen Liebe des dreifaltigen Gottes.

ANMERKUNGEN

[1] Gallup Poll, Europeans Values (London 1983).
[2] W. Thiede, Indizien für Reinkarnation (= R), in: Materialdienst d. EZW 52, 6 (1989) 162, 172; ders., Auferstehung d. Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen chr. Heilserwartung u. ihre verkannte religionspäd. Relevanz (Göttingen 1991) 277: 21,4 % der ev. Schüler stehen der R.idee positiv oder aufgeschlossen gegenüber.
[3] Mit „Seele" (Atman) ist weder im Hinduismus u. schon gar nicht im Buddhismus d. individ. Person gemeint; R. Hummel, Reinkarnation (Mainz 1988) 57.
[4] Diese Sicht auch in modernen Interpretationen d. Hinduismus (Sri Aurobindo Ghosh) u. d. Buddhismus (Christmas Humphreys, Swami Vivikananda); ebd. 51 f., 72 f.
[5] R. Hummel, R. statt Schöpfungsglaube. Zu R. Steiners u. L. Ron Hubbards Entwürfen, in: R. oder Auferstehung, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1992) 103–105.
[6] H. Torwesten, Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der R. angesichts des Auferstehungsglaubens (Freiburg 1983) 21.
[7] Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten (Hamburg 1994) 208 f.
[8] G. Greshake, Gottes Heil – Glück des Menschen (Freiburg 1983) 226–244; M. Kehl, Eschatologie (Würzburg 1986) 68–76; W. Kasper, R. u. Christentum, in: Impulse aus d. HA Schule u. Hochschule d. Erzbist. Köln (1988) 2, 2–4; G. Bachl, Über d. Tod u. d. Leben danach (Graz 1980) 241–257; H. Küng, Ewiges Leben (München 1982) 285 („eine denkerische Vermittlung unmöglich u. eine Entscheidung unumgänglich").
[9] C. G. Jung, Die versch. Aspekte d. Wiedergeburt, in: ErJb (Zürich 1940) 405 (Wiedergeburt als Archetypus).
[10] So J. M. Pryse, R. im NT (Interlaken ^{3}1984); dazu H. Waldenfels, Auferstehung, R., Nichts? Der Mensch auf d. Suche nach seiner Zukunft, in: R. oder Auferstehung (A. 5) 254–259.
[11] H.-D. Leuenberger, Sieben Säulen d. Esoterik (Freiburg 1989) 198 f.: Pryse (A. 10); Origenes, Komm. z. Ev. nach Mt. (13, 1) Bd. 1 (Stuttgart 1983) 240 f.
[12] Waldenfels (A. 10) 256; N. Brox, Erleuchtung u. Wiedergeburt. Aktualität d. Gnosis (München 1989) 45–51.
[13] P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören (Freiburg ^{6}1991) 83.
[14] Thomas v. Aquin, S. th. I, q. 28, a. 1 ad 3; S.c.G. 1. II, c. 12.
[15] Zit. n. E. Bock, Wiederholte Erdenleben (Stuttgart ^{5}1967) 34.
[16] So R. Friedling, Chr.tum u.Wiederverkörperung (Stuttgart 1974).
[17] H. Torwesten (A. 6) 174. [18] Knauer (A. 13) 356.
[19] H. Hemminger, R.therapie – krit. betrachtet; J. Mischo, Methodenprobleme d. emp. R.forschung, in: R. oder Auferstehung (A. 5) 119–133, 134–158.
[20] W. Thiede, Die mit d. Tod spielen. Okkultismus, R., Sterbeforschung (Gütersloh 1994) 55.
[21] Hummel, Reinkarnation (A. 3) 73 f.
[22] K. Rahner, Theol. Prinzipien zur Hermeneutik eschatol. Aussagen, in: Schr. IV (Einsiedeln ^{3}1962) 401–428; H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung (Freiburg 1980) 83–100.
[23] G. Greshake, Ungewisses Jenseits? Himmel – Hölle – Fegefeuer (Düsseldorf 1986) 93.
[24] Torwesten (A. 6) 41 f., 190. [25] Thiede, Auferstehung (A. 2) 304 ff.
[26] F. J. Nocke, Ist die Idee d. R. vereinbar mit der chr. Hoffnung auf Auferstehung?, in: R. oder Auferstehung (A. 5) 274.

Andreas Wollbold

Ja zum Kind – aber wie?

Eine Antwort der Pastoral auf Schwangerschaftskonflikte

„Verdammte Kinder", betitelte das Nachrichtenmagazin Focus eine Ausgabe im August 1994: „Geburten stagnieren. Subventionen helfen nicht. Eltern sind die Verlierer."[1] Das Leben mit Kindern in Deutschland gleicht über weite Strecken einem Hindernislauf: oft zeitweise der Verzicht der Frau auf Beruf, Einkommen und manchmal Karriere, das abweisende „Ach so, Sie haben Kinder!" von Vermietern, der Kindergarten, der erst morgens um acht Uhr öffnet, und das plötzliche Hitzefrei der Schule, das den ausgeklügeltsten Tagesplan zunichte macht, die Sorgen, weil am Schulweg immer noch kein Tempo 30 durchgesetzt wurde, und selbst Mutter Kirche runzelt die Stirn, wenn ein bißchen arg freireligiöse Eltern ihr Baby ohne weiteres zur Taufe bringen wollen. Das alles ist schon Durchschnitt, ist, ein geflügeltes Soziologenwort leicht abgewandelt, „das ganz normale Chaos der Familie". Und im Durchschnitt ist das alles manchmal sogar auch schön und macht Sinn. Denn Familie ist für mehr als 70 Prozent im Westen und sogar fast 90 Prozent im Osten Deutschlands das Wichtigste im Leben[2].

Aber nicht immer ist ja Durchschnitt, genauer: eine feste Partnerschaft, ein ordentliches Einkommen, eine geräumige Wohnung und ein gesundes Kind. Hindernisse können sich so auftürmen, daß eine Frau oder ein Paar nicht mehr über den Berg sehen, und von einem Tag auf den anderen stehen sie vor dem Konflikt: austragen oder abtreiben? Fast 75 000 Frauen im alten Bundesgebiet entschlossen sich 1992 zu einer Abtreibung, die Dunkelziffer liegt bei 200 000[3].

Zu dieser Entscheidung haben katholische Theologie, Lehramt und Verbände in den letzten 25 Jahren vieles und Gutes geäußert. Manches ist unter ihnen weitgehend Konsens, so das unbedingte Lebensrecht des Kindes von Anfang an, aber auch die Pflicht der Gesellschaft zur Hilfe. Anderes wird noch heftig diskutiert, so augenblicklich besonders die endgültige Neuordnung des Paragraphen 218 und in diesem Zusammenhang die Frage, ob die kirchlichen Beratungsstellen nicht aus der gesetzlichen Beratung aussteigen müssen (wie in Fulda bereits geschehen). Dadurch tritt allerdings die pastorale Frage häufig in den Hintergrund: Was kann die Kirche tun, um das Ja zum Kind bei Konfliktschwangerschaften lebbar zu machen?

Wenn Frauen in solchen Konflikten nämlich Wege mit dem Kind erkennen können, entscheiden sie sich meistens auch für das Austragen der Schwanger-

schaft. Neben allem Grundsätzlichen braucht es darum vor allem eine lebensfreundliche Umwelt. Plakativ gesprochen ruht Ethik auf Ethos. Das Abrücken der öffentlichen Meinung von einem unbedingten Lebensschutz dürfte nämlich weniger prinzipielle Gründe haben als vielmehr die Befürchtung, in ausweglose Situationen zu geraten. In diesem Sinn kritisierte etwa Kurt Tucholsky bissig: „Für mich sorgen sich alle: Kirche, Staat, Ärzte und Richter. Neun Monate lang. Wenn aber diese neun Monate vorbei sind, dann muß ich sehn, wie ich weiterkomme."[4]

Wenn also bisher kirchlicherseits meist die dreifache Antwort von Verkündigung, Beratung und flankierenden Maßnahmen an der Basis gegeben wird, so soll hier dieses dritte Element aufgewertet werden. Es soll gezeigt werden, daß durch ein Ethos des Lebens unter den Christen insgesamt auch Verkündigung und Beratung wirksamer werden können. Mit einem solchen Ethos könnten die Kirchen erkennbare Wertgemeinschaften werden, so daß die Menschen sagen können: „Mit denen schaffst du's immer, dein Kind zu bekommen." Dazu wird im folgenden zunächst die Situation des Schwangerschaftskonflikts zu verstehen versucht. Dann werden theologische Kriterien für eine pastorale Antwort erarbeitet, die schließlich in Konsequenzen für die Pastoral münden sollen.

Die Konfliktsituation

Wenn eine Frau schwanger wird, ist die Welt für sie nicht mehr wie sie vorher war. Eben standen noch das Auf und Ab einer Partnerschaft, der Alltag von Schule, Ausbildung oder Beruf, die kleinen oder auch großen Sorgen und Freuden des Alltags, die Gewohnheiten von heute und die Träume von morgen im Vordergrund. Und nun tritt plötzlich ein kleines Wesen in diese Welt, und es läßt gleichsam durch die offengelassene Tür eine Menge großer Fragen für die Frau ein: „Kann ich Mutter sein? Hält mein Partner zu mir? Was wird aus meinen Lebensplänen? Wie kommen wir durch?" Über diese Fragen spricht die Frau meist zuerst mit ihrem Partner, dann vielfach mit ihren Eltern oder auch mit Verwandten, vielleicht mit Freunden, Arbeitskollegen oder dem Chef. Deren Reaktionen, eigene Gedanken und Gefühle, Ambivalenzen und inneres Verhandeln lassen bald die Konturen einer neuen Welt erkennen: „Ich und das Kind, wie sähe damit das Leben aus?"

Ob ein Kind gewünscht ist oder nicht, entscheidet sich also meistens in den ersten Wochen nach der Gewißheit der Schwangerschaft daran, ob diese Perspektive sinnvoll erscheint oder nicht. Ob es geplant war oder nicht, spielt demgegenüber übrigens nur eine untergeordnete Rolle[5]. Denn geplant sind nach verschiedenen Schätzungen in Deutschland nur etwa die Hälfte, wenn nicht nur fast ein Drittel der Kinder[6]. Gewünscht heißt dagegen: „Dieses Kind, das nun einfach da

ist, das ich erst einmal wahrhaben muß, mit dem das Leben nie mehr so sein wird wie bisher, zu diesem Kind kann ich gerne ja sagen." Mit dem Kind eröffnet sich der Schwangeren also eine neue Welt. Großartiges und Niederschmetterndes stehen oft dicht beieinander. Denn mit dem Kind wird sie in Zusammenhänge eingebunden, die nicht mehr der eigenen Kontrolle unterliegen. Dies sei nun auf drei verschiedenen Ebenen dargelegt, nämlich Verflechtung in Herkunft, Zukunft und Gesellschaft.

1. Verwoben in die eigene *Herkunft* – die innerpsychische Ebene: Trotz umfassender Möglichkeiten der Familienplanung sind längst nicht alle Schwangerschaften geplant. Offensichtlich spielen unbewußte Motive eine bedeutende Rolle. So meint der Psychologe Peter Goebel, daß eine ungeplante Schwangerschaft Konflikte ausdrücken und voranbringen soll. Die Schwangerschaft solle zum Beispiel die eigene Identität als Frau und Mann verstärken, die Ablösung von den Eltern vollziehen, im Baby die Liebe suchen, die man selber als Kind vermißt hat, eine eben erst begonnene oder unsichere Partnerschaft klären oder das Ende einer Beziehung verarbeiten helfen, Übergangssituationen wie ein Examen, das Ende einer Lehre oder auch die bevorstehenden Wechseljahre bestehen lassen oder ein archaisches Aufbäumen gegen Tod oder schwere Krankheit in der nächsten Umgebung darstellen[7]. Verwoben in die eigene Herkunft heißt dabei, daß Menschen mit ihrer Seelengeschichte konfrontiert werden, mit all dem, was sie je an Bedürfnis, Erfüllung und Verzicht, an Zuneigung und Haß, Trennung und Nähe erlebt haben.

2. Verwoben in die eigene *Zukunft* – die biographische Ebene: Die Tatsache, daß die Geburtenzahl in fast allen Industrienationen seit etwa 30 Jahren weit unter den magischen zwei Kindern liegt, gibt den Demographen Rätsel auf. Herwig Birg und seine Bielefelder Forschungsgruppe haben nun eine biographische Theorie dafür vorgelegt, die erkennt, daß die langfristige Festlegung mit einem Kind für den Lebenslauf zunehmend riskant geworden ist. Denn familiale Entscheidungen wie Heirat, Hausbau und eben besonders das Ja zu einem Kind sind irreversibel und legen Bahnen für das ganze Leben fest; aber „je größer die biographische Wahlfreiheit ist ..., desto größer ist das Risiko einer langfristigen irreversiblen Festlegung im Lebenslauf und desto kleiner die Wahrscheinlichkeit, daß die Festlegung erfolgt"[8]. Je mehr sich in den Bereichen Familie, Erwerbsleben und Migration verändern kann, um so geringer ist die durchschnittliche Kinderzahl. Einfacher gesagt, eine mobile Gesellschaft kann keine Nester gebrauchen.

Im Schwangerschaftskonflikt heißt das konkret: Die 17jährige Friseuse im zweiten Lehrjahr, die 29jährige Nachwuchshoffnung des Umweltinstituts oder die dreifache Mutter mit 41, die endlich auch einmal etwas für sich tun möchte, sitzen nun plötzlich da und sinnieren: „Das war's dann wohl! Die nächsten Jahre bis du fast ganz gebunden, und danach sind die guten Züge für dich längst abgefahren." Die Zukunft, das Land der unbegrenzten Möglichkeiten, wird mit einem Schlag harte Wirklichkeit.

3. Verwoben in die *Gesellschaft* – die soziale Ebene: Der Soziologe Günter Burkart hat kürzlich aufgezeigt, wie wenig der Weg in die Elternschaft einfach ein rationales Abwägen der Vor- und Nachteile oder eine autonome Entscheidung darstellt[9]. Milieuunterschiede (besonders durch Bildung) mit ihren eigenen strukturellen Zwängen bestimmen diese Entscheidung weitgehend. In einer vorangegangenen Diskussion hat das Soziologenehepaar Ulrich und Elisabeth Beck-Gernsheim überzeugend klargestellt, wie sich diese Zwänge mit der Individualisierungsthese verbinden können[10]. Denn über Fruchtbarkeit entscheiden zwar „nicht mehr Staat, Kirche, Gesellschaft, sondern zunehmend das einzelne Paar“ [11]. Doch zugleich macht der Sozialstaat detaillierte Vorgaben, die Entscheidungen einengen oder gar in echte „Planungsfallen“ (M. Rerrich) führen können.

Bei der „Frage etwa, wann das erste Kind kommen soll …, muß die Frau vieles berücksichtigen, z. B. Stabilität und Qualität der Partnerbeziehung, Stadium in der eigenen Ausbildungs- und Berufsbiographie, finanzielle Lage, Wohnsituation, medizinische Ratschläge und Risiken. Aber nur in den eher seltenen Fällen passen irgendwann alle Faktoren zusammen, ohne wenn, ohne aber.“ [12]

So kommt es zu einer strukturellen Überforderung: „Entscheide selbst, auch wenn du immer vor einer Seite versagst!“ Es ist paradox. Zum einen wird die Entscheidung an den einzelnen delegiert: „Ins Schlafzimmer soll keiner hineinregieren“, sagt man. Zum anderen regelt die Gesellschaft Lebensläufe so stark, daß kaum Alternativen bleiben. So hat sich ein regelrechter Kodex ungeschriebener Gesetze gebildet, zum Beispiel kein Kind zu bekommen ohne festen Partner, vor Ende der Ausbildung, in einer Risikoschwangerschaft usw. Dieser Kodex bestraft nicht physisch, sondern in Marginalisierung und im Verlust der Wertschätzung, denkt man etwa an die Alleinerziehende, die Kinderreiche oder die Frau, die jenseits der 40 nochmals Mutter wird.

Spätestens an dieser Stelle wird klar, wie realitätsarm die Rede von der Selbstbestimmung im Zusammenhang mit der Abtreibung ist.

„Die vermeintliche Entscheidungsfreiheit der Frau ist somit durch die Fülle der Probleme, der Zeit und des Partners besonders bei Neigung der Frau, die Schwangerschaft fortzusetzen, kaum gegeben. Schwangerschaftskonflikte fordern zu einer Entscheidung heraus von existentieller Bedeutung für das Leben des Kindes und mit einschneidenden Konsequenzen für das weitere Leben der Frau.“ [13]

In Schwangerschaftskonflikten zeigt sich vielmehr, wie eingebunden eine Frau in ihre Lebensgeschichte und in die Gesellschaft ist. Selbstbestimmung, also hier die Möglichkeit, immer noch aus dieser Verwobenheit aussteigen zu können, stammt dagegen aus einer anderen Welt, dem Individualismus in der Gesellschaft. Die Gründe für die individualistische Struktur moderner Gesellschaften können hier nur angedeutet werden. Marktwirtschaften sind funktional, sie bevorzugen Um-zu-Motivationen vor Weil-Motivationen[14], das heißt Zwecke vor Verbindlichkeiten. Diese individualistischen Motivationen bleiben aber sprachlos vor den Verflechtungen, die sich in jeder Schwangerschaft zeigen. Wer darum zwischen diese beiden Welten gerät, dem verschlägt es die Sprache. Doch ohne Sprache

heißt oft auch ohne Sinn: „Das hat doch alles keinen Sinn." Wenn dieser Punkt erreicht ist, ist der entscheidende Schritt zum Abbruch nahe. Darum müssen wir umgekehrt fragen: Können Christen bei Schwangerschaftskonflikten diese Verwobenheit ernst nehmen und so Sinn eröffnen?

Theologische Kriterien

Die Konfliktsituation ist also mehr als die Sache eines Augenblicks – Vergangenheit und Zukunft laufen darin zusammen. Und sie ist mehr als die Sache von Einzelpersonen – in ihr zeigen sich die Strukturen der Gesellschaft. Aber zugleich ist die Entscheidung auch ein höchst persönlicher Akt. „Wer bin ich als Frau oder Mann? Was ist mir etwas wert? Was soll ich jetzt tun?", in diesen Fragen wird nicht irgend etwas gewählt oder verworfen, sondern das Ganze des eigenen Lebens steht zur Entscheidung. Sie ist „Stunde der Wahrheit", wie die Redensart tiefgründig sagt. Denn diese Stunde ist wie ein Knoten, in dem alles mit allem zusammengebunden ist – wie die Frau vielleicht zu Hause Vater und Mutter erlebt hat oder wie es kommt, daß eine andere stets genau an die Partner gerät, die sich nicht binden können; wie all der Kampf der letzten Jahre, sich eine eigene Existenz aufzubauen, jetzt auf einmal als Sackgasse erscheint; wie die aufstrebende Jungunternehmerin für eine Dummheit bei einer Tagung ihre Existenz ruinieren würde oder wie eine Frau schon ahnt, daß sie im Fall einer Adoption ihres Kindes bei ihrer Verwandtschaft doch nur die Rabenmutter wäre.

In einem Schwangerschaftskonflikt können sich also die beiden Pole von Verwobenheit und Freiheit zeigen. In der philosophischen Anthropologie (etwa bei Max Scheler und Helmuth Plessner) ist dies unter der Spannungseinheit von Leib und Geist bekannt. Der Mensch kommt von seinem Leib her. Im Leib ist er mit der Welt verflochten und trägt die Spuren seiner Geschichte mit der Welt in sich, in seinen Bedürfnissen und Abneigungen, seinen Anschauungen, Wünschen und Fähigkeiten. Er verwirklicht sich aber auch in seinem Leib unter eben diesen Bedingungen. Somit ist der Mensch im Leib situativ. Zugleich ist er aber nicht nur sein Leib – dann wäre er restlos determiniert –, sondern er hat ihn, er tritt in ein Verhältnis zu ihm; das ist sein Geist[15]. Darum reagiert er nicht bloß instinkthaft auf die Situation, er kann sie als Anspruch erkennen. Denn im Anspruch spricht eine Situation (und zumal eine solche, die aufs Ganze geht) an und stellt die Sinnfrage.

So ist der Mensch ein antwortendes Wesen, seine Freiheit verwirklicht sich, indem sie sich zum Anspruch der Situation verhält. Genauer noch: Sein Geist ist frei, indem er seine Verwobenheit zur Sprache bringt. So erweist sich sein Geist als „Logos", als Sprechenkönnen. Und wie seine Geschichte mit der Welt insbesondere eine Geschichte mit anderen Menschen ist, so verwirklicht sich auch die-

ses Sprechenkönnen im Gespräch mit anderen Menschen. Auf den Schwangerschaftkonflikt bezogen, könnte eine Frau so im Gespräch allmählich zum Entschluß kommen: „Trotz allem, ich übernehme meine Situation, ihre Grenzen und Chancen, weil für mich Sinn in ihr liegt." Aber erlebt eine Frau im Schwangerschaftskonflikt nicht gerade das Gegenteil davon, nämlich Sinnverlust, Überforderung und abgebrochenes Gespräch? Auch die neueren Gesetzesentwürfe zum § 218 begründen ja die Straffreiheit eines Abbruchs mit den Grenzen der Zumutbarkeit.

Hier könnte eine theologische Vertiefung des Gesagten weiterführen. Das Wort Jesu: „Wenn der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei" (Joh 8,36), weiß darum, daß Verwobenheit in widersprüchliche Anforderungen, in mangelnde Lebensgrundlagen, begrenzte psychosoziale Ressourcen oder auch die Kälte einer egoistischen Umgebung Mächte dieser Welt sind, gegen die der einzelne oft kaum ankommt. Erlösung ist bei Johannes darum der Übergang von dem Machtbereich dieser Welt zu dem Gottes (vgl. etwa Joh 15,18f.). Diese Grunderfahrung von verhinderter Freiheit hat sich systematisch-theologisch zur Erbsündenlehre entwickelt.

Karl Rahner deutet sie modern aus, wenn er meint, daß es „Objektivationen personaler Schuld gibt, die als Material einer Freiheitsentscheidung eines anderen Menschen diese bedrohen, versucherisch auf sie einwirken und die Freiheitsentscheidung leidvoll machen"[16].

Erlösung ist deshalb auch nicht einfach die Vernichtung dieser Objektivationen. Die Begegnung mit Christus läßt Menschen diese leidvollen Einwirkungen bestehen, weil sich in ihr die größere Macht Gottes zuwendet. Gegen die Objektivationen fremder Schuld setzt Christus sichtbare Taten dieser Zuwendung, die „Semeia", die Zeichen des Reiches Gottes. So geben Worte und Taten unbedingter Zuwendung in Christus die Kraft, sich den Problemen zu stellen.

Auf den Schwangerschaftskonflikt bezogen läßt sich damit fragen: Wie kann sich eine heilende Begegnung mit Christus ereignen? Wo werden Worte gesprochen, in denen sich eine neue Welt eröffnet? Und wo sind Taten, die zeichenhaft Lebensmöglichkeiten erschließen? Taten nämlich, die verläßliche Netze der Zuwendung bilden, in denen sich die Bindung an ein Kind dauerhaft leben läßt.

Diese Überlegungen berühren sich mit einer der wichtigsten Strömungen politischer Philosophie der letzten Jahre in den USA, dem Kommunitarismus. Seine Vertreter gehen von der Verwobenheit des einzelnen in soziale Beziehungen aus. In diesen Beziehungsnetzen, also Familien, Nachbarschaften, Vereinigungen, Kirchengemeinden usw., werden nicht nur Rechte und Pflichten einzelner verhandelt, sondern Werte geteilt, die für das Überleben des ganzen Staates nötig sind. Im Rückgriff auf Aristoteles sagen sie darum: Erst im Blick auf das gelebte Ethos einer Gemeinschaft – Aristoteles denkt an die griechische Polis – wird Phronesis, Handeln aus Einsicht, möglich. Wenn die Zwänge eines gesellschaftlichen Individualismus eine Frau im Konfliktfall überfordern können, so läßt sich nun positiv

sagen: Die Begegnung mit einem gemeinschaftsbezogenen Ethos könnte die Einsicht in die Gutheit des Austragens der Schwangerschaft ermöglichen.

Konsequenzen für die Pastoral

Wie kann die Kirche also das Ja zum Kind lebbar machen? Grundsätzlich nur durch ein Ethos des Lebens, das mit Worten und Taten neue Lebensmöglichkeiten erschließt, wo durch eine Schwangerschaft Verknotungen erfahren werden. Gerade weil eine Schwangere sich auf verschiedenen Ebenen verwoben fühlen kann, müßte ein Ethos immer wieder gegen den herrschenden Individualismus langfristige Verbindlichkeiten setzen. Denn nur wo langfristig Verlaß ist, kann ein Ja zum Kind wachsen[17]. Vielfältige Initiativen in Verkündigung, Beratung und gemeindlichen Tätigkeiten versuchen allerdings bereits, eine Antwort zu geben. Sie lassen sich abschließend sichten, um auf mögliche Verbesserungen aus dem Primat dieses Ethos hinzuweisen.

1. *Verkündigung:* Die Verkündigung von seiten der deutschen Bischöfe und von Gremien wie dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken in ihren Stellungnahmen und etwa in der Initiative „Wähle das Leben" oder in der „Woche für das Leben" ist sicher umsichtig und entschieden. Aber erreichen ihre Worte eine Frau in einer Konfliktsituation? Institutionen und Individuallagen klaffen heute ja ohnehin weit auseinander. Darum entscheidet sich fast alles im lebensweltlichen Nahbereich der Frau: Sind da Träger dieses Ethos des Lebens zur Stelle? Finden sie Worte, die in konkreten Situationen Sinn erschließen können? Ist auf ihre Zusagen Verlaß? Im nahen Umkreis möglicher Konfliksituationen liegen Kontaktpersonen, z. B. in Religionsunterricht, Jugendarbeit, Ehevorbereitung, Gesprächskreisen, Veranstaltungen für Ärzte, Sozialarbeiter und Psychologen. Das klare politische Wort bleibt aktuell. Doch auch heute noch hat keine andere Großorganisation, Partei oder Verband eine so vielfältige lebensweltliche Verankerung wie die Volkskirchen. Politisch aus dem Gespräch mit den dort gemachten Erfahrungen zu wirken könnte ihre Stärke werden.

2. *Beratung:* Eine Schlüsselstellung für die Begegnung von Konfliktsituationen und einem Ethos des Lebens haben zweifellos die katholischen Beratungsstellen in Deutschland. Getragen vom Caritasverband und vom Sozialdienst katholischer Frauen, bestand ihre Arbeit 1992 in der Beratung von fast 93 000 Frauen[18], davon 16,7 Prozent eigentliche Konfliktberatungen nach dem damaligen § 218 b. Oft gelingt es, die Kräfte für das Leben zu stärken. So ist von fast 2700 Frauen bekannt, daß sie die Schwangerschaft ausgetragen haben, und nur bei jeder zehnten Ratsuchenden ist ein Abbruch gewiß. Bei den Beratungen fällt insgesamt der hohe Anteil von Ausländerinnen (38,9 Prozent) und Empfängerinnen von Sozialhilfe, Arbeitslosenbezügen oder Unterhaltsleistungen auf (49,2 Prozent). Diese Tat-

sache ehrt die Beratungsstellen sicher im Sinn einer Option für die Armen. Dementsprechend vielfältig sind die Hilfeleistungen. Neben der persönlichen Beratung der Mutter (und in etwa 20 Prozent der Fälle auch der Partner) stehen Hilfen bei sozialen Leistungen, Familienplanung, Behördenkontakten, Rechtsansprüchen usw. Die Beratung kann als Musterbeispiel gelten für die schwierige Gratwanderung: zielorientiert, aber ergebnisoffen[19]. Sie stellt an die Beraterinnen höchste Anforderungen. Wenn die Konfliksituation ein Anspruch ist, bei dem ein Mensch antwortend zu sich selbst kommt, steht eine solche Beratung nicht gegen die persönliche Freiheit der Frau. Sie kann als Kernstück der pastoralen Antwort gelten und verdient alle Untersützung.

3. *Gemeinden und Verbände:* Mit dem Stichwort Unterstützung ist aber auch schon ein wunder Punkt angesprochen: Wessen Ethos können Beraterinnen ins Gespräch bringen? Wie würde sich ihre Beratung ändern, wenn sie auf gemeindliche Netzwerke von heilenden Worten und Taten hinweisen könnten, in die sich Menschen in Schwangerschaftskonflikten fallenlassen können? Exemplarisch zeigt sich darin das Grundproblem organisierter Nächstenliebe in Deutschland: die Abspaltung der professionellen Caritas von den Gemeinden – zum Schaden beider. Diese Abspaltung haben viele katholische Sozialverbände bereits grundsätzlich erkannt, und auch die Politik setzt neuerdings wieder mehr auf Nachbarschaftshilfe, Ehrenamt und eine „neue Kultur des Helfens". Warum sollte diese Verbindung zwischen engagierten Christen und beruflichen Helfern nicht gerade bei der Pastoral in Schwangerschaftskonflikten ansetzen? So hält Anneliese Ullrich aus der Erfahrung der Beratungsstellen „ein Netzwerk möglicher Hilfen in akuter Not wie auch ausreichende Rahmenbedingungen des Staates für ein Leben mit Kindern" für notwendig, um eine tragfähige Antwort auf Schwangerschaftskonflikte zu geben[20]. Dazu abschließend einige Anregungen:

Zu einem Netz von heilenden Worten und Taten könnte zum Beispiel gehören: eine Art „Children's Corner" (möglichst in Selbstorganisation und ohne den Geruch von Sozialamt), wo es schöne Gebrauchtwaren für Kinder gäbe, vielleicht auch in Verbindung mit der schon bestehenden „Aktion Babykorb"; die Vermittlung von Babysittern, Kinderbetreuung und Krabbelgruppen, besonders für Zeiten ohne Kinderkrippe, Kindergarten oder Schule; familienentlastende Dienste (etwa nach dem Vorbild der „Lebenshilfe" für Behinderte); der Aufbau eines kleinen Teilzeitmarktes (hier könnten kirchliche Stellen Vorreiter sein); Akut-Wohnungen von Pfarreien, die innerhalb weniger Wochen bezugsfertig sein könnten (das kostet natürlich Geld, aber die meisten Pfarreien könnten durchaus noch ernsthafte Beträge in ihren Haushalten einsparen); ein runder Tisch von Interessierten, Beratungsstellen, Verbänden und Bewegungen, wo Initiativen in einer Stadt oder Region koordiniert werden.

Gemeinden und Verbände können nicht einfach den Wohlfahrtsstaat ersetzen, der wohl endgültig ein Traum der Vergangenheit ist. Leben bleibt riskant, Kon-

flikte sind nicht auszuschließen. Es wäre jedoch ein realistisches Ziel, mit solchen Netzen Zeichen zu setzen, daß bei uns alle Kinder eine Chance haben dürfen, und das nicht gegen, sondern mit ihren Eltern. Im Schwangerschaftskonflikt stehen ja nur selten allein materielle Probleme im Vordergrund. Sie sind selber oft nur ein Zeichen für drohende Perspektivlosigkeit. Umgekehrt sind materielle Hilfen Zeichen, die das Selbstwertgefühl heben und den Mut stärken, Probleme durchzustehen – ein Kinderwagen, die Frau, die einmal die Woche abends nach dem Baby schaut, Familienpreise am Pfarrfest usw. Am schwierigsten dürfte es sein, solche Netze wirklich dauerhaft und verläßlich zu machen. Doch nur so können sie eine Antwort auf die Verwobenheit darstellen, die sich in einer Schwangerschaft zeigt.

Wir stehen heute an dem kritischen Punkt, an dem sich die Entscheidung in Schwangerschaftskonflikten immer mehr von einem christlichen Ethos des Lebens trennt. Auch innerkirchlich besteht die Gefahr, Hilfe an professionelle Stellen zu delegieren. Doch wenn es gelingt, an der Basis verläßliche Netze zu schaffen, könnte die Kirche zum Zeichen dafür werden, daß das Ja zum Kind immer möglich werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] Focus 33, 15. 8. 1994, 42–46. [2] Ebd.

[3] DCV, Werdende Mütter in Not- u. Konfliktsituationen in kath. Beratungsstellen (Freiburg 1994) 131 f.

[4] K. Tucholsky, Zw. Gestern u. Morgen (Hamburg [8]1980) 136.

[5] G. Gloger-Tippelt, Schwangerschaft u. erste Geburt. Psycholog. Veränderungen d. Eltern (Stuttgart 1988) 73, 77.

[6] Ebd. 74.

[7] P. Goebel, Abbruch d. ungewollten Schwangerschaft. Ein Konfliktlösungsversuch (Heidelberg 1984).

[8] H. Birg, E.-J. Flöthmann, I. Reiter, Biograph. Theorie d. demograph. Reproduktion (Frankfurt 1991) 347.

[9] G. Burkart, Die Entscheidung zur Elternschaft. Eine empirische Kritik v. Individualisierungs- u. Rational-Choice-Theorien (Stuttgart 1994).

[10] Ders., Individualisierung u. Elternschaft – das Beisp. USA, in: ZfS 22,3 (1993) 159–177; U. Beck, E. Beck-Gernsheim, Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anm. z. Individualisierungsdiskussion am Beisp. d. Aufsatzes v. G. Burkart, ebd. 178–187; G. Burkart, Eine Ges. v. nicht-autonomen Bastlerinnen u. Bastlern? Antw. auf Beck/Beck-Gernsheim, ebd. 188–191.

[11] Beck, Beck-Gernsheim, Nicht Autonomie 182. [12] Ebd. 183.

[13] A. Ullrich, Beratung, Hilfe zum Leben, in: Die Frau in uns. Zeit 2 (1991) 21; dies., Hilfen zur verantworteten Entscheidung. Erfahrungen mit d. Schwangerschaftkonfliktberatung, in: HK 49 (1995) 25–29.

[14] Die Unterscheidung n. A. Schütz bei Burkart (A. 9) 78.

[15] M. Scheler, Die Stellung d. Menschen im Kosmos (Bonn [12]1991) 38–41; ähnl. nach H. Plessner, Die Frage nach d. Conditio humana (Frankfurt 1976) die „vermittelte Unmittelbarkeit" (38), die sich insbes. in d. Sprache verwirklicht (41).

[16] K. Rahner, Grundkurs d. Glaubens. Einf. in d. Begriff d. Chr.tums (Freiburg 1976) 115.

[17] D. u. I. Mieth, Schwangerschaftsabbruch. Die Herausforderung u. die Alternativen (Freiburg 1991).

[18] Zum folgenden DCV (A. 3).

[19] Vgl. das Urteil d. BVerfG z. Schwangerschaftsabbruch v. 28. 5. 1993, bes. d. 11. und 12. Leitsatz.

[20] A. Ullrich, Schwangerschaft im Konflikt. Beratung – unverzichtbar als Hilfe zum Leben, in: ArztChr 37 (1991) 208.

Gerd Haeffner SJ

Geben, Nehmen, Danken

Nichts scheint einfacher und alltäglicher als dies: zu geben, zu nehmen, zu danken. Und doch: Wie schwer fällt es oft, zu geben oder gar in der rechten Weise zu geben; wie kompliziert kann es werden, etwas zu nehmen; wie viele Schwierigkeiten umlagern auch das Danken! Zwar geht uns die Formel „herzlichen Dank" leicht von den Lippen; ob sie aber wirklich von Herzen kommt und überhaupt kommen kann, das ist doch die Frage.

Mit dem Gedanken der Möglichkeit „überhaupt" bringt sich die philosophische Nachdenklichkeit ins Spiel. Jedes Spiel hat seine Ordnung. Die „Ordnung", der die Dankbarkeit zugehört, ist das Verhältnis von Geben und Nehmen. So soll als erstes dieses Verhältnis ganz allgemein und als wechselseitiges betrachtet werden; in einem zweiten Schritt soll es dann um das asymmetrische Verhältnis des Gebens zu einem Nehmen gehen, das sich nicht wiederum durch ein Geben auslösen, sondern nur „Danke" sagen kann. Schließlich wird die Haltung der Dankbarkeit unsere Aufmerksamkeit beschäftigen, indem wir ihrer Struktur, vor allem aber ihrer problematischen Möglichkeit nachsinnen.

Das wechselseitige Geben und Nehmen und seine Probleme

Geben und Nehmen scheinen typisch menschliche Verhaltensweisen zu sein. Zwar nehmen Tiere einander gelegentlich etwas weg, aber sie scheinen einander nichts zu geben, abgesehen vom Kontext der Brutpflege. Wenn dies so ist, dann ist auch das Nehmen schon von anderer Struktur als das menschliche, und, dem zugrunde liegend, das Haben. Im menschlichen Haben und Besitzen liegt ein Bezug zu einem Objekt, der zugleich eine Distanzierungsmöglichkeit in sich trägt, eine Selbstunterscheidung des Besitzenden von seinem Besitz, aufgrund deren dieser sich auch physisch und psychisch von seiner Habe trennen kann, indem er sie zum Beispiel weggibt.

1. *Geben und Nehmen als soziale Grundhandlung.* Meist wird gegeben in der Hoffnung, daß etwas Entsprechendes zurückgegeben werde: „Do ut des". Man gibt etwas, von dem man relativ viel hat, um etwas zu bekommen, was einem fehlt. Dieser wechselseitigen Erwartung liegt die Vergleichbarkeit der Güter zugrunde. Nicht erst in der sogenannten Abstraktheit der Geldwirtschaft, sondern schon in den primitivsten Formen des Naturalientauschs steckt also eine Ide-

ierungs- und Abstraktionsleistung. Manchmal gibt man aber auch, nicht um etwas anderes zurückzubekommen, sondern damit überhaupt eine Gemeinschaft durch Austausch zustande kommt. So, wenn man miteinander dieselbe Begrüßungsformel austauscht – „Guten Tag", „Guten Tag!" – oder wenn man sich bei Tisch gegenseitig den Wein nachschenkt.

Die Wechselseitigkeit des Austauschs stabilisiert zugleich die immer fragilen Besitzverhältnisse wie auch die noch fragileren zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie stiftet eine gewisse Gleichheit zwischen den sonst vielleicht sehr verschiedenen und verschiedenrangigen Austauschpartnern. Der wechselseitige Austausch, seine Permanenz und Universalität sowie die moralisch-rechtlichen Rahmenbedingungen, die unter der Idee der Gerechtigkeit stabilisiert werden sollen, ist gewissermaßen der Zement jeder menschlichen Gesellschaft.

2. *Die Fragilität des Austauschs.* Freilich hat jeder Austausch wiederum seine eigene Fragilität. Abgesehen von den primitiven Formen des Nehmens, denen kein Geben entspricht, wie dem Diebstahl oder dem Raub, ist hier auf die Probleme zu achten, die entstehen, wenn die Hoffnung des Gebenden auf Wechselseitigkeit enttäuscht bzw. durch die Furcht vor solcher Enttäuschung im Ansatz erstickt wird. Denn normalerweise muß zuerst gegeben werden, bevor man dafür etwas zurückbekommt, und wie kann man sicher sein, daß die Gegengabe auch (mindestens) genauso wertvoll ist? Meist liegt auch noch ein gehöriges Stück Zeit zwischen der Leistung und der Gegenleistung; wie kann man sicher sein, daß die Gegenleistung zu ihrer Zeit oder überhaupt erbracht wird? Nicht alle Partner sind zuverlässig. Man wird ein System rechtlicher Sicherungen mit entsprechenden Sanktionen erfinden und verfeinern, letzten Endes aber nicht um einen Schuß von Vertrauen herumkommen, das heißt eben jenes soziale Kapital beanspruchen, zu dessen Steigerung der Austausch beitragen soll.

Noch eine andere Art der Fragilität des Zements der menschlichen Beziehungen, der im Austausch liegt, möchte ich erwähnen. Sie hat einen engeren Bezug zu unserer Leitfrage. Es gibt – erstens – immer wieder Situationen, in denen sowohl eine Wechselseitigkeit des Austauschs gefordert wird wie dessen strenge Form gemieden werden muß. Gehen wir einmal davon aus, daß in unserer Zeit der Austausch meist durch die Vermittlung von Geld geschieht, so fällt ein Doppeltes auf: Erstens wird Geld manchmal als unpassende Gegengabe betrachtet und gegebenenfalls stolz zurückgewiesen, während ein „Gegengeschenk" (auf dessen äquivalenten Wert durchaus geachtet werden kann) willkommen ist. Man kann sich fragen, ob solche Situationen, die einem nicht zufällig eher im Orient als im industrialisierten Europa begegnen können, eine Erinnerung an die Zeit des Naturalientauschs sind, nach dem Prinzip, daß das Archaische als das Ursprünglichere gilt. Wie dem auch sei: das Bewußtsein einer gewissen Spannung zwischen dem zwischenmenschlichen Gehalt und seiner Vermittlung durch das Geld kommt hier sicher zum Ausdruck.

Dieselbe Spannung liegt wohl dem zweiten Phänomen zugrunde, das hier zu nennen ist: Auch dann, wenn die Gegengabe für eine Leistung in Geld besteht, gibt es zahlreiche Fälle, in denen man doch die Bezeichnungen „Bezahlen" und „Preis" vermeidet. Ärzte und Redner „bezahlt" man nicht, sondern übergibt ihnen, meist noch im verschlossenen Umschlag oder durch Überweisung, ein „Honorar"; Abgeordnete beziehen kein Gehalt, sondern „Diäten" und gegebenfalls noch eine „Aufwandsentschädigung"; man fragt nicht nach dem Preis einer Messe, sondern nach der üblichen Höhe des „Stipendiums". Als roh und ungebildet gilt der, der in solchen Kontexten fragt: Ich zahle, also: Was kostet es? Als kalt und berechnend gilt der, der seine Leistung in solchen Zusammenhängen nicht zunächst um ihrer selbst willen erbringt, sondern diese nur nach dem Prinzip bemißt, daß sich alles auch „rechnen" oder „auszahlen" muß. Darin liegt ein Bewußtsein von einem gewissen Überschuß der Bereitschaft, zu geben, vor der Hoffnung, zurückzubekommen, auch – von den besonderen Kontexten her – ein Bewußtsein davon, daß viele Gaben zwar eine Gegengabe verdienen, durch deren Inaussichtstellung allein aber nicht provoziert werden können. Nicht alles, was gegeben werden kann, kann auch gekauft werden.

Das einseitige Geben und Nehmen und das Dankenmüssen

Nicht immer ist der, der etwas braucht, in der Lage, eine Gegenleistung anzubieten: er *muß* bitten. Wenn er nimmt, ohne etwas Entsprechendes dafür geben zu können, *muß* er danken. So wie der wechselseitige Austausch eine gewisse Gleichheit zwischen den Partnern herstellt, so schafft das Bitten und Danken eine Ungleichheit: Es erhöht den Gebenden und erniedrigt den Empfangenden. Es ist nicht die Not oder Bedürftigkeit allein, die erniedrigt: Man kann seine Armut verstecken und stolz ertragen. Es ist erst die Bitte, durch die man sich freiwillig in eine Position der Abhängigkeit begibt; und es ist der Dank, durch den man diese Position besiegelt. Zwar liegt in allem Bitten auch eine gewisse Zumutung; denn der Gebetene kommt durch die Initiative des Bittenden ungebeten in die lästige Entscheidungssituation, ja oder nein sagen zu müssen. Aber der Bittende setzt sich selbst doch mehr aus: Er setzt sich nämlich nicht nur der Ungewißheit aus, ob seine Bitte erfüllt wird, sondern auch, ob er selbst ernst genommen wird oder nicht. So wird niemand, der kein Kind mehr ist, bitten, wenn er nicht muß, das heißt, wenn er sich das Gewünschte leicht selbst besorgen kann. So manch einer, der an sich faul ist, wird zum fleißigen Arbeiter, weil er sich denkt: „Ich will niemandem ‚Dankeschön' sagen müssen." Wer immer nur nimmt, ohne zu geben, obwohl er das könnte, gilt als Parasit. Wer aber nimmt, ohne zu geben, weil er nicht anders kann, gilt als „armer Teufel"; er zählt nicht mehr voll.

Wer geben kann, ohne auf eine entsprechende Erwiderung angewiesen zu sein,

wird sich leicht höher fühlen und er wird höher geachtet werden als andere[1]. Der Gebende kann seine Machtstellung auch ausnutzen, um den Empfangenden zu erniedrigen, von dem er weiß, daß er nichts Entsprechendes leisten kann. So demütigte, um ein Beispiel aus der Geschichte zu nennen, Nicolas Fouquet, Frankreichs oberster Steuerbeamter, Ludwig XIV., indem er ihn zu einem Fest einlud[2], von dem der junge König wußte: Das könnte ich mir nicht leisten. Ob dies nun damals Absicht war oder nicht, spielt nur eine untergeordnete Rolle. Es genügt, daß eine Gabe so empfunden werden kann. Mit ihrer Annahme ist ein Schuldverhältnis verknüpft, das latent bleiben, aber auch jederzeit aktiviert werden kann. Eine einseitige Leistung kann so als Angriff empfunden werden. Nicht zufällig haben wir in unserer Sprache die Redewendung, daß man sich für ein Geschenk „revanchiere".

Der Gebende, dem diese Möglichkeiten bewußt werden, wird, wenn er edel denkt, alles tun, um die möglichen Demütigungen, die mit seinem Geschenk verknüpft sind, zu vermeiden oder ihnen, soweit möglich, von vornherein gegenzusteuern. Denkt er gemein, so wird er diese Möglichkeiten bewußt mit ins Kalkül ziehen. Derjenige, der trotz allem nimmt, wird versuchen, eine Strategie zu entwickeln, die die Erniedrigung kompensiert. Er wird zum Beispiel daran arbeiten, die Tatsache, daß er beschenkt worden ist, zu verdrängen, zu verkleinern oder hinsichtlich ihrer Motive zu verdächtigen. Es kann auch sein, daß er beginnt, den zu hassen, dem er sein Überleben verdankt. Klassisch ist dieser Fall in Schillers „Wilhelm Tell" illustriert[3]: Tell erzählt seiner Frau, wie er seinem Feind, dem Landvogt, das Leben rettete, obwohl er ihn leicht hätte töten können, und meint wohl naiv, der Landvogt werde ihn nun weniger hassen. Seine Frau aber ist eine bessere Psychologin. Sie antwortet ihm: „Er hat vor dir gezittert – wehe dir!/Daß du ihn schwach gesehen, vergibt er nie."

Wer etwas Lebenswichtiges, und gar sein Leben selbst, einem anderen verdankt, ist dessen Gefangener. „Danke!" zu sagen, ist, in dieser Perspektive, die Anerkenntnis einer Schuld, verbunden mit dem Eingeständnis, sich aus dieser Schuld nicht befreien zu können. Kein gesunder Mensch tut das gerne. Wer es gerne tut, wer also habituell dankbar ist, hat offenbar eine Hundeseele, ist tendenziell masochistisch strukturiert, es sei denn, wir hätten ganz andere Weisen des Nehmens und Gebens und somit auch der Dankbarkeit noch gar nicht in den Blick bekommen.

Die Struktur der Dankbarkeit

Bevor wir jedoch nach solchen alternativen Weisen Ausschau halten, lassen wir für den Augenblick die Analyse der tieferen Motivationen aus dem Spiel und wenden uns schlicht der formalen Struktur der Dankbarkeit zu. Zu klären ist hier

vor allem, welche Art von Haltung die Dankbarkeit selbst sei, und dann, wem gegenüber sie möglich ist.

1. *Dankbarkeit als Haltung.* Dankbarkeit ist etwas anderes als einzelne Akte des Dankens. Sie ist ein innerer Zustand, entweder bezogen auf einzelne Ereignisse des Beschenktseins oder auf die Erfahrung, immer wieder Gutes erlebt zu haben, die ihrerseits eine generelle Disposition zur Dankbarkeit im einzelnen fördern wird. Dankbarkeit hat eine Gefühlsseite: Man ist froh über das Geschenk und über die sich darin ausdrückende Zuneigung. Das wohltuende Gefühl, Wohlwollen empfangen zu haben, schlägt wohltuend auf den Geber zurück, dem man sich zuneigt und dem man Gutes wünscht. Das Danken kann mit Aversion gegen den Gebenden verbunden sein, die Dankbarkeit nicht.

Die Dankbarkeit beruht jedoch auch auf einem Urteil. Danken schließt Denken ein. Denken aber bewegt sich – erstens – im Spannungsfeld zwischen dem Möglichen und dem Notwendigen. Wenn uns etwas gegeben wird, was uns geschuldet ist und was in diesem Sinn einer moralischen Notwendigkeit entspricht, empfinden wir höchstens Befriedigung, nicht aber Dankbarkeit. Diese hinwiederum drücken wir im Deutschen oft mit der scheinbar abwehrenden Formel aus: „Das war wirklich nicht nötig", zum Beispiel uns ein so großes Geschenk zu machen, einen sogar am Flughafen abzuholen usw. Zur Dankbarkeit gehört das Wissen darum, daß aus der Möglichkeit der Gabe deren Tatsächlichkeit nicht folgt, daß diese etwas Unselbstverständliches ist.

Das Danken beruht im Denken aber noch in einer anderen Hinsicht, insofern das Darandenken nämlich dem Vergessen entgegenwirkt. Wie wir schon angedeutet haben, ist das Vergessen des Beschenktwordenseins keine harmlose Defizienz der Gedächtnisleistung. Es hat vielmehr mit einer Tendenz zur Undankbarkeit zu tun. Die Belastung, die mit dem Wissen um das Beschenktsein gegeben ist oder doch sein kann, soll nicht zu oft bewußt werden. Denn entweder kann man oder will man die damit gegebenen Verpflichtungen nicht recht wahrhaben. Wie wenig es sich hier um eine rein kognitive Gedächtnisschwäche und wie sehr es sich um eine Absicht handelt, sieht man daran, daß eben jene Menschen, die früher empfangene Wohtaten so leicht vergessen, meistens ein sehr gutes Erinnerungsvermögen für früher erlittene Übel haben. Sowohl das Vergessen wie das Erinnern sind hier nichts, was einem einfach passiert; beide werden vielmehr willentlich kultiviert.

2. *Der Adressat der Dankbarkeit.* Wem gegenüber kann man nun dankbar sein? Kann man sich selbst gegenüber dankbar sein? Glaubt man dem Erfindungsreichtum der Werbetexter, so muß man das annehmen. Auf dem Beipackzettel eines Kreislaufmedikaments fand sich nämlich folgender Satz: „Überlegen Sie, wie Sie Ihrem Herzen die Arbeit erleichtern können. Nicht nur Ihr Herz – Sie selbst werden es sich danken."[4] Im Gegensatz zu dieser Formulierung scheint die überlieferte Sprache aber davon auszugehen, daß ich zwar froh oder auch

stolz sein kann, irgend etwas geleistet zu haben, daß zur Dankbarkeit aber gerade das Wissen und die Anerkenntnis gehörten, daß ein Gut, über das ich froh bin, gerade nicht meiner Anstrengung zugeschrieben werden kann. Dankbar bin ich immer einem anderen.

Als solcher anderer kommt normalerweise ein anderer Mensch in Frage. Zur Dankbarkeit gehört, daß man ein Geschenk auf die gute Absicht, zu schenken, zurückführt. Diese Absicht wird anerkannt, was das französische Wort „reconnaissance" schön ausdrückt. Es scheint, daß man einem Wesen ohne Intentionalität nicht dankbar sein könne. Man darf sich allerdings fragen, wie explizit derjenige, dessen Wohltat mich trifft, mich gemeint haben muß, damit meine Dankbarkeit ein Fundament hat. Es scheint sinnvoll zu sein, wenn jemand seinem verstorbenen Vater dafür dankbar ist, daß er ihm ein stattliches Erbe hinterlassen hat. Schon weniger klar ist der Fall, wenn es sich um einen reichen Vorfahren handelt, von dessen Reichtum ein Nachkomme profitiert, obwohl er von seinem Vorfahren nicht ausdrücklich bedacht worden ist, oder wenn es sich gar um einen der Großen der Vergangenheit handelt, deren Taten sich noch heute wohltätig auf eine Nation oder Stadt auswirken, obwohl sie nicht im leisesten an deren heute lebende Individuen gedacht haben, ja vielleicht nur Gutes taten, ohne die ausdrückliche Absicht, damit *jemandem* etwas Gutes zu tun. (Die Tatsache, daß im Fernen Osten eine ehrende Erinnerung an solche Taten und Personen – zum Beispiel des Konfuzius und des Buddha – einen deutlicheren Akzent der Dankbarkeit trägt als entsprechende Erinnerungsfeiern im modernen Europa, fordert zum vertieften Nachdenken auf. Dort ist vielleicht noch mehr an menschlichem Gemeinschaftsgefühl über die Generationen hinweg lebendig als hier, wo mehr die abstrakte Leistung als solche zählt.)

Es ist, so sagten wir, nicht sinnvoll, einem Wesen ohne Intentionalität dankbar zu sein. Man kann zwar gelegentlich jemand sagen hören, er sei seinem Auto, das ihn ohne Unfall durch die Lande getragen hat, dankbar; aber diese Redeweise ist doch nicht ernster gemeint als das mancherorts auch vorkommende Reden mit dem Auto. Schwieriger ist es schon zu entscheiden, ob man Tieren dankbar sein könne, wobei ohnehin höchstens vertraute Haustiere in Frage kommen. Ich tendiere eher dazu, eine solche Redeweise und Haltung nicht für sinnvoll zu halten und sie als Anthropomorphismus zu erklären[5]. Denn die Freiwilligkeit der guten Absicht, die in der Dankbarkeit honoriert wird, ist den Tieren wohl nicht zuzusprechen (ebensowenig natürlich wie böse Absichten). Das schließt nicht aus, daß wir den Tieren, in deren Sozialbeziehungen wir eingetreten sind, die entsprechenden Gegenleistungen entgegenbringen, da wir, die eine Einsicht in ihre Bedürfnisse haben können, uns der Idee der Gerechtigkeit verpflichtet wissen. In der Tat wird hier heute meistens eher des Guten zuviel getan.

Aber auch wenn es nicht sinnvoll scheint, den Tieren selbst dankbar zu sein, so ist es doch sicher angemessen, für das, was sie uns bedeuten oder was wir von

ihnen haben, dankbar zu sein. In dieser Hinsicht ist unsere Kultur durch eine gewisse Gedankenlosigkeit geprägt. Das Recht, Tiere zu töten und für unsere Zwecke einzuspannen, scheint selbstverständlich, keiner weiteren Begründung bedürftig, außer bei denjenigen Extremisten, die die Tötung von Tieren fast auf dieselbe Stufe stellen wie die von Menschen. Alte Kulturen waren in diesem Punkt oft rationaler und sensibler zugleich. Der Ethnologe Franz Boas berichtet, daß die Fische, von deren Öl sich gewisse Indianer in Alaska nährten, nicht mit Hilfe von Instrumenten, sondern an den nackten mütterlichen Brüsten der Frauen ausgepreßt wurden, um ihren unvermeidlichen Tod in etwa durch die Zärtlichkeit der Tötung zu kompensieren, und daß man es für unpassend hielt, die so ausgepreßten lebensspendenden Fische – trotz ihres Gestanks – weit draußen wegzuwerfen; man sammelte sie vielmehr an einem Ehrenplatz mitten im Lager[6].

Inzwischen haben seit langem andere Denk- und Empfindungsweisen Platz gegriffen, zum Teil wohl zu Recht. Denn den Animismus der Indianer können wir zwar noch gewissermaßen ästhetisch nachempfinden, aber selbst nicht mehr ernsthaft übernehmen. Aber dennoch können uns die Erinnerungen an uralte Bräuche auch etwas lehren, was wir nicht hätten vergessen sollen. In der Tat beginnen einige Pioniere der nachneuzeitlichen Philosophie wieder ein Sensorium dafür zu entwickeln, daß der Gebrauch der Wesen der Natur zu unseren Zwekken nicht nur unter den Imperativen des Selbstinteresses stehen sollte, mit anderen Worten unter der ökologischen Klugheit dessen, der seine Kuh pflegt und füttert, damit sie ihm weiter Milch gibt. Denn die Lebewesen gehören uns nicht von vornherein so, daß wir damit machen könnten, was immer wir wollen. Wenn wir sie in einem gewissen Maß gebrauchen dürfen, dann ist in diesem „dürfen" die Unselbstverständlichkeit eines Gebens versteckt, für das Dankbarkeit angebracht ist. Martin Heidegger zum Beispiel, der überhaupt das Denken in einen engen Zusammenhang mit dem Danken gebracht hat, geht hier sogar noch weiter. Er erinnert daran[7], daß das, war wir im technischen Bereich den Stoff, das Material nennen, bei Aristoteles als eine der vier „aitíai" des Seienden gilt. Das griechische Wort „aitía" aber, das gewöhnlich mit „Ursache" übersetzt wird, bedeute ursprünglich soviel wie „Schuld". Wenn wir uns also zum Beispiel einer Silberschale erfreuen, dann verdanken wir diese nicht nur uns selbst, die wir sie gekauft haben, oder dem Silberschmied, der sie hergestellt hat; wir verdanken sie auch dem darin eingegangenen Silber als einem nicht selbstverständlichen Produkt der freigiebigen Natur.

Wem aber sind wir dankbar, wenn wir für die unselbstverständlichen Gaben der Natur dankbar sind? Wir behaupteten ja: Dankbar bin ich immer einem anderen. Wie ist diese These nun angesichts des Phänomens einer solchen anonymen oder adressatenlosen Dankbarkeit zu halten? Weitere Gelegenheiten, bei denen eine solche Dankbarkeit aufbrechen kann, sind etwa: ein besonders gelungener

Wandertag in herrlicher Natur; eine erfüllende Liebesbeziehung; die Geburt des ersten Kindes; die Tatsache, daß man einem Unglücklichen Mut machen konnte; das Erlebnis unverdienter Sympathie[8]. Es ist wohl zu beachten, daß das Gefühl, das hier entsteht, nicht ein bloßes Frohsein ist, sondern ein Frohsein, das vom Bewußtsein des Beschenktseins und so auch von der Reaktion der Dankbarkeit begleitet ist. Daß aber zur Dankbarkeit wesentlich[9] ein Adressat gehört, sieht man daraus, daß der Dankbare spontan nach der Quelle der Wohltat sucht, um ihr seine Dankbarkeit auszudrücken. Finde ich vor meiner Tür ein Geschenk, so frage ich nach dem Absender. Kommt dieses Fragen zu seiner Antwort, so sind zwei Identifikationsleistungen gelungen: Jemand, der schon als der und der identifiziert und bekannt ist, wird nun auch als der Absender des Geschenks identifiziert. Ich weiß nun, auf wen ich meine Dankbarkeit richten kann, die zunächst keinen bestimmten Adressaten hatte. Aber in den genannten Fällen anonymer Dankbarkeit bleibt der Adressat anonym, und zwar in einem radikalen Sinn; denn das empfangene Gut läßt sich gar nicht hinreichend auf die Gabe eines (prinzipiell benennbaren) Mitmenschen zurückführen, den wir nur de facto nicht als die Quelle der fraglichen Wohltat ausmachen können. So kann einer sagen: „Ich bin dankbar, weiß aber nicht, wem." Da dieses Nichtwissen, wenn die Dankbarkeit groß ist, unbefriedigend ist, geht die sogenannte adressatenlose Dankbarkeit wie von selbst über in die teils emotionale und teils rationale Suche nach der Quelle des Guten und damit nach jenem rätselvollen Gegenüber, dem uns die Dankbarkeit entgegenträgt.

Das reine Schenken

Kehren wir nun zurück zu den tieferen Motivationen, die im Geben und Danken ins Spiel kommen. Wir sagten eingangs, daß in jedem noch so geschäftlichen Austausch von Gütern oder Leistungen immer auch ein gewisser Austausch eines Vertrauens stattfindet, das man sich letzten Endes einfach schenkt. Fragen wir jetzt umgekehrt, ob nicht in jedem noch so freien Schenken ein Element des Geschäfts, des „do ut des" steckt, oder ob es ein „reines" Geben geben kann.

Was soll unter einem „reinen" Geben verstanden werden? Nennen wir zunächst zwei Formen des Hergebens, die nicht damit gemeint sind. Da ist einerseits das bloße Loshabenwollen. Jemand, der seiner alten Bücher oder Möbel überdrüssig ist, kann diese ja einfach auf die Straße stellen, um sich ihrer zu entledigen; es ist ihm egal, wer sie sich aneignet bzw. ob die Müllabfuhr sie mitnimmt. Und da ist andererseits das Verschwenden, für das die Richtung auf bestimmte Adressaten wegfällt oder doch sekundär ist. Ich denke hier an Bräuche, in denen früher zum Beispiel ein frisch vermähltes Fürstenpaar aus dem Marktbrunnen Wein sprudeln ließ, wobei es ihm weniger auf die Beglückung des Volkes ankam

als auf die eigene Belustigung angesichts des sich drängenden, sich bespritzenden und herumtorkelnden Pöbels. Ein solches Paar konnte sich in einer göttergleichen Position fühlen, und aus diesem Grund konnte solche Verschwendung sogar zu den „Pflichten" der Großen gehören, die immer darauf bedacht sein mußten, ihre Herrschaft von oben her zu legitimieren.

Unter einem „reinen" Geben soll in unserem Kontext vielmehr ein echtes Geben verstanden werden, das sich auf jemanden richtet, ohne daß damit die Absicht verknüpft wäre, selbst etwas davon zu haben. Die Frage ist: Kann es so etwas geben? Oft genug werden Geschenke ja nur deswegen gegeben, um sich von einer Verpflichtung freizukaufen oder um den anderen an sich zu binden. Muß man da nicht schon zufrieden sein, wenn die Absicht des Gebers das eigene Wohl nur an die zweite, dasjenige des Beschenkten aber an die erste Stelle rückt? Erhofft nicht jeder Gebende in irgendeiner Form eine Gegengabe, und zwar so, daß diese Hoffnung zur Freigebigkeit nicht nur hinzutritt, sondern sie eigentlich motiviert? Ist es eine menschliche Möglichkeit, so selbstlos zu geben, sich von dem Geschenkten so radikal zu trennen[10], daß der Beschenkte damit wirklich machen darf, was er will? Es ist sicher keine alltägliche Fähigkeit, die hier angesprochen wird. Sie wird normalerweise selten sein, eingebettet in ein Leben des Gebens, das *auch* an sich denkt. Sie zu fordern, ist aber nicht etwa der Ausfluß einer übertrieben idealistischen Moral. Vielmehr ist dieses asymmetrische Geben in der sittlichen Ökonomie unseres Zusammenlebens der notwendige Ausgleich für eine andere Asymmetrie: nämlich derjenigen, die entsteht einerseits durch das Nehmen, das nicht mit dem Willen zur Gegenleistung verknüpft ist, und andererseits durch ein Geben, das im Grunde ein Nehmen ist.

Die Frage, ob es ein solch reines Schenken gibt, stellt sich vor allem für denjenigen, der mit dem Eindruck konfrontiert ist, so beschenkt worden zu sein. Es ist für ihn eine Entscheidungsfrage. Ist diesem Geber wirklich eine reine Absicht zuzutrauen? Und prinzipieller: Ist sie überhaupt jemandem zuzutrauen? Da man dies nie mit letzter Sicherheit nachprüfen kann, impliziert diese Entscheidungssituation auch eine Glaubensfrage, die sich sowohl auf den Gebenden wie auf den möglicherweise Nehmenden selbst bezieht. Soll ich das Wagnis dieses Vertrauens eingehen, oder, um mich vor Enttäuschungen zu schützen, lieber versteckte egoistische Absichten vermuten? Und selbst wenn ich zu einiger Sicherheit darüber gelange, daß der andere wirklich vorbehaltlos schenkt, ist es dann für mich nicht vielleicht doch besser, die ganze Sache auf die Ebene eines distanzierten „Do ut des" herabzuschrauben, um selbst nicht allzusehr berührt zu werden?

Man sieht: Nicht nur das reine Geben muß erkämpft werden, sondern auch das reine Nehmen. Und doch lebt wohl in allen Menschen eine tiefe Sehnsucht nach einem solchen Nehmenkönnen und Nehmendürfen, für das keine Rechnung nachgeliefert wird. Und manchmal werden wir, die wir uns als Egoisten kennen, doch von einem Geben überrascht, das sich leicht und wie von selbst von uns löst.

Reine Dankbarkeit

Einem solchen Geben kann eine Dankbarkeit antworten, die nicht nur der unfreiwillige und ohnmächtige Ersatz für ein ordentliches Sich-„Revanchieren" ist. Deswegen ist diese Form der Dankbarkeit auch dann am Platz, wenn eine vollwertige Gegengabe gegeben werden kann. Denn diese Dankbarkeit bestimmt sich ganz von der Art des Gebens her, nicht von der Peinlichkeit, dem Gegebenen nichts Passendes entgegensetzen zu können. Je mehr sich, in einem Akt des Gebens, die Gewichte von der sachlichen Ebene zur personalen Ebene verschieben, so daß das Interpersonale nicht mehr nur Hintergrund des sachlichen Austauschs, sondern der Austausch von Sachen zu einem Symbol zwischenmenschlicher Zuneigung wird, desto mehr tritt diese neue, reinere Form der Dankbarkeit auf.

Desto mehr tritt aber auch ein eigenartiges Zusatzphänomen auf, daß man nämlich für diese Dankbarkeit und dieses Dankenkönnen selbst noch einmal danken will. Denn danken wird nun nicht nur als Pflicht, sondern als Bereicherung empfunden. Man registriert dankbar, daß man die Fähigkeit zur Dankbarkeit hat. Diese erlebt man nicht als eine Schwäche, sondern als eine Stärke, nicht als Ausdruck eines Nichtkönnens, sondern als ein Können. Es drängt einen zum Dank, nicht weil man dadurch eine Schuld verbal beschwören und so neutralisieren möchte, sondern weil man die empfangene Freigebigkeit preisen möchte.

Wenn aber jede Dankbarkeit ihren Adressaten sucht, wer oder was kann der Adressat der Dankbarkeit für die Dankbarkeit sein? Hier kommen wir auf höherer Ebene zurück auf das schon berührte Problem des Adressaten der sogenannten adressatenlosen Dankbarkeit. Die Frage ist, ob die Aussage „Ich bin dankbar, weiß aber nicht, wem", in der sich diese Haltung zunächst aussprach, das letzte Wort behalten muß. Gemeint war damit zunächst ja nur dies, daß wir den Adressaten der Dankbarkeit nicht so kennen können, wie wir Menschen, die uns bekannt sind, als Ursache der Gabe und somit als Adressaten des Dankes identifizieren können. Die Frage ist jedoch dann, ob diese Art des Kennens und Wissens die einzige ist. Wenn man dieser Meinung ist, so wird man Karl Jaspers[11] zustimmen, der in seinem Lebensrückblick den Satz formulierte: „Ich bin dankbar, weiß aber nicht welchem Grund der Dinge."

Man kann sich aber fragen, ob nicht in der Bewegung der Dankbarkeit selbst eine gewisse Bezeugung des Wesens jenes Grundes liege, aus dem die Gabe stammt, und ob nicht insofern die Dankbarkeit etwas „wisse", was dem nachprüfenden Verstand verschlossen bleibt. Es ist insofern ein echtes Wissen, als es sich auf eine echte „Gegebenheit" bezieht; es ist nicht bloß ein „Postulat" im Sinn Kants, eine an eine Sollenserfahrung geknüpfte Voraussetzung. Es ist freilich kein Wissen, das die Frucht theoretischer Vergewisserung wäre, sondern ein ganz in die Haltung der Dankbarkeit eingehülltes Wissen. Das erscheint vom theoretischen Standpunkt aus als ein Mangel. Mit diesem Mangel versöhnt jedoch die

Einsicht, daß das abstrakte Wissen nicht über, sondern unter dem lebensmäßig inkarnierten steht. Von da aus betrachtet, erweist sich eine Haltung, wie die von Jaspers, als eigenartig theorielastig und geprägt von einer gewissen Blindheit gegenüber den „raisons du cœur, que la raison ne connaît point“ [12], modern übersetzt, gegenüber den Erkenntniskräften des Herzens, für die der Verstand keine Antenne hat.

Wenn sich der Verstand allerdings auf die in der Dankbarkeit selbst liegende Erschlossenheit einläßt, kann er zu der Erkenntnis gelangen, daß als der „Grund der Dinge“, dem uns die Dankbarkeit emotional entgegenträgt, nur von intentionaler und insofern personaler Natur sein kann. Der Adressat jeder Dankbarkeit ist ja notwendigerweise jene Realität, die als die Quelle des Beschenktseins erfahren wird. Wenn nun das Geschenk selbst jene gelöste Fülle der Seele ist, die man „Dankbarkeit“ nennt, dann kommt als adäquate Quelle nichts in Frage, was unterhalb der Ordnung des Personalen stünde. In der religiösen Überlieferung von Gott als einem aus Überfülle und völlig selbstlos schenkenden schöpferischen Grund findet die Suche nach dem adäquaten Adressaten dieser qualifizierten Dankbarkeit eine befriedigende Deutung und Orientierung.

Aber auch das Umgekehrte gilt: Die immer vieldeutige, gegensätzliche Motive mit sich schleppende religiöse Tradition und insbesonders ihr zentrales Symbol, das Wort „Gott“ selbst, bedürfen einer Vereindeutigung durch entsprechende Erfahrungen. Stellt man sich nämlich Gott als eine übermächtige Instanz vor, die zwar gibt, aber so, daß jedem Geben auf unserer Seite, der Seite der Nehmenden, eine immer wachsende Schuld entspricht, die wir durch eine Folge von Dankesbezeugungen ebenso bezeugen wie vergebens abarbeiten müssen, dann kann der Affekt der Dankbarkeit entweder nicht entstehen oder, wenn er doch aufsteigt, nicht ernsthaft auf diesen angeblichen Gott bezogen werden. Dasselbe gilt für die Auffassung, daß die Wahrheit, die Gott gibt, nur unkritisch hinzunehmen ist, wie das Geschenk eines Mächtigen, dessen Annahme man nicht verweigern darf [13]. Denn dankbar kann man nur für eine Einsicht sein, die man sich selbst erarbeiten durfte und von der man doch weiß, daß sie einem geschenkt wurde.

Was hier als ein einheitliches Phänomen festgehalten wird, wird nun aber in bestimmten mächtigen Strängen der Philosophie und Theologie auseinandergerissen. Angesichts einer Theologie, die sich an den Paradigmen der absolutistischen Monarchie orientiert, entwickelt sich eine Philosophie der Selbstbehauptung, deren zentrales Heiligtum – und zwar zu Recht – die Idee der Autonomie ist, die sich aber leider vor allem als Anti-Heteronomie begreift. Die Dialektik zwischen den beiden Positionen, die vor allem Positionen der Verteidigung und das heißt der Angst um das Eigene sind, ist eine Todesdialektik, die sich nicht nur auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Grund, sondern auch auf das Verhältnis der aufeinander angewiesenen Menschen erstreckt. Die im freien Geben und Nehmen liegende Voraussetzung, daß alles Haben nur eine Zwischenposition zwischen

dem Empfangen und Geben haben kann, wird verdunkelt. Gnade und Selbstsetzung werden auseinandergerissen. Die Selbstsetzung wird dadurch verkrampft, Gnade erscheint nur noch als herablassende Gabe, die demütigt. Dankbarkeit kann in diesem Kontext nur noch als Ersatzleistung, das heißt ihren innersten Möglichkeiten nach gar nicht auftreten.

Erinnert man sich jedoch an die Erkenntnis der christlichen Theologie, daß die Gottheit selbst ein sowohl wechselseitiges wie grundloses Geben und Nehmen ist, dann verschwindet der Antagonismus zwischen der Selbständigkeit und dem Geschenkcharakter des endlichen Seins. Dann verschwindet auch der Eindruck, wir müßten dem „Grund der Dinge" gegenüber nur die Nehmenden sein, die nichts geben könnten. Denn als dessen erste Absicht muß angenommen werden, die mit der ungleichen Position verbundene Demütigung zu vermeiden[14]. Um im Bild zu sprechen: Wenn Gott Gott ist, denkt er sicher nicht weniger vornehm als die Mutter, die ihr Kind nicht daran erinnern wird, daß das Taschengeld, von dem es ein Geschenk für sie gekauft hat, ja von ihr stammt.

Die Dankbarkeit, die in uns ebenso entsteht, wie sie unsere Tat ist, die uns ebenso glücklich wie bescheiden macht, bezeugt gegen alle Theorien, die von uns selbst zu niedrig und vom „Grund der Dinge" zu sachlich denken, die schlichte Wahrheit, daß alles humane Sein Tat und Gabe zugleich ist. Denn diesem „Grund" gegenüber ist die sich spontan ausdrückende Dankbarkeit ebenso ein echtes Geschenk, wie sie, als selbst geschenkte, die Vollendung aller Gaben ist.

ANMERKUNGEN

[1] M. Mauss, Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques (1923/24); dt.: Die Gabe (Frankfurt 1968) 170f.: „Zwischen Häuptlingen und Vasallen und deren Dienern etabliert sich mittels solcher Gaben die Hierarchie. Geben heißt Überlegenheit beweisen, zeigen, daß man mehr ist und höher steht, *magister* ist; annehmen, ohne zu erwidern oder mehr zurückzugeben, heißt sich unterordnen, Gefolge und Knecht werden, tiefer sinken, *minister* werden." [2] Am 17.8.1661 auf seinem Schloß in Vaux-le-Vicomte, nahe Paris.

[3] III. Aufzug, 1. Auftritt, V. 1570f. [4] „Adalat", Bayer-Leverkusen.

[5] Die – hier nicht näher auszuführende – Argumentation liegt auf der Linie der Unterscheidung, daß Tiere zwar keine Rechte, wir ihnen gegenüber jedoch Pflichten haben.

[6] Tsimshian Mythology, zit. n. C. Lévi-Strauss, Strukturale Anthropologie II (Frankfurt 1975) 171.

[7] Die Frage nach d. Technik, in: Vorträge u. Aufsätze (Pfullingen 1954) 18f. Zum Verhältnis von Denken u. Danken: Was heißt Denken? (Tübingen 1961) bes. 91–94.

[8] Die Beispiele aus: B. Grom, J. Schmidt, Auf d. Suche nach d. Sinn d. Lebens (Freiburg 1975) 129.

[9] Philosophisch gesprochen gehört Dankbarkeit zu den intentionalen Vollzügen, die aus sich heraus, nicht erst aus dem Vorhandensein eines entsprechenden Bezugpunkts, eine Beziehung enthalten, ähnlich wie jedes Wahrnehmen ein Wahrnehmen von etwas ist, ganz unabhängig von der Frage, in welchem Sinn das Wahrgenommene real ist.

[10] F. Ulrich, Atheismus u. Menschwerden (Einsiedeln 1966).

[11] Schicksal u. Wille. Autobiogr. Schr. (München 1967) 30 (zit. n. Grom, Schmidt 129).

[12] B. Pascal, Pensées 277 ed. Brunschvigk (ed. Chevalier Nr. 477).

[13] Wenn Sätze des Evangeliums wie „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 16) in diesem Sinn verstanden werden, kann man sie – um Gottes willen – nur ablehnen.

[14] Vgl. dazu den „dichterischen Versuch", den S. Kierkegaard in den „Philos. Brocken", Kapitel II, entwickelt hat.

Eugen Biser

Ein Zeichen der Verständigung

Zum Problem des europäischen Atheismus

Am Ende des ersten Buchs seiner kulturkritischen Schrift „Morgenröte" (1881) sieht sich Nietzsche „am Sterbebette des Christentums" stehen (§ 92), und in der Klarsicht dieser Situation glaubt er zu sehen, wie der Gottesglaube entstanden war, so daß er nicht mehr widerlegt zu werden braucht (§ 95). In Anspielung auf das Traumgesicht Konstantins, dem das siegreiche Kreuzeszeichen mit der Umschrift „In hoc signo vinces" gezeigt worden war, folgert er im Schlußaphorismus (§ 96) daraus:

„Es gibt jetzt vielleicht zehn bis zwanzig Millionen Menschen unter den verschiedenen Völkern Europas, welche nicht mehr ‚an Gott glauben' –, ist es zu viel gefordert, daß sie einander ein Zeichen geben? Sobald sie sich derartig erkennen, werden sie sich zu erkennen geben, – und sie werden sofort eine Macht in Europa sein und, glücklicherweise, eine Macht zwischen den Völkern! Zwischen den Ständen! Zwischen Arm und Reich! Zwischen Befehlenden und Unterworfenen!"

Der Aufruf Nietzsches erinnert zunächst noch nicht so sehr an ein Zeichen, das gegeben werden sollte, als vielmehr an das „Zeichen der Zeit", das in Gestalt der befreienden Wende von 1989 mit übergroßen Lettern an die Wand dieses Zeitalters geschrieben ist. Es ist, wie alle Zeitzeichen, mehrdeutig. Seinem positiven Sinn zufolge besagt es soviel wie das Ende der geteilten Welt, Freiheit für die bisher Unterdrückten und damit für alle, Aufhebung des Gegensatzes von Ost und West mit seinen zerstörerischen Folgen und, christlich gesehen, das Paradigma eines göttlichen Geschichtshandelns und die Kategorie einer neuen Denkbarkeit von Auferstehung.

Die zentrale Herausforderung

In seiner negativen Bedeutung gibt es den Blick auf den ozeanischen Atheismus frei, den der Einsturz des Eisernen Vorhangs sichtbar machte. Denn es handelt sich, anders als vor einem Jahrhundert, nicht um zehn bis zwanzig, sondern um weit über zweihundert Millionen Menschen, die nicht mehr an Gott glauben oder sich, wie im Rückblick auf die Westgebiete eher zu sagen ist, von Religion, Christentum und Kirche losgesagt haben.

Gleichzeitig zeigt sich aber auch, daß dieser neue Atheismus ein vom bisheri-

gen deutlich verschiedenes Erscheinungsbild aufweist. In der für die Mobilisierung der religiösen Energiereserven besonders wichtigen Ost-Perspektive gesehen, ergibt sich etwa folgender Eindruck: Es ist nicht mehr der „klassische" und als solcher argumentierende Atheismus, wie er aus dem durch die Aufklärung in Gang gesetzten Ablösungsprozeß mit seinen Abgrenzungsstrategien hervorgegangen war und wie er sich, höchst aufschlußreich, mit John Leslie Mackies nachgelassenem Werk „Das Wunder des Theismus" (1981) verabschiedet und aus dem Disput der Gegenwart zurückgezogen hatte; es ist auch nicht der Atheismus der postmodernen „Beliebigkeit", die mit dem Denken im Horizont des „Umgreifenden" (Karl Jaspers) und aus der Position des mit sich selbst identischen Subjekts gebrochen hatte, und es ist erst recht nicht der vom Zweiten Vatikanum gesichtete „bekümmerte" Atheismus, der sich an den Fehlleistungen der Religionsgemeinschaften „entzündet" hatte, sondern der aus der systematischen Austreibung des Christentums hervorgegangene, der seine Identität im Zug einer jahrzehntelangen Glaubensunterdrückung gewonnen hatte.

Darin besteht die noch kaum wahrgenommene zentrale Herausforderung des Glaubens in dieser Zeit; denn der Glaube gehört, ebenso wie Freiheit, Hoffnung und Friede, zu jenen höchsten Gütern der Menschheit, die so lange nicht vollständig zum Tragen kommen, als sie großen Teilen der Menschheit entzogen und vorenthalten sind. Es ist somit nicht erst ein missionarisches Interesse, sondern das der geistigen Hygiene, daß das Werk der großen Wende, die die Freiheit und Hoffnung für alle und eine weltweite Friedensverheißung brachte, zu Ende geführt und daß dem Gottesglauben dort wieder zur Geltung verholfen wird, wo er jahrzehntelang unterdrückt worden war.

Für die mit dem Begriff „Neuevangelisierung" bezeichnete Missionsstrategie ergibt sich daraus die kritische Konsequenz, daß der Glaube nicht in der traditionellen lehrhaft-doktrinalen Fassung vermittelt werden kann, weil er den Opfern der atheistischen Propaganda in eben dieser Form als Inbegriff einer menschenverachtenden Ideologie dargestellt wurde. Eine derartige Präsentation würde nur die inzwischen halbvergessenen Einwände aufs neue aufleben und neue Widerstände aufkommen lassen. Insofern spricht gerade auch diese Rücksicht, zusammen mit andern sich aus der Mitte des Glaubens ergebenden Gründen, für eine wirkliche Neuinterpretation, die das „alte Wahre" (Josef Pieper) in einer der heutigen Zeitsituation und Conditio humana angemessenen Form und Sprache auszusagen sucht.

Aus der riesenhaften Dimension der Aufgabe ergibt sich eine grundlegende Konsequenz: Sie kann unmöglich von einer einzigen Konfession oder Religion bewältigt werden, weil es dazu der zusammengefaßten Energien aller, die noch „an Gott glauben", bedarf. Und das besagt, mit Nietzsche gesprochen, daß sie sich über alle Gräben hinweg ein Zeichen der Verständigung geben müssen, um ihrer Macht bewußt zu werden.

Konsens und Differenzen

Im weiten Feld der Weltreligionen kommen dafür in erster Linie die drei Offenbarungs- oder Abrahamsreligionen Judentum, Christentum und Islam in Betracht, die vor der Besinnung auf ihre jeweilige Stärke einen Fundamentalkonsens in der von ihnen ganz unterschiedlich beantworteten Frage nach dem Wesen von Offenbarung erzielen müßten. Denn für den Islam hat die Gottesoffenbarung die Gestalt eines heiligen Textes, des „Koran", für das Judentum die Gestalt des an die Offenbarungsträger ergangenen „Wortes", für das Christentum dagegen die des Mensch gewordenen Gottesoffenbarers. Auch in der Frage nach dem Zweck der Offenbarung gehen die genannten Religionen auseinander. Für die Abrahamsreligionen Judentum und Islam geht es dabei primär um die sittliche Unterweisung ihrer Gläubigen, die sich mit Hilfe der Offenbarung an der Heiligkeit Gottes orientieren sollen. Zwar hat auch das Christentum eine Moral; doch geht seine Botschaft darin nicht auf. In ihrem Zentrum steht vielmehr das Gottesreich, die Freiheit des Menschen und seine Erhebung zur Gotteskindschaft. Deshalb löst sich auch der in der Aufklärung ausgetragene Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung durch die Erkenntnis, daß diese dem Menschen nicht etwa, wie Lessing meinte, das auf erleichternde Weise gibt, was er auch durch eigene Denkanstrengung gewinnen könne, sondern daß sie auf die Frage antwortet, um deren Klärung sich Philosophie und Wissenschaft vergeblich bemühen, auf die Frage nach dem Sinn des Menschseins.

Der erstrebte Fundamentalkonsens könnte dann in der allen gemeinsamen Annahme bestehen, daß Gott sein ewiges Schweigen brechen und aus dem Dunkel seiner Verborgenheit hervortreten mußte, wenn dem Menschen das mitgeteilt werden sollte, was er für seine Sinnfindung und sittliche Lebensgestaltung benötigt, weil er es darin lediglich zu Entwürfen, nicht aber zu vollgültigen Lösungen brachte. Ungeachtet dieser Übereinkunft bleiben jedoch tiefgreifende Differenzen, die jeweils zentrale Positionen des Christentums betreffen. Was die Differenz zum Judentum anlangt, so ist für dieses, wie schon Justin in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon" sagt, unbegreiflich, daß die Christen ihre Hoffnung „auf einen gekreuzigten Menschen" setzen (c. 10, 2). Deshalb ist ihm auch die Gleichsetzung des aller „Ehre und Herrlichkeit" beraubten und mit „dem schlimmsten Fluch" (Dt 22, 23) belasteten Jesus mit dem zu „ewiger Herrschaft" bestimmten Menschensohn aus der danielischen Vision unannehmbar (c. 32, 1). Doch darin brachte die vor allem von Hans Jonas vorangetriebene theologische Reflexion auf Auschwitz einen einschneidenden Wandel, der zu einer wechselseitigen Selbstwahrnehmung führen könnte: des Judentums mit seiner Leidensgeschichte im Kreuz Jesu und des christlichen Glaubens an den Gekreuzigten im Spiegel der jüdischen Leidensgeschichte[1].

Was die Differenz zum Islam anlangt, so ist für diesen, wie es die fünfte Sure (5, 73) zum Ausdruck bringt, die Vorstellung von der Gottessohnschaft Jesu und des sich darauf aufbauenden Dogmas von der Trinität „ein Greuel" (Küng). Zu einer Annäherung könnte hierin, so Hans Küng, die erstmals von Adolf von Harnack gewonnene und von Adolf Schlatter (1926) bestätigte Erkenntnis führen, daß der Islam als „eine Umbildung der von dem gnostischen Judenchristentum selbst schon umgebildeten jüdischen Religion auf dem Boden des Arabertums durch einen großen Propheten" zu gelten habe[2]. Insofern lebt das von der Kirche verworfene Judenchristentum, wie es sich etwa in Form der Ebioniten darstellte, konserviert im Islam, mit einigen seiner Impulse bis heute fort[3].

Da der Islam den Prototyp einer primären Schriftreligion darstellt, könnte die Annäherung auch medientheoretisch unterbaut werden. Wie der sterbende Buddha seine Jünger mit den Worten tröstet, daß alles an der Lehre, nichts aber an ihrem Entdecker gelegen sei, so enthält für den Islam der Koran die „ureigenen" Worte Allahs, während Mohammed nur aus unverdienter Gnade eingegeben wurde, daß „Gott ein Einziger" ist (Sure 41, 5), er dagegen ein „bloßer Mensch und ein Gesandter" (Sure 17, 93). Alles Gewicht liegt somit auf der Botschaft, die im Grunde ihre eigene Vermittlung ist: The message is the medium. Für das Christentum gilt dagegen, wie McLuhan formulierte: The medium is the message[4].

Auf einer höheren Reflexionsstufe müßte sich hier eine Verständigung anbahnen; denn der Botschafter, der in der Antike bisweilen für die Überbringung schlechter Nachrichten sogar sterben mußte, ist, wie dieser Extremfall lehrt, an der von ihm übermittelten Botschaft offenbar nicht so unbeteiligt, wie Buddha und Mohammed wahrhaben wollten. Umgekehrt geht er aber auch nicht so vollständig in ihr auf, wie dies die christliche Gleichsetzung annimmt. Für die Dokumentation der Jesusbotschaft in Gestalt der neutestamentlichen Schriften besagt das, daß ihnen jene Eigendignität zukommt, die ihnen von der kirchlichen Doktrin mit der Qualifikation als inspirierte Schriften zuerkannt wird, für den Koran, daß sehr wohl nach seinen menschlichen Entstehungsbedingungen zurückgefragt werden kann und daß der hagiographische Fundamentalismus im Ursprung keine Rechtfertigung findet. Doch worin besteht die spezifische Energie der beiden konkurrierenden Abrahamsreligionen, und wie könnte diese für die Auseinandersetzung mit dem Atheismus fruchtbar gemacht werden?

Der spezifische Beitrag

Um beim Islam einzusetzen, so entstammt sie offensichtlich der beispiellosen Realisierung dessen, was Religio nach allgemeinem, wenn auch nicht einzig möglichem Verständnis besagt: Rückbindung des in seine Geschöpflichkeit entlassenen Menschen an die Wirklichkeit seines Schöpfers und Herrn. Denn diese Rück-

bindung festigt sich in dem Maß, wie Gott – fast nach Art des anselmischen Beweises – in strenger Absolutheit, Identität und Eindeutigkeit gedacht wird. Gerade darin aber hat Mohammed nach islamischer Auffassung das Werk Jesu fort- und zu Ende geführt. Während Jesus das zwiespältige Gottesbild der jüdischen Tradition überwand und zur rettenden Eindeutigkeit klärte, dafür aber die mit seiner Gottessohnschaft gegebene trinitarische „Vielfalt" verursachte, beseitigte Mohammed auch noch diesen vermeintlichen Pluralismus durch sein Bekenntnis zu dem absolut einen, unwandelbaren und mit sich ewig identischen Gott. Das aber verlieh der Bindung an ihn eine von keiner anderen Religion, auch nicht der christlichen, erreichte Intensität und Festigkeit. Denn alles, was von diesem Gott gewußt werden kann, und alles, was in seinem Namen getan werden soll, steht im Koran, der die Gedanken und Willensdekrete Allahs enthält und als solcher keine Interpretation und Rückfragen zuläßt. So bewirkt er, technisch formuliert, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott „kurzgeschlossen" wird und dadurch seine einzigartige Intensität erreicht. Sie gilt es zu aktivieren, wenn die Macht des „doktrinären" Atheismus gebrochen werden soll.

Was aber wird das Judentum zur Erreichung dieses Zieles beisteuern? Lange bevor diese Frage gestellt wurde, hat sie Martin Buber bereits mit seiner These von der Überlegenheit des jüdischen Emuna-Glaubens gegenüber der christlichen, auf Sätze abgestellten Glaubensform beantwortet[5]. Denn der auch von Jesus geteilte Vertrauensglaube, der sich in der Gotteswirklichkeit verankere, sei, verglichen mit dem satzhaft umschriebenen Fürwahrhalten von Glaubensinhalten, die ursprünglichere und als solche vor allem von den Propheten Israels gelebte und gelehrte Glaubensweise. Verglichen mit dem Beitrag des Islam ist das aber im Grunde doch nur die Erinnerung an dessen jüdischen Ursprung. Doch worin besteht der spezifisch jüdische Beitrag zur Überwindung des auch im anselmischen Gottesbeweis angesprochenen „Toren", der (nach Ps 15, 2) in seinem Herzen sagt: „Es gibt keinen Gott"?

Indiz für die Beantwortung dieser Frage sind die Zeichen der Zeit, die, wie eingangs bemerkt, übergroß an die Wand dieses Zeitalters geschrieben sind, insbesondere in Gestalt der ebenso einschneidenden wie sanften Wende von 1989. Denn die Propheten Israels bestehen darauf, daß Gott nicht nur durch Worte, sondern ebenso auch durch geschichtliche Ereignisse „spricht" und seinen Willen kundtut. In der blutigen Unterwerfung des Nordreichs durch die Assyrer und in der Eroberung Jerusalems und der Deportation seiner Oberschicht durch den Babylonierkönig Nebukadnezar griff Jahwe strafend in die Geschichte seines bundesbrüchig gewordenen Volkes ein, so wie er es in alter Vorzeit aus dem Sklavenhaus Ägyptens befreit, zu seiner religiösen Identität geführt und in der harten Schule der vierzigjährigen Wüstenwanderung zu seinem Bundesvolk herangebildet hatte, wie es vor allem der Prophet Hesekiel in ebenso drastischer wie faszinierender Metaphorik beschreibt.

Daran gemessen erfüllt die freiheitliche Wende, die Unzähligen die Entlassung aus despotischer Willkür und Bevormundung brachte und der Welt das Ende des alle politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen verstörenden Ost-West-Konflikts und dies ohne herausragenden Führer, ohne Strategie und zumal ohne Blutvergießen, auf geradezu paradigmatische Weise den Fall eines geschichtlichen Ereignisses, das entweder als unerklärlich hingenommen oder als Folge eines göttlichen Eingriffs verstanden werden muß[6].

Indessen gibt es auf die Frage nach dem spezifischen Beitrag des Judentums noch eine weitere Antwort, die auf den vom Islam zu erwartenden Beitrag zurücklenkt. Anknüpfend an Gedanken, die Helmut Merklein zum Problem der Einzigkeit Gottes vortrug, geht sie davon aus, daß der Zentralbegriff der Botschaft Jesu, das kommende und in ihm selbst bereits anbrechende Gottesreich, in einer semantischen Korrelation zur Einzigkeit Gottes steht, sofern er die Überlegenheit des Bundesgottes Israels über die Heidenvölker und die Entmachtung ihrer Götter zum Ausdruck bringt[7]. Dem entspricht in der Gebetswelt Jesu die Bitte um die Heiligung des göttlichen Namens. Gott heiligt ihn, indem er mit den zum Polytheismus Abgefallenen ins Gericht geht und sich ein heiliges Volk schafft, das ihm als dem Einzigen huldigt. Damit widerlegt Jesus den Vorwurf, eine Pluralität in das monotheistische Gottesbild eingetragen zu haben, überzeugender, als Argumente es jemals vermöchten. Leistete er aber auch einen speziellen Beitrag zur Verdeutlichung der Einzigkeit Gottes?

Die zentrale Lebensleistung

Die Frage verweist auf die zentrale Lebensleistung Jesu, der schon deswegen dieser Stellenwert zukommt, weil sie die Identität des Christentums begründet. Sie grenzt das Christentum vom Judentum ab, ohne seine Rückbindung an dieses zu verletzen, sofern sie nicht so sehr die Einzigkeit als vielmehr die Eindeutigkeit Gottes betrifft. Ungeachtet seiner Einzigkeit ist der Gott Israels – wie der des außerchristlichen Monotheismus insgesamt – doch dadurch semantisch gespalten, daß er gleichzeitig liebender Bundesgott und unnachsichtiger Richter ist. Kaum irgendwo kommt das schärfer zum Ausdruck als am Schluß von Martin Bubers „Reden über das Judentum", wo von der Anrufung des „wieder und noch Verborgenen" die Rede ist und alles schließlich in den Satz ausmündet:

> „In solchem Stande harren wir seiner Stimme, komme sie aus dem Sturm oder aus der Stille, die darauf folgt. Mag seine künftige Erscheinung keiner früheren gleichen, wir werden unsern grausamen und gütigen Herrn wiedererkennen."[8]

Im Vergleich damit gewinnt die Lebensleistung Jesu ihr volles Profil. Denn er erkannte nicht nur die politische Brisanz dieses Gottesbilds, das zwar zur Barmherzigkeit bewog, aber auch die religiös kaschierte Gewalttat zu rechtfertigen

schien; es entsprach auch in keiner Weise seiner eigenen Gotteserfahrung, die in der Unverbrüchlichkeit seines Sohnesbewußtseins gipfelte. Daher griff er, ebenso aus politischer Sorge wie aus innerem Drang, in die Glaubensvorstellung seines Volkes und, vermittelt durch dieses, der Menschheit ein, indem er den Schatten des Angst- und Schreckenerregenden aus ihrem Gottesbild tilgte und statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein brachte. Davor konnte nichts bestehen, was irgendwie mit religiös motivierter Gewalt und Unduldsamkeit zu tun hatte. So führte Jesus auf denkbar sanfte Weise die größte Revolution der Religionsgeschichte herbei: eine Korrektur im Dienst der Eindeutigkeit Gottes.

Damit tritt Jesus in eine Affinität zur ältesten wie zur jüngsten Abrahamsreligion, die beide die Stärke ihres Zugriffs auf die Gläubigen demselben Motiv verdanken. Denn beide Male ist diese die Folge der Intensität, die das Gottesverhältnis immer dann gewinnt, wenn Gott in strenger Einheit, anselmisch formuliert, als das unüberdenklich Eine gedacht wird, weil sich dann die Beziehung zu ihm umkehrt und sich der Begriff von ihm in ein Ergriffensein durch ihn wandelt.

Ergreifendes Ergriffensein

Unter den drei aufgezeigten Möglichkeiten ist die mittlere zweifellos die aktuellste. Für die Anhänger eines Glaubens, der mit einem göttlichen Eingreifen in die Menschheitsgeschichte rechnet, besagt sie, daß sie mit der Rückendeckung einer aktuellen Heilserfahrung in die Auseinandersetzung mit dem Atheismus eintreten können. Und die Empirie kommt gerade auch im Feld der Religion einer ungleich höheren Evidenz gleich, als sie jemals von Beweisen oder Konklusionen ausgehen könnte.

Dem kann das Christentum zunächst nur auf selbstkritisch-dankbare Weise zustimmen. Selbstkritisch, weil es längst nicht über jenen intensiven Zugriff auf die Frömmigkeit und Lebensgestaltung seiner Anhänger verfügt, wie dies auf den Islam zutrifft, und weil es im Unterschied zum Judentum verlernt hat, auf die von Gottes Geschichtsmacht geschriebenen Zeichen der Zeit zu achten. Indessen würde sich auch sein Verhältnis zu den Gläubigen intensivieren, wenn es sich im Blick auf die Gotteslehre Mohammeds dazu bereitfände, die revolutionäre Großtat Jesu neu zu würdigen, durch die er das zwiespältige Gottesbild seiner Zeit in die angstüberwindende Eindeutigkeit führte. Vom Judentum aber müßte es lernen, im Sinn des Mahnwortes Jesu (Mt 16, 3) bewußter und sorgfältiger als bisher auf die Zeichen der Zeit zu achten und sie nach ihrer religiösen Relevanz zu befragen.

Was aber seinen eigenen Beitrag anlangt, so ergibt er sich aus dem religiösen Zentralereignis der Gegenwart, der glaubensgeschichtlichen Wende und zumal

deren Achsendrehung, die das Verhältnis Jesu zu dem Glauben an ihn und seine Botschaft betrifft. Stand der Christenglaube bisher so sehr im Zeichen der Rezeptivität, daß er geradezu als gehorsame Unterwerfung beschrieben werden konnte, so wächst heute die Einsicht, daß er dialogisch, und das besagt, als ein Synergismus von Glaubendem und Geglaubtem begriffen und in seiner Kreativität entdeckt werden muß. Denn inzwischen mehren sich die Anzeichen dafür, daß sich der Geglaubte effektiv und fühlbar in den Glaubensvollzug einmischt. Zweifellos verdankt das Christentum seine doktrinale Gestalt dem Umstand, daß im Gefolge der Auferstehung des Gekreuzigten der Botschafter zur Botschaft, der Glaubenserwecker zum Glaubensobjekt und der Lehrer zum Inbegriff der Lehre wurde. Heute aber setzt, wie schon in allen früheren Wendezeiten, eine Gegenbewegung zu dieser Entwicklung ein. Der Geglaubte tritt aus dem Schrein der Vergegenständlichungen hervor; der „Herr" steigt vom Podest seines Herrentums herab; und der zur Lehre Verfestigte beginnt auf neue spirituell-therapeutische Weise zu lehren.

Die Voraussetzung der Kooperation

Im Maß, wie dieses Geschehen das Glaubensbewußtsein bestimmt, lichtet sich der Schatten auf, den der Atheismus über die heutige Lebenswelt wirft. Denn der Konflikt mit ihm ist dann bereits dadurch für den Glauben entschieden, daß der Geglaubte selbst auf den Plan tritt, um einem jeden, der dafür Ohren hat, wie einst dem verzweifelten Vater zuzurufen: „Keine Angst, glaube nur!" (Lk 8, 50). Aber werden es die seit unvordenklichen Zeiten zerstrittenen Abrahamsreligionen – und sie sind aufgrund der kulturellen Situation in erster Linie herausgefordert – über sich bringen, ihre Konflikte beizulegen, um ihre Kräfte zur Überwindung des gemeinsamen Gegners zu bündeln? So sehr das Zweite nach aller Erfahrung noch auf sich warten lassen dürfte, ist das Erste angesichts der übermächtigen Herausforderung zu erhoffen. Angesagt ist somit eine konsequente Anstrengung der drei Religionen, ihre Konflikte aufzuarbeiten und in Toleranz aufeinander zuzugehen.

Das scheint freilich dem angesteuerten Ziel am wenigsten zu entsprechen. Denn Toleranz steht im Anschein der Nachgiebigkeit, nicht der Kraft. Wer Toleranz übt, macht nach allgemeiner Einschätzung Zugeständnisse hinsichtlich seiner Prinzipientreue. Um des „lieben Friedens" willen hält er mit seiner Überzeugung zurück und läßt es zumindest an Standfestigkeit fehlen, sofern er nicht sogar seinen Wahrheitsanspruch, zumindest taktisch, aufgibt.

Doch dabei handelt es sich eindeutig um ein zwar weit verbreitetes, aber defizientes Verständnis von Toleranz. In Wahrheit ist Toleranz ein Kraftakt, der in der Fähigkeit besteht, die Andersheit des andern auf sich zu nehmen, ohne sich ihr

inkonsequent anzupassen oder schwächlich daran zu zerbrechen. Toleranz ist der in der mythologischen Figur des Atlas und der christologischen Gestalt des mit der Sündenlast der ganzen Welt beladenen Gotteslammes vorgebildete Königsweg, wie die Konflikte einer weithin widersprüchlichen und von Gegensätzen beherrschten Welt in friedvollem Zu- und Miteinander ausgestanden werden können. Als Kraftakt aber führt die Toleranz nicht von der mit der atheistischen Herausforderung gestellten Aufgabe weg, sondern mitten in ihr Lösungszentrum hinein.

ANMERKUNGEN

[1] H. Merklein. Stud. zu Jesus u. Paulus (Tübingen 1987) 7; ferner mein Beitr. über d. Verlust d. Attribute u. d. Antwort Jesu auf d. Gottesfrage d. Ggw. in: Glauben, Wissen, Handeln. Beitr. aus Theol., Philos. u. Naturwiss. zu Grundfragen chr. Existenz, hg. v. A. Franz (Würzburg 1994) 3–16.

[2] A. v. Harnack, Dogmengesch. (Leipzig 1909) 537.

[3] H. J. Schoeps, Theol. u. Gesch. d. Judenchristentums (Tübingen 1949) 342.

[4] McLuhan, Die magischen Kanäle. Understanding Media (Frankfurt 1979) 17–32. Die Gleichsinnigkeit dieser Formel mit d. Eingangswort d. Johannesprologs springt in die Augen.

[5] Dazu seine Streitschr. „Zwei Glaubensweisen" (Zürich 1950).

[6] Dazu der Abschnitt „Fehlten Tote?" in meiner Schr. „Hat d. Glaube eine Zukunft?" (Düsseldorf 1994) 85–96.

[7] H. Merklein, Die Einzigkeit Gottes als d. sachl. Grdl. d. Botschaft Jesu in: JbBiblTh 2 (Neukirchen-Vluyn 1987) 13, 32.

[8] M. Buber, Der Jude u. sein Judentum. Ges. Aufsätze u. Vorträge (Köln 1963) 182f.

Peter Hahnen

Zum Mythos der Rockoper „Jesus Christ Superstar"

Muß Mozart um seine Meriten fürchten? In der jüngsten Werkstatistik des Deutschen Bühnenvereins, die jährlich Auskunft über die Rangfolge der beliebtesten Bühnenwerke gibt, stehen den knapp 390 000 Zuschauern sämtlicher „Zauberflöte"-Inszenierungen Deutschlands über 750 000 zahlende Gäste in den Katakomben des Gespenstes von Andrew Lloyd Webbers „Phantom der Oper" gegenüber[1]. Und diese Zahl errechnet sich allein aus den Aufführungen in Hamburgs Musical-Hall „Neue Flora". Die Werke Webbers, der mittlerweile durch die britische Königin ob seiner auch wirtschaftlichen Verdienste in den Adelsstand erhoben wurde, florieren in der Tat. Seine Stücke (darunter: „Cats" und „Joseph and the Amazing Technicolor Dreamcoat") werden weltweit in teilweise speziell für sie errichteten Häusern en suite gespielt und gehören zu den lukrativsten Investitionen des nichtsubventionierten Kulturbetriebs.

Am Beginn der beispiellosen Karriere Webbers stand die fast schon legendäre Rockoper „Jesus Christ Superstar", die in den letzten Jahren auf deutschen Bühnen eine wahre Renaissance erlebt. Mit insgesamt 16 verschiedenen Inszenierungen (nicht mitgerechnet die Übernahmen, etwa der Hagener Einrichtung für Gastspiele im Wuppertaler Opernhaus) plazierte sich Superstar in der Spielzeit 1992/1993 auf Rang 6 in der Zuschauergunst. Spielorte waren u. a. Coburg, Frankfurt (Oder), Klagenfurt, Koblenz, Saarbrücken und Bielefeld.

Der geschilderte Sachverhalt erscheint paradox. Ein Christentum, dessen Breitenwirkung nachläßt, einerseits und ein Boom der musiktheatralisch aufbereiteten Jesus-Geschichte andererseits scheinen sich zu widersprechen. Da dieser Boom anhält und Webbers Londoner Produktionsgesellschaft eine Überarbeitung von Superstar ins Auge gefaßt hat, die eine sogenannte „revised version" des Stücks erwarten läßt, scheint es angebracht, einmal nach den Gründen für den anhaltenden Erfolg zu fragen.

Wie wurde „Superstar" populär?

Fragen wir, um das „Geheimnis" von Superstar zu ergründen, zunächst nach der Geschichte der Rockoper. Mit Superstar begründete das Autorengespann Andrew Lloyd Webber (Musik) und Timothy Rice (Text) 1970 seine Weltkarriere. Der australische Produzent Robert Stigwood unterstützte das junge Team, das

kurz zuvor mit einem britischen Schul-Singspiel die alttestamentliche Josefserzählung (Gen 37–50) aufbereitet hatte. 1968 hatte die erste (zwanzigminütige) Fassung von „Joseph" in der Vorschule der Londoner St.-Pauls-Kathedrale Premiere. Dort hatten biblische Singspiele in popularmusikalischer Aufbereitung schon Tradition. Im Jahr zuvor hatten die Kinder die Danielgeschichte („The Daniel Jazz", Musik: Herbert Chappell) aufgeführt. Eine Komposition Michael Hurds mit dem Titel „Jonah Man Jazz" war ebenfalls schon publiziert worden. Webbers Biograph Michael Walsh hat wohl recht, wenn er die Stimmung jener Zeit mit den Worten resümiert: „Religious Pop was in the air."[2]

Als Rice und Webber sich nun an die Arbeit ihres Jesus-Opus machten, konnten sie nicht nur der öffentlichen Aufmerksamkeit sicher sein; auch der ganze publizistische Apparat des Stigwoodschen Unternehmens stand hinter ihnen. Daß ausgerechnet dieses Werk eine derartige öffentliche Wirkung erzielen konnte, dürfte nicht zuletzt an der ambitionierten Werbekampagne gelegen haben, mit der der Plattenkonzern MCA/Decca das Doppelalbum bekannt machte. „I want you to triple your efforts now!", mit solchen Anweisungen feuerte Harold Komisar von der Werbeabteilung des Konzerns seine Vertreter zu Beginn des Jahres 1970 zu immer größeren Anstrengungen an[3]. In den USA kletterte die Einspielung prompt in die Spitze der Charts. Superstar war kein primär für die Bühne geschaffenes Werk.

Zunächst kam es zu einem Testlauf, der den Song „Superstar" als Single-Auskopplung auf dem britischen und US-amerikanischen Markt plazierte. Als Solist sang Murray Head, der in der Bühnenwelt des Londoner Westends kurze Zeit zuvor als Ensemblemitglied von „Hair" mit Nacktszenen Furore gemacht hatte. Seine Rolle in Superstar war zu diesem Zeitpunkt noch nicht als „Judas" benannt. Vielmehr sollte der Sänger des Superstar-Songs eine Art fragenden „Everyman" darstellen, der die Figur Jesu aus zeitgenössischer Perspektive bedenkt und anfragt[4]. Zwischen Oktober 1969 und März 1970 zogen sich Webber und Rice zurück, um die Partitur zu vollenden. Nach dem gerade in USA vielversprechenden Single-Test erfolgte im Herbst 1970 die Publikation des vollständigen Doppelalbums. Dabei hatte man sich der Mitwirkung so berühmter Rockmusiker wie Ian Gillan von der Gruppe Deep Purple (Gillan tourt noch heute mitunter durch Deutschlands Konzertsäle), Mike d'Abo von der Manfred Mann Band und Barry Dennen aus der Londoner Produktion des Musicals „Cabaret" versichert.

Vor Superstar dürfte kaum eine musikalische Verarbeitung eines Jesusstoffs solch ein kommerzieller Erfolg gewesen sein. Der Plattenveröffentlichung konnte dann bald eine Einrichtung für die Bühne folgen. Konsequenterweise wählte man hierfür den Broadway und nicht das Westend Londons. In USA wurde die Bühnenproduktion durch Talkshow-Auftritte der Autoren und einzelner Darsteller begleitet. Mehrere Prozesse, mit denen Stigwood diversen Gruppen die unautorisierte Aufführung untersagen wollte, hielten das Stück in den Schlagzeilen. Wäh-

rend eine konzertante Aufführung von Superstar in der Londoner St.-Pauls-Kathedrale abgesagt werden mußte (Falschmeldungen hatten den Auftritt John Lennons in der Rolle des Jesus angekündigt und die Stimmung eskalieren lassen), tourten nun gleich drei Truppen, die Stigwood selbst verantwortete, mit einer konzertanten Fassung durch die USA. Zwei bedienten die Nachfrage in Konzertsälen und Music-Halls, eine weitere besuchte speziell die Aulen der Hochschulen und Colleges. Bis Mitte 1971 hatten sie mehr als elf Millionen Dollar Umsatz gemacht[5].

Dann kam Superstar ins Londoner Palace Theatre, wo es alle Rekorde schlug und mit 3357 Vorstellungen zum „longest running musical" der britischen Bühnengeschichte wurde. Die mit Engeln geschmückte Fassade des Theaters war Anziehungspunkt unzähliger Touristen. Superstar wurde zu einem Begriff. In den deutschen Medien widmete sich u.a. der „Stern" dem Thema. Unter dem Titel „Die Leiden des Superstars spielen Millionen ein" verknüpfte man dort den Erfolg des Werks mit dem Aufkommen der „Jesus-People"[6]. „Campus-Crusade", „Jugend für Christus" und „Kinder Gottes" hießen die Gruppen, die in USA und schließlich auch in Zentraleuropa ihre Botschaft der Liebe verkündeten. Sie zeichneten sich durch starkes Gemeinschaftsgefühl und auch körperlich gestaltete Lebensdeutung auf der Basis der jesuanischen Botschaft aus. Die Sache Jesu wurde hier, von vermeintlichen Kopflastigkeit frei, leiblich und kommunitär gedeutet und erfahren:

„Eine 17jährige aus Wuppertal, die sich schlicht Schwester Ruth nennt, war durch Rauschgift bereits dem Wahnsinn nahe. Während einer Entziehungskur wurde sie so von Schmerzen geschüttelt, daß sie halb von Sinnen mit dem Kopf gegen die Wand rannte und sich einen Schädelbruch zuzog. Man mußte ihr wieder Drogen geben. Erst Jesus half. Sie schloß sich den ‚Gotteskindern' an, legte sich abends ins Bett und betete, der Herr möge ein Wunder tätigen und sie am nächsten Morgen ohne Kopfschmerzen und ohne Drogensucht aufwachen lassen. Er tat es. Sagt sie und glaubt sie."[7]

Solcherart war das Klima, in das Superstar hineingeriet, wie ein Sprinklerwagen in die Wüste. Hier war ein nahbarer Messias gefunden, der keinen musikalischen Geschmack überforderte. Superstar wurde zur Musik der Jesus-People. Die Autoren freilich distanzierten sich immer wieder von solcher Vereinnahmung und stritten auch jede Unterstützung der Jesus-People-Bewegung ab. Auf dem Flugblatt, mit dem zum Start der deutschsprachigen Europatournee im Februar 1972 in Münster geworben wurde, wiesen die Veranstalter ausdrücklich darauf hin, man begegne Jesus mit ihrem Stück „ganz unabhängig von jeder Jesus-People-Bewegung"[8]. Diverse Dokumente zeugen davon, daß den Machern von Superstar im Gegenteil an einem Auskommen mit den großen Kirchen gelegen war[9]. Umstritten ist aber bis heute eine angeblich positive Reaktion der römisch-katholischen Kirche auf Superstar[10]. In einem Gespräch, das der Verfasser im Sommer 1994 mit dem Librettisten Tim Rice führen konnte, erinnert sich der Texter, angesprochen auf derlei Behauptungen:

„Mir ist keine offizielle Stellungnahme solchen Inhalts bekannt. Ein Jesuit soll damals ein paar Songs aus Superstar in Radio Vatikan abgespielt haben. Wenn man das eine positive Aufnahme nennen will, bitte. Aber das ist ja noch nicht einmal eine offiziöse Reaktion. Alles darüber Hinausgehende bleibt Spekulation. Verschiedentlich haben Geistliche hier in England positiv reagiert. Aber da hat es ja auch konträre Meinungen gegeben. Verschiedentlich ist ein Boykott der Produkte unserer Plattenfirma in Aussicht gestellt worden. Ich erinnere mich sogar an eine Zuschrift, die uns allen wegen Gotteslästerung ewige Höllenqualen für unser Werk androhte."

Was gefällt an Superstar? – Annäherung an einen Mythos

Zur Beantwortung dieser Frage könnte man sich ausführlich der reichlich geführten Debatte darüber widmen, was denn nun an einem Werk mit rockmusikalischen Komponenten die *Wirkung* ausmache. In der wissenschaftlichen Diskussion sind dabei verschiedene Thesen, wie zum Beispiel: Die Musik wirkt mehr über ihre Komposition als über den Text (P. Hirsch u. J. Robinsohn[11]); die Musik wirkt mehr über ihren Sound als über die Komposition (W. Sandner[12]); die Musik wirkt nicht so sehr über explizite Aussagen, sondern aufgrund einer „erzieherischen Alphabetisierung" der Musikwahrnehmung, die auf dem Evozieren von Stimmungen als Reaktion auf Reizklänge hin beruht (Ph. Tagg[13]).

W. Faulstich weist in seinen Forschungen zum Verständnis der Rock- und Popmusik auf die unbedingte Berücksichtigung der *Einheit aller Wirkkomponenten* hin, zu denen ausdrücklich auch nonverbale Elemente (Instrumentenwahl, Kleidung, Setting usw.) zu rechnen sind[14]. Wo ausschließlich Text oder Musik untersucht werden, ist die Annäherung an das Werkverständnis lediglich partieller und fragmentarischer Natur. Textmusik im Idiom des Pop bzw. Rock, wie sie in Superstar vorliegt, wirkt über ein unauftrennbares (aber sehr wohl beschreibbares) Konglomerat von verbalen und nonverbalen Komponenten, die in der Literatur als „Involvement" bezeichnet werden und die Hineinnahme des Rezipienten in das Geschehen der Aufführung meinen. Als Involvement benennt man eine ganzheitliche Erlebnisstruktur, zu der Rhythmus, Sound, Melodie, Text, Setting, Gemeinschaftserleben usw. zu zählen sind. R. Herfurtner führt hierzu aus:

„Nur bei Live-Auftritten passiert das, was Rock wirklich meint. Zusammensein, Solidarität der Gefühle, Gleichklang der Vibrations. Tausende von Leuten auf dem gleichen Trip, Tausende, die plötzlich merken, daß es tausend andere gibt, denen es genauso geht wie ihnen, daß es etwas gibt, das sie alle gleich macht, daß sie mit ihren Gefühlen, die sie in der Rockmusik wiederfinden, ihrem Schmerz, ihrer Wut, ihrer Freude, ihrer Sehnsucht, daß sie damit nicht allein dastehen."[15]

Auch wenn man Superstar nicht für puren Rock (und schon gar nicht für Hardrock) halten muß, kann man sich doch vorstellen, wie das theatralische Ereignis, das neben dem Hörerlebnis von Tonträgern noch die Unmittelbarkeit des dramatischen Bühnengeschehens zufügt, die Zuschauer animiert und zu bewegen vermag.

Das Libretto der Rockoper dürfte dabei tatsächlich zweitrangig sein. Nicht nur hat eine Untersuchung des Verfassers zum Jesusbild des Superstar-Textes die Fragwürdigkeit des christlichen Ertrags bekundet[16], auch Tim Rice selbst hat sich in dem zuvor schon erwähnten Gespräch mit dem Verfasser hierzu unmißverständlich geäußert.

Rice: Ich habe damals keine theologischen Studien betrieben. Meine einzige Quelle waren Bücher so bekannter Autoren wie Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Tatsächlich habe ich nur die vier Evangelien gelesen. Und dann gab es da noch „Life of Christ", eine Art erzählendes Sachbuch, das Bischof Fulton Sheen verfaßt hatte ...

Hahnen: Ich hake jetzt aber doch noch einmal nach. Ich meine ja, dem Libretto von Superstar mit guten Günden eine gewisse inhaltliche Anämie vorwerfen zu können. Ich befürchte immer, wenn Pilatus Ihren Opern-Jesus fragt „What do you want, Jesus?", könnte der, wenn er nicht ohnehin zu schweigen hätte, gar keine Antwort geben.

Rice: Sehen Sie aber doch einmal nur den Superstar-Song. Da wird doch gefragt: „Wer bist du eigentlich, Jesus?" Viele von uns haben doch Probleme damit, Christus als Gott zu begreifen. Aber als bemerkenswerten Mann, der andere mitreißt, können wir ihn uns alle vorstellen. Der Mensch Christus, das ist es doch, was uns heute anrührt. Die Frage nach der Göttlichkeit Jesu diskutieren wir ja auch mit dem Stück gar nicht. Da wollten wir uns nicht einmischen.

Hahnen: Aber die Fragen, die das Stück an Jesus stellt, auch durch die Figur des Judas, werden nicht beantwortet. Also ein Stück über den Erlöser, den das Christentum meint, ist Superstar so nicht gerade. Könnten Sie denn irgendeine Botschaft benennen, die Superstar heute haben kann? Was wollen Sie mit dem Stück, jetzt einmal recht banal gefragt, ‚sagen'?

Rice: Wie gesagt: Superstar ist keine Stellungnahme in Fragen der Dogmatik. Und zu dem, was Sie da zuletzt ansprechen, möchte ich offen antworten: Ich habe mit Superstar überhaupt keine ‚Message' transportieren wollen. Man sollte dem Stück wirklich keine evangelisierende Absicht unterstellen. Die Jesus-Geschichte an sich ist eine interessante Story, und das ist alles. Es wird viel zuviel in das Stück hineingelesen ... Das ist eine Super-Story, so wie es da jetzt steht.[17]

Sicherlich ist es also richtig, ein Großteil der anhaltenden Wirkung von Superstar auf seine mitreißende Komposition zurückzuführen. Schon damals wurde bemerkt, daß die Arbeit Webbers über ein Spektrum musikalischer Stile verfügt, das verhältnismäßig unaufdringlich und gut durchmischt ist und einem breiten Geschmack etwas zu bieten vermag. So finden sich neben diversen Stilen des Rock stilistische Anleihen aus Spätromantik und auch aus der Tonsprache von Penderecki und Ligeti[18]. Ähnlich indifferent wie das inhaltliche Profil der Jesus-Figur, bleibt auch die Wahl des musikalischen Ausdrucks zurückhaltend. Und so bietet das Werk im Kern von Libretto und Komposition kaum Ecken und Kanten. Es bleibt harmlos. Sicherlich ist etwas daran an dem Diktum, es handle sich hier um den „problemlosen Ersatz-Christus aus Disneyland"[19].

Wenn hierzu nun entsprechend durch das Involvement und das textliche Assoziationspotential emotionale „Andockmöglichkeiten" entstehen, ist ein Gutteil des Erfolgs von Superstar nachvollziehbar. Die ansprechende musikalische Gestalt ermöglicht die Begegnung mit einem Jesus, der ganz anders ist als der weithin hauptsächlich mit Gregorianik oder Kirchentonarten präsentierte Messias unserer Großkirchen. Zur Londoner Premiere von Superstar empfahl der Bischof

von Southwark seinen Gläubigen das Stück mit den Worten, hier werde Jesus „aus dem mittelalterlichen Kerker befreit"[20]. Die inhaltlichen Defizite des Librettos, die auch Bischof Stickwood nicht leugnete, sind hierbei irrelevant. Bei textmusikalischen Werken (das ist längst Konsens in den Musikwissenschaften) ist die Musik selbst schon eine Botschaft. Und Superstar geht mit seiner Musik nun einmal ins Blut. Bischof Stickwood ging seinerzeit sogar noch weiter. Er sah mit Superstar – anders als etwa bei Hair – Orientierungsmarken für den nach Lebenssinn suchenden Menschen gesetzt. Es vermeide eine resignative Stimmung, ja, es ermutige weiterzugehen. Schon das ganze engagiert professionelle Ambiente von Shows wie Superstar vermittle Zuversicht und lasse den Theaterbesuch zu Ermutigung und hilfreicher Nachdenklichkeit gereichen.

Nicht zuletzt hat man es bei Superstar aber mittlerweile mit einer Art Ikone zu tun, die mit der Qualität eines Mythos ihr Publikum anzieht und bewegt. R. Flender und H. Rauhe geben mit ihren musikwissenschaftlichen Forschungen zur Pop-/Rockmusik den Hinweis, daß ein Großteil der popularmusikalischen Werke mythisch verformte Inhalte biete[21]. Mythologisierung aber – so Flender und Rauhe – entpersönlicht den Inhalt. Der eigene Bezug des Rezipienten zum dort Verhandelten wird unterderhand minimalisiert. Es ergibt sich keine „Neudeutung des eigenen Lebens", die „emotionale Sprengkraft" der gesungenen Geschichte wird umgangen, wird aufgelöst in fatalistisch-mythologisches Denken[22]. Solche Mythologisierung entwertet den konkreten Sinn zugunsten eines Augenblicks. Die Botschaft bleibt im Ungefähren und ist allenfalls scheinbar klar[23].

Die von Flender und Rauhe für Songs zum Thema Liebe angestellten Beobachtungen lassen sich ohne Mühe auf den Mythos „Jesus" übertragen, wie Superstar ihn bedient. „Irgendwie" findet jeder seinen Jesus hier wieder. „Irgendwie" wird jeder – so er nicht gerade zu den Verächtern des soften Pop-Rocks zählt – von diesem Werk angerührt. Superstar ist so nur noch ein bewegendes Erlebnis, ein Ereignis eben, ein „Event", wie das Showbusiness sich ausdrückt. Leicht bleibt so lediglich der „kulinarische" Genuß der Passionsgeschichte übrig. Es ist das Oberammergau der Kulturtempel Londons und New Yorks oder eben auch der städtischen Bühnen in Irgendwo, die sich so endlich auch einmal „einen Webber" leisten können[24].

Der anhaltende Erfolg hat in den letzten Jahren nicht nur zu einer ungeheuren Anzahl von Neuinszenierungen geführt. Die jüngst angekündigte Londoner „revised version" hindert durch eine Anweisung Webbers den Inhaber der deutschen Bühnenrechte (Verlag Felix Bloch Erben in Berlin) bis auf weiteres an der Zustimmung zu weiteren Produktionen. Das Londoner Management läßt so den Hunger nach mehr Superstar nicht zur Sättigung kommen und garantiert dadurch der eigenen Neufassung um so größere Aufmerksamkeit. Dieses Zurückziehen des erfolgreichen Stücks vom Markt, die Entbehrung, steigert natürlich noch einmal seinen Mythosgehalt.

Wir haben über das Wirkphänomen von Superstar nachgedacht. Woher rührt, so fragten wir, die bleibende Aktualität des Werks? Dabei wurden verschiedene Erklärungsversuche in Betracht gezogen. Besonders scheint der Mythologisierungseffekt hier eine Rolle zu spielen. Er könnte erklären, weshalb viele Ungereimtheiten dieses Stücks übersehen oder in Kauf genommen werden.

Nun hat der Theologe nicht unbedingt über solch einen Befund zu jammern. Zu verwundern vermag ihn vielmehr, daß bei den vielen Ereignissen, die geeignet sind, die Anliegen der Jesus-Bewegung, die sich mittlerweile Kirche nennt, lächerlich zu machen, überhaupt noch ein Interesse an der Sache Jesu zu entstehen vermag. Vielleicht liegt ja mit Superstar auch einfach ein mehr bedenkenswertes denn bedenkliches Beispiel neuzeitlicher Glossolalie vor. Dann müßte man für Superstar dankbar sein.

ANMERKUNGEN

[1] Werkstatistik d. Dt. Bühnenvereins, Spielz. 93/94 (Köln 1995).
[2] M. Walsh, Andrew Lloyd Webber. His Life and Works (New York 1989) 67.
[3] Nachzulesen sind solche Dokumente in d. Fan-Booklet „Jesus Christ Superstar. The Authorised Version", das mit Titel u. Layout wie die brit. Volksausg. d. NT d. Church of England aufgemacht ist.
[4] Walsh (A. 2) 70. [5] Ebd. 79. [6] Stern, 7.11.1971, 52–58. [7] Ebd. 58.
[8] Original im Arch. d. Verf. [9] Beispiele hierzu in: Authorised Version (ohne Paginierung).
[10] Zuletzt bei M. Graff, Jerusalem, Hollywood oder Montreal? Die Bibel im Kino, in: BiKi 2 (1993) 91.
[11] P. Hirsch, J. Robinsohn, It's the Sound that does it, in: Psychology Today 3 (1969) 42–45.
[12] W. Sandner, Sei cool, Mann! Popmusik als Lebensgefühl, in: Ps. heute 3 (1980) 64–71.
[13] Ph. Tagg, Kojak – 50 seconds of Television Music. Toward the Analysis of Affect in Popular Music (Göteborg 1979).
[14] W. Faulstich, Rock – Pop – Beat – Folk. Grundlagen d. Textmusik-Analyse (Tübingen 1978).
[15] R. Herfurtner, Hardrock (Zürich 1979) 67.
[16] P. Hahnen, Jesus als Ereignis! Das Jesusbild in „Jesus Christ Superstar" u. „Menschensohn". Zugleich ein Beitr. f. d. Gespr. über d. Sacropop (Diplomarb. Münster 1994).
[17] Das vollst. Gespräch in: ThG 3 (1995).
[18] U. Prinz, „Jesus Christ Superstar". Eine Passion in Rock. Ansätze zu einer Analyse u. Interpretation, in: Musik u. Bildung 3 (1972) 194–199.
[19] Jesus im Schaugeschäft, in: Der Spiegel 8 (1972) 110–123.
[20] Evening Standard, 9.8.1972, 21. Für die freundl. Unterstützung fühlt sich der Verf. den Mitarb. d. Study Rooms im Theatre Research Institute (London) zu Dank verpflichtet.
[21] R. Flender, H. Rauhe, Popmusik. Aspekte ihrer Gesch., Funktionen, Wirkung u. Ästhetik (Darmstadt 1989) 32–51. [22] Ebd. 43. [23] Ebd. 46.
[24] Die übrigen Webber-Stücke sind unerschwinglich allein schon wegen d. verbindl. Paketlösungen, die den Veranstalter zum Einhalten spezieller Marketingstrategien, Regiekonzeptionen, Lichtdesign- u. Ausstattungsvorgaben verpflichten.

UMSCHAU

Generalkongregation der Gesellschaft Jesu

Generalkongregationen werden bei den Jesuiten nicht in regelmäßigen Zeitabständen und nur aus triftigen Gründen einberufen. Das höchste gesetzgebende Gremium des Ordens tritt entweder zur Wahl eines neuen Generaloberen oder zur Beratung und Entscheidung wichtiger, den Orden insgesamt betreffender Fragen zusammen. Der Hauptgrund für die Einberufung der 34. Generalkongregation, die in Rom vom 5. Januar bis 22. März 1995 tagte, war die notwendig gewordene Revision des Ordensrechts. Das Eigenrecht des Ordens mußte auf die Höhe der Zeit gebracht und sowohl an das Zweite Vatikanische Konzil als auch an das neue Kirchenrecht angepaßt werden. Neben einigen Veränderungen im Text der Ordenssatzungen – der Konstitutionen – wurde eine Sammlung von „Normae complementariae" – ergänzenden Normen – verabschiedet, die die Konstitutionen aktualisieren und auch für den modernen Alltag relevanter machen.

Nach außen scheint diese Rechtsreform keine große Wirkung zu haben, doch für den Orden selbst ist dieses juristische „Aggiornamento" von großer Bedeutung. So wurde zum Beispiel die zeitgemäße Definition der Sendung des Ordens als Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit in die Normae complementariae aufgenommen und ist nun sozusagen auch rechtskräftig. In der abschließenden Bewertung der Versammlung war immer wieder von einer Neuentdeckung der Konstitutionen als Quelle der Erneuerung für den ganzen Orden die Rede.

Darüber hinaus wurde die Zusammenkunft von 223 Delegierten aus allen Ordensprovinzen in 128 Ländern natürlich auch genützt, um eine kritische Bestandsaufnahme zu machen und Weichen in die Zukunft zu stellen. Doch um es gleich vorweg zu sagen: Diese Generalkongregation hat keine neuen, großen Visionen gebracht, sondern sie hat nüchtern nach Wegen der Vertiefung und der Umsetzung dessen gesucht, was von den drei vorausgehenden Generalkongregationen seit dem Konzil vorgegeben worden war. Dies mag auch erklären, warum die Medienresonanz am Ende doch eher gering war.

In der Versammlung selbst hatte es am Anfang zwei unterschiedliche Tendenzen gegeben. Die einen wollten keine langen neuen Texte, sondern drängten auf eine konsequente Verwirklichung dessen, was insbesondere von der 31. und der 32. Generalkongregation (1965/66 und 1974/75) schon gesagt, und zwar gut gesagt worden war. Das zentrale Stichwort lautete dabei auf englisch „implementation" – Umsetzung in die Praxis. Vielleicht kann auch das schon eine wichtige Botschaft an die ganze Kirche sein. Haben wir nicht genug gute Papstenzykliken und schöne Hirtenworte zu den verschiedensten Fragen? Liegt das Problem nicht vielmehr darin, wie man von den Worten zu den Taten kommt? Mindestens in Europa scheint die Krise der Kirche zu einem guten Teil eine Glaubwürdigkeitskrise zu sein. Besonders junge Menschen reagieren sehr sensibel auf eine Inkohärenz zwischen Reden und Tun. Diese Generalkongregation hat zumindest den Versuch unternommen, im Prozeß einer „geistlichen Unterscheidung in Gemeinschaft" solche Wege der Umsetzung und des Handelns zu erschließen.

Andere waren der Überzeugung, daß verschiedene Dinge doch neu und vielleicht auch besser als bisher gesagt werden müßten. So hat die 34. Generalkongregation am Ende 24 Dokumente verabschiedet, die sowohl in der Länge als auch in den Inhalten recht unterschiedlich sind. Diese Dokumente lassen sich grob in zwei Gruppen einteilen: zum einen jene, die mehr innere Angelegenheiten des Ordens wie die Stellung der Brüder, die Praxis der Ordensgelübde und die Förderung von Berufungen behandeln; zum anderen jene, die die Sendung des Ordens heute betreffen, und denen im folgenden etwas nachgegangen werden soll. Mit dem Dekret „Diener der

Sendung Christi" stellte man einen programmatischen Text an den Anfang, in dem wie durch eine optische Linse gebündelt die wesentlichen Inhalte in den Blick kommen sollten. Diese Sendung wurde dann in drei weiteren Dekreten unter den Stichworten Gerechtigkeit, Kultur und interreligiöser Dialog entfaltet.

Immer wieder wird die Kontinuität mit der 32. Generalkongregation unterstrichen, die vor 20 Jahren mit ihrer Neufassung der Sendung des Ordens in der Kurzformel „Glaube und Gerechtigkeit" für Zündstoff gesorgt hatte. Die Grundentscheidung, daß angesichts des zum Himmel schreienden Elends so vieler Menschen auf dieser Erde Verkündigung des Glaubens ohne Einsatz für die Gerechtigkeit heute nicht möglich ist, mußte in einem schwierigen Prozeß zuerst vom Orden selbst eingeholt werden. Der Einsatz für Gerechtigkeit wurde dabei nicht als ein apostolisches Arbeitsgebiet neben anderen verstanden, sondern als eine integrierende Dimension und als umfassender Horizont für alle Arbeiten des Ordens. Diese Neuorientierung hatte Probleme sowohl mit totalitären Regimen etwa in Lateinamerika als auch mit der kirchlichen Hierarchie zur Folge. Eine schwierige Prüfung bedeutete 1981 die Einsetzung eines päpstlichen Delegaten in der Ordensleitung für den schwer erkrankten Generaloberen Pedro Arrupe.

Arrupe hatte während der 32. Generalkongregation prophetisch vorausgesagt, daß die Grundoption für Glaube und Gerechtigkeit ihren Preis fordern würde. In der Tat sind seither 36 Jesuiten meist wegen ihrer Parteinahme für die Armen umgebracht worden. Der heutige Generaloberе Peter-Hans Kolvenbach erinnerte denn auch in seiner Pressekonferenz am Ende der Generalkongregation besonders an die sechs Märtyrer der zentralamerikanischen Universität von San Salvador, die 1989 zusammen mit zwei Frauen von einem Sonderkommando der Armee brutal ermordet wurden. Als Professoren haben sie gezeigt, „daß eine Institution höherer Bildung und Forschung zu einem Werkzeug der Gerechtigkeit im Namen des Evangeliums werden kann".

Die 34. Generalkongregation bekräftigte und vertiefte die Grundentscheidung des Ordens, den Dienst am Glauben im Horizont des Einsatzes für die Gerechtigkeit und der Option für die Armen zu vollziehen. Im Studium der Gründungsdokumente machte man die Entdeckung, daß diese Ausrichtung bereits im Ursprungscharisma des Ordens gegenwärtig und verwurzelt ist. Zur aktuellen Situation wird festgestellt: „In den vergangenen Jahrzehnten ist der Schrei der Armen noch lauter geworden. Anstatt daß sie abgenommen hätte, wurde die Kluft zwischen Armen und Reichen noch tiefer." Dementsprechend wird in den verschiedenen Dekreten immer wieder die besondere Hinwendung zu den gesellschaftlichen Randgruppen, zu den unterdrückten Minderheiten wie etwa den kastenlosen Dalits in Indien und die tätige Solidarität mit den Ärmsten hervorgehoben. Eine überraschende Einmütigkeit drückte sich darin aus, daß das Dokument „Unsere Sendung und die Gerechtigkeit" einstimmig verabschiedet wurde.

In diesem Text wird aus den Erfahrungen der vergangenen 20 Jahre die Lehre gezogen, daß ein nur sozioökonomischer Begriff der Gerechtigkeit zu eng gefaßt ist. Dementsprechend muß zu der Arbeit an strukturellen Veränderungen in der sozioökonomischen und politischen Ordnung auch die Auseinandersetzung mit den soziokulturellen Werten und Einstellungen treten, in denen diese Strukturen verwurzelt sind. „Einer der wichtigsten Beiträge, den wir für die kritische Kultur der Gegenwart leisten können, besteht darin, zu zeigen, daß die strukturelle Ungerechtigkeit in der Welt ihren Grund in Wertsystemen hat, die von einer mächtigen modernen Kultur begünstigt werden, wobei diese Kultur dabei ist, globalen Einfluß zu erlangen." Evangelisierung der Kulturen würde demnach bedeuten, auf diese Einstellungen und Werte aus dem Geist Christi heraus einzuwirken. Dabei wird die Grundoption für Glaube und Gerechtigkeit in einer überzeugenden Weise verklammert mit der Inkulturation und dem interreligiösen Dialog.

Die Grundoption für Glaube und Gerechtigkeit wird in verschiedene Richtungen neu ausgefaltet: Menschenrechte, Einsatz für Flüchtlinge und Schutz der Umwelt. In diesem Zusammenhang war es auch eine kleine Überraschung mit großem Medienecho, daß ein Dokument zur Situation der Frau in der Kirche und in der Gesellschaft verabschiedet wurde. Darin klopfen die Jesuiten auch an ihre eigene Brust: „Wir waren Teil

einer bürgerlichen und kirchlichen Tradition, die an Frauen gesündigt hat... Wir waren jedoch unabsichtlich oft mitschuldig in einer Form von Klerikalismus, die die männliche Vorherrschaft mit angeblich göttlicher Billigung verstärkt hat." Dabei unterstreichen sie, daß sie nicht anstelle der Frauen reden wollen, sondern ihre Möglichkeiten und ihren Einfluß geltend zu machen versuchen, um die Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche und der Gesellschaft voranzutreiben. In sich mag dieses Dokument nicht spektakulär sein. Doch vielleicht kann es ermutigend wirken in einer Situation, wo man kürzlich die Diskussion über einen zentralen Aspekt der Frauenfrage in der Kirche einfach meinte beenden zu können.

Einige neue Türen könnte auch das Dekret über die Zusammenarbeit mit Nichtjesuiten, den Laien, aufstoßen. Das Dokument beginnt mit der programmatischen Feststellung: „Liest man die Zeichen der Zeit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dann zeigt sich unverkennbar, daß die Kirche des nächsten Jahrtausends eine ‚Kirche der Laien' genannt werden wird." Müßte dies nicht auch bedeuten, daß Laien damit mehr Verantwortung in Leitungspositionen der Kirche übernehmen können? Für die Zusammenarbeit von Jesuiten und Laien wird festgehalten, daß auch Laien als Leiter von Institutionen des Ordens eingesetzt werden können. Unter neueren und konkreten Initiativen der Kooperation zwischen Jesuiten und Laien finden die Jesuit-Volunteer-Programme ausdrückliche Erwähnung. Damit sind Gruppen von jungen Leuten gemeint, die sich für ein Jahr freiwillig in der Arbeit mit sozialen Randgruppen engagieren, einen einfachen Lebensstil wählen und sich dabei von der ignatianischen Spiritualität inspirieren lassen. Als Jesuit European Volunteers gibt es solche Gruppen seit zehn Jahren auch in einer wachsenden Zahl von Ländern in Europa. Schließlich ermutigt dieses Dokument, nach neuen Formen einer auch rechtlichen Einbindung von Laien in die Gesellschaft Jesu zu suchen, ohne dabei aber so etwas wie einen dritten Orden zu gründen.

Anders als bei der vorletzten Generalkongregation gab es dieses Mal zumindest keine spürbaren Spannungen mit dem Vatikan. In einigen strittigen Fragen wie etwa der Gleichstellung der Brüder im Orden mit den Priestern hatte die Ordensleitung vielleicht zu vorsichtig schon vor der Versammlung beim Vatikan vorgefühlt und eine negative Antwort bekommen. Auch in der Frage, ob der Generalobere weiterhin auf Lebenszeit gewählt werden solle, wurde man vom Vatikan zurückgepfiffen. So waren einige brisante Themen bereits im Vorfeld entschärft, aber damit auch einer gemeinsamen Reflexion entzogen worden.

Ein eigenes Dokument über die Haltung der Jesuiten gegenüber der kirchlichen Hierarchie läßt sich unter dem von Karl Rahner geprägten Stichwort der „kritischen Loyalität" zusammenfassen. In einem schwierigen Balanceakt wird darin ein Gleichgewicht zwischen dem Primat des Gewissens und dem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität gesucht: „Trotz – in Wirklichkeit wegen – unseres aufrichtigen Wunsches, in Treue zum Lehramt und zur Hierarchie zu leben, kann es Zeiten geben, in denen wir uns berechtigt und sogar verpflichtet fühlen, in einer Weise zu sprechen, die uns nicht immer allgemeine Billigung einbringt, und die sogar zu für die Gesellschaft schmerzlichen Sanktionen führen kann, die ein Hindernis für unsere Arbeit darstellen." (In diesem Zusammenhang sei an den immer noch ungelösten Fall der Erteilung des Nihil obstat für die Professur von Johannes Müller an der Hochschule für Philosophie in München erinnert: vgl. diese Zs. 210, 1992, 685 ff.). Man bekommt dann aber doch den Eindruck, daß am Ende die mühsam gesuchte Balance umzukippen droht, wenn – für Außenstehende ohnehin schwer verständlich – von „Verleugnung unseres Verstandes und Willens" die Rede ist, und dies als „höhere Wahrheit und Weisheit des Kreuzes" deklariert wird.

Insgesamt spiegelte die 34. Generalkongregation mehr als alle vorausgegangenen das internationale Gesicht des Ordens, dessen Schwergewicht sich von Europa und Nordamerika immer mehr in die Länder der Dritten Welt verlagert. So stellten die Inder mit 36 Delegierten die größte Gruppe aus einem einzelnen Land. Diese Internationalität, die dem Jesuitenorden schon in die Wiege gelegt ist, schlägt sich auch positiv in den Dokumenten nieder. In einem Panoramablick auf die Welt werden besondere Herausforderun-

gen hervorgehoben: die Marginalisierung Afrikas, der Neuaufbau in den ehemals kommunistischen Ländern Osteuropas, die Unterdrückung der Eingeborenenvölker und der Dalits in Indien, das quer durch die Weltgesellschaft gehende Phänomen der „Ausgeschlossenen" und das Schicksal von 45 Millionen Flüchtlingen. Zur Linderung der Flüchtlingsnot hat der frühere Generaloberе Pedro Arrupe noch kurz vor seiner schweren Erkrankung die Gründung des Jesuitenflüchtlingsdienstes angestoßen, der inzwischen zu einem weltweiten und effizienten Netzwerk herangewachsen ist. Trotzdem bleibt es eine Frage, ob der Jesuitenorden alle seine Möglichkeiten als eine internationale Organisation par excellence auch ausschöpft und fruchtbar macht.

Die Relevanz von Dekreten einer Generalkongregation hängt wesentlich von ihrer Rezeption und ihrer Wirkungsgeschichte ab. Nachdem nun die endgültige Fassung der Texte der 34. Generalkongregation vorliegt, können sie auch in die unterschiedlichen Sprachen übersetzt werden. Von den einzelnen Ordensprovinzen auf der ganzen Welt werden die Dekrete dann auf ihren jeweiligen Kontext angewandt und umgesetzt.

Martin Maier SJ

Der Beginn der philosophischen Moderne in Frankreich und den Niederlanden

Unter den nicht wenigen philosophiegeschichtlichen Darstellungen, die derzeit auf dem Markt sind oder veröffentlicht werden, gibt es ein Projekt, das einen besonderen Rang einnimmt: die völlig neubearbeitete Ausgabe des „Ueberweg". Dieses Unternehmen, das in seiner umfassenden Anlage seinesgleichen sucht, beginnt seine ersten Früchte zu zeigen. Was die Philosophiegeschichte der Moderne angeht, so erschienen im Jahr 1988 die beiden Halbbände, die sich mit der Philosophie Englands im 17. Jahrhundert befassen (s. diese Zs. 207, 1989, 566–569). Inzwischen liegen auch die beiden Halbbände vor, die dieselbe Periode in Frankreich und den Niederlanden darstellen[1]. Was hier sowohl von der Redaktion als auch von den einzelnen Verfassern und Übersetzern neben der Darstellung all der behandelten Philosophen an Recherche und Koordination geleistet wurde, verdient allen Respekt. Der neue Ueberweg wird auf Jahrzehnte hinaus das philosophiegeschichtliche Standardwerk sein, und es bleibt nur zu wünschen, daß die Abstände bis zum Erscheinen der nächstfolgenden Bände nicht allzu groß werden.

Erfreulicherweise ist dieses Werk in guten verlegerischen Händen, wie schon die vorzügliche buchtechnische Präsentation zeigt: die klare Darstellung, die in unterschiedlichen Schrifttypen gleich zu erkennen gibt, um welchen Teil der differenzierten Darstellung es sich handelt, das ausführliche, an die hundert Seiten umfassende Namenregister und die offenbar verschwindend geringe Druckfehlerzahl. Was die formale Anlage der Bände angeht, so bleibt lediglich der Wunsch, auch jeweils im zweiten Halbband das für diesen Halbband zutreffende Inhaltsverzeichnis vorzufinden. Denn es ist störend, wenn man für einen Text im zweiten Halbband nur wegen des Inhaltsverzeichnisses immer die beiden Halbbände zugleich zur Hand nehmen muß.

Der inhaltliche Reichtum, der den Ueberweg auszeichnet, läßt die immense redaktionelle und konzeptionelle Arbeit erahnen, die nötig war, um ein solches Werk zu schaffen. Die Fülle an Material, die hier zusammengetragen wurde, bringt auch für den Kenner zahlreiche neue Informationen und kann von einem einzelnen gar nicht kompetent beurteilt werden. Die hier dargebotene Philosophiegeschichte beschränkt sich nicht auf die anerkannten, großen Philosophen, sondern will das gesamte philosophische Panorama einer Epoche in den betreffenden Ländern darstellen. Dies beginnt mit der Schulphilosophie, die oft sehr einflußreich war, aber zumeist von den Philosophiegeschichten nicht erwähnt wird, und endet mit den vielen weniger bekannten Philosophen, die in diesem Werk dargestellt werden. Der Leser ahnt auf diese Weise etwas von der Vielfalt philosophischen Denkens in dieser Zeitspanne, er entdeckt die Unterschiedlichkeit der Ansätze, aber auch die mannigfaltigen Querverbindungen zwischen den verschiedenen Denkern und Denkrichtungen. Besonderes Lob verdient die Tatsache, daß keine Mühe gescheut wurde,

für die einzelnen Kapitel erstrangige Spezialisten aus den verschiedensten Ländern zu gewinnen.

Der erste Halbband beginnt mit der französischen und niederländischen Schulphilosophie. Diese Übersicht war besonders im Fall Frankreichs wegen der Vielzahl der Kollegien und Fakultäten keine leichte Aufgabe, wie schon aus der Liste der berücksichtigten Philosophieprofessoren hervorgeht, die der Autor des betreffenden Kapitels am Schluß angefügt hat. Die Darstellung der niederländischen Schulphilosophie konnte sich an den verschiedenen dortigen Fakultäten orientieren. Einigen der dort behandelten Professoren hätte man vielleicht auch wie bei manchen anderen weniger bedeutenden Philosophen einen eigenen Paragraphen widmen können. Die Darstellung von Grotius im nächsten Kapitel leidet ein wenig darunter, daß der Kontext der damaligen Rechts- und Staatsphilosophie nur angedeutet werden kann. Im Anschluß werden Schriftsteller und Moralisten erörtert, deren Auffassungen dem Leser den philosophisch-kulturellen Hintergrund der Epoche nahebringen sollen, wie die Humanisten oder die Vertreter der „Honnêteté", der wohlgearteten und gesitteten Lebensführung. Einen wichtigen Platz nimmt sodann der empiristische Philosoph Gassendi ein, bevor schließlich mit Descartes und dem auf ihn folgenden Occasionalismus der überragende Philosoph des Jahrhunderts samt seiner Nachwirkung zur gebotenen gründlichen Darstellung gelangt.

Den zweiten Halbband eröffnet die Darstellung des Jansenismus und seines Zentrums Port-Royal. Damit ist zugleich auch das geistige Umfeld für den großen Denker charakterisiert, der als nächstes zur Sprache kommt, nämlich Pascal. Es folgt eine Übersicht über die Akademien und einige wichtige philosophierende Wissenschaftler der damaligen Zeit, bevor als nächster herausragender Philosoph Malebranche samt seinen Anhängern und Gegnern erörtert wird. Mit der Darstellung einiger wichtiger Mystiker, darunter Fénelon und Madame Guyon, endet vorläufig die Reihe der französischen Denker. Auf eine Reihe in Holland lebender jüdischer Denker folgt dann mit Spinoza der nächste wichtige Philosoph der Epoche. Ein weiteres Kapitel ist den aus Frankreich emigrierten hugenottischen Denkern gewidmet, bevor auf die „Begründung der historischen Kritik" eingegangen wird, der abschließend auch Pierre Bayle zugerechnet wird. Wie bereits erwähnt, schließt ein an die hundert Seiten umfassendes Namenregister den zweiten Halbband ab.

Im allgemeinen beginnen die Kapitel mit der Primärliteratur, d. h. den Erstausgaben der Werke des betreffenden Denkers mit präzisen bibliographischen Angaben (Verleger, Ort, Seitenzahl, Format), eine historisch ungemein wertvolle Information. Dann folgt die Darstellung, die bei wichtigeren Autoren in Biographie, Werkbeschreibung und Doxographie aufgeteilt ist.

Dadurch erhält der Leser sowohl eine zusammenfassende Information über den Inhalt der verschiedenen Werke des betreffenden Denkers als auch eine systematische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Dies ist im allgemeinen vorzüglich gelungen. Nur an einigen Stellen seien ein paar Bemerkungen erlaubt: Bei der Biographie Spinozas wäre ein Hinweis auf die verschiedenen Formen des Vornamens angebracht gewesen. Mit seiner gewiß nicht einfachen Doxographie ist eine bemerkenswert kohärente Darstellung gelungen, der man vielleicht aber doch den einen oder anderen Hinweis auf klassische Interpretationsprobleme hätte beifügen können. Die Werkbeschreibung und Doxographie von Pascal befriedigen nicht ganz. So wird in der Werkbeschreibung der Inhalt der berühmten Wette offenbar schon vorausgesetzt, statt daß er kurz referiert würde, und in der Doxographie findet sich hierzu nur die Bemerkung: „Was bedeutet das Argument der Wette ... anderes, als das Verhalten derjenigen für absurd zu erklären, welche die Existenz Gottes für ungewiß halten und glauben, es sei logisch, zu tun als ob er nicht existiere?" (555)

Zum Abschluß eines jeden Kapitels wird die Sekundärliteratur für die behandelten Autoren aufgeführt. Sie kann natürlich – zumindest bei den bekannteren Philosophen – nur in Auswahl angegeben werden.

Die thematische Zusammenfassung der erörterten Philosophen steht manchmal in ziemlichem Konflikt mit der zeitlichen Reihenfolge. So ist etwa bei der französischen Schulmetaphysik ausführlich von den Graden der Rezeption der

Cartesischen Philosophie die Rede, während diese Philosophie selbst erst viel später geschildert wird. Huet, der Descartes bekämpft hat und möglicherweise von Pascal beeinflußt ist, wird lange vor Descartes dargestellt. Ähnliches gilt auch für Méré, von dem manche meinen, daß er Pascal zum Argument der Wette inspiriert hat. Cordemoy wird nach La Forge erwähnt, obwohl er ihm zeitlich knapp vorausgeht, vermutlich deshalb, weil er den Occasionalismus weiter getrieben habe als La Forge.

Dies macht es dem Leser schwer, die zeitliche Aufeinanderfolge und damit aber auch die möglichen und tatsächlichen Beeinflussungen und Querverbindungen zwischen den dargestellten Philosophen zu erkennen. Um der besseren chronologischen Klarheit willen könnte man darum vielleicht künftig bei jedem behandelten Philosophen gleich beim Titel das Geburts- und Sterbejahr angeben. Auch eine chronologische Übersichtstabelle aller behandelten Philosophen sowie der Erscheinungsdaten ihrer wichtigsten Werke wäre zu erwägen.

Diese kritischen Bemerkungen und Verbesserungsvorschläge sind freilich sekundär angesichts der gewaltigen Leistung, die hier als Frucht langjähriger und geduldiger Zusammenarbeit vieler Forscher vor uns liegt. Aber nicht nur ihnen, sondern auch allen Mitarbeitern, die die vielfältige Mühe der Koordination und Harmonisierung der Beiträge mitgetragen haben, gebührt der Dank für dieses vorzügliche philosophiegeschichtliche Werk. *Harald Schöndorf SJ*

[1] Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 2: Frankreich und Niederlande. Hg. v. Jean-Pierre Schobinger. 2 Tlbde. Basel: Schwabe 1993. XXXIII, zus. 1144 S. (Grundriß der Geschichte der Philosophie.) Lw. 276,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

BRANDL, Ludwig: *Widerspruch und Gehorsam.* Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers Johannes Kraus im Dritten Reich. Würzburg: Echter 1995. XIII, 566 S. (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit. 4.) Kart. 64,–.

Das wichtige Buch ist eine theologische Dissertation, die im Wintersemester 1992/93 von der Universität Würzburg (Prof. Klaus Wittstadt) angenommen wurde. Das Thema ist hochaktuell, da es die pauschalierenden Urteile über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Dritten Reich in Frage stellt. Obgleich die Arbeit sich vor allem mit dem Eichstätter Dompfarrer Johannes Kraus (1890–1974) in den Jahren 1936–1938 beschäftigt, kommt in dieser Milieustudie die Bischofsstadt Eichstätt voll in den Blick. Personen und Vorgänge werden aufgrund neuester Dokumentenfunde vorgestellt; das sich entwikkelnde Drama wird in kleinen Schritten nachgezeichnet. Ansatzpunkt ist die große Predigt von Dompfarrer Kraus vom 31. Januar 1937 (462–472), der die ihn verteidigende Predigt von Bischof Michael Rackl am 12. April 1937 (516–520) folgt. Sie wiederum provoziert die demonstrativen Reaktionen der Eichstätter Katholiken. So konnte die Ausweisung von Kraus aus der Eichstätter Diözese verhindert werden. Doch später (1941) wurde ihm erneut der Prozeß gemacht, und er verbrachte ein Jahr in Haft in Nürnberg. Nur durch die Resignation auf seine Stelle in Eichstätt konnte er größeren Strafen entgehen. Bis zu seinem Tod ging er seinen Lebensweg geradlinig – mit allen Konsequenzen für sich und andere.

Neben dieser ins Detail gehenden Aufarbeitung des Eichstätter Konflikts bietet Brandl erstmals ein ausführliches Kapitel über die „Acies ordinata", jenen Bund aus ehemaligen Offizieren des Ersten Weltkriegs, der sich 1936–1938 – auch im Kontakt mit Kardinal Faulhaber – in einer kämpferischen Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich engagieren wollte (210–268). Angesichts der dürftigen Quellen zeigt sich weiterer Forschungsbedarf.

Brandl verwertet eine Fülle neu aufgefundener Dokumente und Aussagen von Zeitzeugen. Es gelingt ihm plastisch und überzeugend, die Auseinandersetzungen zwischen der katholischen Kirche in Eichstätt und dem Nationalsozialismus herauszuarbeiten. Es erheben sich dennoch die folgenden Fragen: 1. Brandl versteht seine Studie als „Klerus-Forschung" (445). Wäre es nicht sinnvoller, sie als umgreifende Regional- oder Feldstudie zu begreifen? Dadurch würde eine Einseitigkeit in der Thematik verhindert. 2. Leider läßt sich Brandl nicht auf einen differenzierenden Widerstandsbegriff ein (206, 212, 264). Als Preis bleiben seine Aussagen zum Thema Kirche und Politik etwas vage. 3. In die Darstellung fließen manchmal Wertungen des Autors ein, etwa was den Patriotismus der Kriegsgeneration (59, 450) betrifft. Dies beeinträchtigt die Objektivität der historischen Forschung. Trotz dieser Grenzen beweist die Arbeit, daß es neben Rupert Mayer in München ähnliche politisch weitsichtige und aufrechte Priester im Dritten Reich gab. Johannes Kraus steht hierbei in der ersten Reihe. *R. Bleistein SJ*

MÜLLER, Petro: *Sozialethik für ein neues Deutschland.* Die „Dritte Idee" Alfred Delps – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft. Münster: LIT 1994. 189 S. (Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität Münster. 32.) Kart. 44,80.

Der 50. Jahrestag der Hinrichtung von P. Alfred Delp SJ am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee wegen „Hoch- und Landesverrats und Wehrkraftzersetzung" lenkte die Aufmerksamkeit der Forschung auch auf sein zentrales Anliegen, die soziale Frage. Petro Müller greift in seiner theologischen Dissertation (Würzburg 1994) diese Frage auf, die sich in Delps Entwurf „Die Dritte Idee. Jenseits von Kapitalismus und Mar-

xismus" (1943/44) bündelt. In einem 1. Kapitel geht Müller den Schritten Delps bei der Entwicklung seiner sozialen Ideen nach, von der Jugendzeit über seine philosophisch-theologischen Studien bis zur Rezeption der Sozialenzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno" (1931). In diesem differenzierten Überblick wird sichtbar, wie die Lebensgeschichte und die wissenschaftlichen Impulse im Entwurf zusammenwirken. Bedeutsam wird das 2. Kapitel vor allem deshalb, weil es den bisher übersehenen Zusammenhang zwischen „personalem Sozialismus" und „theonomem Humanismus" erstmals herausarbeitet (63ff.). Beide theologischen Ansätze sind rückbezogen auf eine Anthropologie, die den Menschen in seiner personal-sozialen Struktur auf Gott hin eröffnet sieht. Diese Grundsätze werden von Müller immer wieder in ihrer Wirkung auf den Kreisauer Kreis beachtet. Das 3. Kapitel versucht, jene Impulse aus Delps „Dritter Idee" zu erheben, die als „Regulativ für Deutschland und das Haus Europa" (147ff.) wichtig werden können. Dabei geht Müller der Rekonstruktion des leider verlorengegangenen Manuskripts Delps entlang und nimmt diese drei Problemkreise wahr: Soziale Gerechtigkeit heute; „Iustitia socialis" oder „konsumistische Marktwirtschaft"; Ausblick Europa und darüber hinaus.

Selbst wenn man zugeben muß, daß Delps Ideen nicht ausgereift waren und nur als Fragmente auf uns gekommen sind, kann gerade dieses letzte Kapitel, das Delps sozialethische Ideen für die heutige Gesellschaft fruchtbar macht, unterstreichen, was Müller als Summe des Ganzen betont: „Somit kann Alfred Delps ‚Dritte Idee' immer noch dazu ermuntern, neue Leidenschaften zu entdecken für den Menschen, in seinen sozialen, wirtschaftlichen und geistlichen Dimensionen" (179). Ein Buch, das die Aktualität Alfred Delps gerade den besorgten Zeitgenossen erschließen kann. *R. Bleistein SJ*

Liturgie

Wegman, Herman A. J.: *Liturgie in der Geschichte des Christentums.* Regensburg: Pustet 1994. 401 S. Kart. 68,–.

Bereits 1979 erschien die deutsche Übersetzung eines von dem niederländischen Liturgiewissenschaftler Herman A. Wegman verfaßten Vorlesungsmanuskripts unter dem Titel „Geschichte der Liturgie im Westen und Osten". Obwohl es keine vergleichbare Darstellung im deutschen Sprachgebiet gab, blieben bei dieser Publikation viele Wünsche offen. Fünfzehn Jahre später erscheint jetzt eine grundlegende Überarbeitung und Neuübersetzung, deren Lektüre weitaus erfreulicher ist und allen empfohlen werden kann, die sich über die Geschichte der christlichen Liturgie grundlegend informieren wollen.

Beachtenswert ist, daß Wegman Liturgiegeschichte konsequent als Teil der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte versteht und dabei in den gesellschaftlichen und kulturellen Kontext einordnet. Damit die fast 2000jährige Geschichte überschaubar bleibt, muß er auswählen und schematisch einteilen. Ein erster zeitlicher Einschnitt wird durch die konstantinische Wende markiert (48–98), bevor die Liturgie in der Zeit der Reichskirche behandelt wird (98–166). Für das Mittelalter geht Wegman in getrennten Kapiteln der Entwicklung in der westlichen (vor allem römischen) und der östlichen (vor allem byzantinischen) Kirche nach (166–243, 243–304). Einschneidend für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes ist im 16. Jahrhundert die Reformation und die damit verbundene neue gottesdienstliche Praxis (304–341). Ein letzter Abschnitt befaßt sich sodann mit den Versuchen zur Erneuerung der Liturgie in der Neuzeit (341–362).

Die geschichtliche Darstellung wird ergänzt durch eine Einleitung (13–17) und eine Einführung in Grundelemente des christlichen Gottesdienstes (18–47) sowie durch eine Erklärung liturgischer Grundbegriffe (363–367; bezeichnet als „Register technischer Ausdrücke"; enthält freilich nicht alle im Text benutzten Begriffe) und ein systematisches Register (395–401). Im ausführlichen Literaturverzeichnis (368–389 bzw. 394) sind leider nicht alle bibliographischen Angaben aus dem Text aufgelöst bzw. zu finden

(z.B. Hayek 1963, Hayek 1964, Heitz 1981, Kirchhoff 1960–1963, Wegman 1979, auch PE und LW) und einzelne Schreibfehler übersehen worden (z.B. statt Meissner lies Meßner: 334, 379, 394, statt Vaggagini lies Vagaggini: 394 ohne bibliographische Angaben).

Wegmans Werk vermittelt einen guten Durchblick durch eine Geschichte, in der sich die christliche Liturgie unter unterschiedlichen Bedingungen auf verschiedene Weise entwickelt hat. Mit ausgewählten Beispielen liturgischer Texte konkretisiert er seine Darstellung. Bei der Erläuterung der verschiedenen Traditionen wird das Bemühen deutlich, dem jeweiligen Selbstverständnis der Konfessionen gerecht zu werden. Bei aller notwendigen Beschränkung irritiert doch gelegentlich die eine oder andere Lücke. So spricht Wegman etwa von der Zahl der sieben Sakramente auch in der byzantinischen Tradition und kündigt einen Überblick über die Gottesdienstordnungen an (293), schweigt aber dann vollständig von der (in Feiergestalt und Disziplin bemerkenswerten) byzantinischen Krankensalbung. Zu Recht verzichtet Wegman auf eine eingehende Beschreibung der gegenwärtigen liturgischen Ordnungen. Doch wäre es sicher wünschenswert gewesen, wenn die Geschichte der liturgischen Erneuerung im 20. Jahrhundert etwas ausführlicher und unter breiterer Verarbeitung der mittlerweile vorliegenden Studien dargestellt worden wäre, zumal eine zusammenfassende Gesamtdarstellung noch immer fehlt. Allerdings spricht es aufs ganze gesehen wohl kaum gegen ein solches Werk, wenn es neue Fragen aufwirft und zu vertieftem Studium motiviert. *W. Haunerland*

Wahrhaftig, Gott ist bei euch! Wie feiern wir heute Liturgie? Hg. v. Albert GERHARDS u.a. Paderborn: Bonifatius 1994. 250 S., Abb. Kart. 42,80.

Wie in den Gemeinden, so spielen liturgische Vollzüge auch auf den deutschen Katholikentagen eine bedeutende Rolle. Viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer erwarten gerade von den Gottesdiensten Impulse für ihre Frömmigkeit und ihr christliches Leben. Daß diesen Gottesdiensten bei der Planung und Vorbereitung große Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist sicher sachgerecht und dankbar zu vermerken. Wünschenswert ist aber sicher ebenfalls, daß die Erfahrungen in und mit diesen Feiern auch für die pastorale Praxis in den Gemeinden fruchtbar werden. Eine Hilfestellung dazu möchte der hier vorzustellende Band geben. Wäre Liturgie allein ein Thema ausgewählter und in den offiziellen Dokumentationsbänden abgedruckter Referate auf den großen Foren der Katholikentage, hätte dieses Buch nicht geschrieben werden müssen. Was aber der Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards zusammen mit seinen Mitarbeiterinnen von den Katholikentagen in Berlin (1990) und Karlsruhe (1992) zusammengetragen und aufbereitet hat, gibt einen interessanten Einblick in das theoretische und praktische Bemühen um eine zeitgemäße und angemessene Feier der Liturgie.

Der erste Hauptteil greift die Katholikentagsforen zur Liturgie auf. Die Berliner Frage, wie wir heute Liturgie feiern, wurde auf dem Karlsruher Forum unter dem Titel „Liturgie der Zukunft – Zukunft der Liturgie" fortgeführt. Anregend sind die abgedruckten Thesen der Mitglieder der beiden Podien, aber auch die teilweise kontroversen Fragen und Stellungnahmen der übrigen Teilnehmenden, die hier dokumentarisch festgehalten werden (13–54). In der Tat geben diese Wortmeldungen „einen guten Überblick über aktuelle Problemstellungen" (11) und zeigen vor allem auch, daß die Erwartungen an den Gottesdienst keineswegs einheitlich sind. Instruktiv und mit hilfreichen Hinweisen für die Praxis versehen ist das von Gerhards vorgelegte „Resümee: Gottesdienst als Weggemeinschaft" (55–63), das Liturgiekreisen zur Auseinandersetzung sehr empfohlen werden kann.

Den konkreten Gottesdiensten der genannten Katholikentage gilt der zweite Hauptteil. Im Blick auf die Hauptgottesdienste wird die Problematik der Großgottesdienste reflektiert (64f., 74–76) und über die gewählten Bewegungselemente berichtet (76–81). Aus der auf dem Katholikentag beabsichtigten (und in unseren Gemeinden zumindest teilweise anzustrebenden) Vielfalt der Gottesdienstformen werden sodann einzelne Modelle vorgestellt; sie sind sicher nicht einfach reproduzierbar, zeigen aber Möglichkeiten auf, wie heute lebendig Liturgie gefeiert werden kann (83–236).

Daß bei einer Materialsammlung nicht alle Teile in gleicher Weise vorbildlich sind, zeigen etwa die Fürbitten in einem Kindergottesdienst (173 f.); ärgerlich nämlich, daß diese – wie gerade in Kindergottesdiensten häufig – nicht klar die zu Recht angemahnte Verpflichtung der Gemeinde zum Ausdruck bringen, „Gott für andere zu bitten und nicht bei den eigenen Ängsten und Sorgen oder Fehlern stehenzubleiben" (195). An mancher Stelle stellen sich – bei einer Publikation dieser Art durchaus verständlich – auch eine Reihe weitergehender Fragen. So müßte sicher ausführlicher über die Problematik des interreligiösen Gebets reflektiert werden. Doch zeigen diese Hinweise noch einmal, daß das Buch anregend sein kann – nicht nur für Fachleute, sondern auch für Verantwortliche in den Gemeinden. *W. Haunerland*

ZU DIESEM HEFT

Ende September beginnt in Wien auf Initiative der Vereinten Nationen eine Konferenz über die Konvention zur Regelung des Einsatzes von Landminen. Johannes Wallacher, Mitarbeiter des Instituts für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie in München, stellt die Problemlage dar und plädiert angesichts der verheerenden Auswirkungen für ein bedingungsloses Verbot.

Der Glaube an eine Wiedergeburt findet heute zunehmende Resonanz. Stephan Ernst versteht dies als eine Anfrage an die christlichen Aussagen zum Tod und zum Leben nach dem Tod.

Was kann die Kirche tun, um bei Schwangerschaftskonflikten das Ja zum Kind zu stärken? Andreas Wollbold hat die pastorale Praxis im Auge und zeigt, wie sie sich für ein Ethos des Lebens einsetzen kann.

Das Geben, das Nehmen und die damit verbundene Dankbarkeit sind auf den ersten Blick alltägliche, allen Menschen vertraute Wirklichkeiten. Sie stellen aber auch eine Fülle von Fragen an die philosophische Reflexion. Was dies bedeutet, erörtert Gerd Haeffner, Professor für philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München.

Der Atheismus, der mit der Wende von 1989 in den Ländern Osteuropas sichtbar wurde, unterscheidet sich wesentlich von dem Atheismus, mit dem es die Kirchen im Westen bisher zu tun hatten, weil er aus einer systematischen Austreibung des Christentums hervorgegangen ist. Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, analysiert diese Situation und fragt, was hier „Neuevangelisierung" bedeuten kann.

Diplomtheologe Peter Hahnen, Dramaturgieassistent und Mitarbeiter am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik der Universität Münster, fragt nach den Gründen des großen Erfolgs der Rockoper „Jesus Christ Superstar", die in den letzten Jahren auf den deutschen Bühnen eine wahre Renaissance erlebte. Er schildert die Geschichte des Werks und nennt die Gründe seiner Wirkung.

Eine Chance der Ökumene

Johannes Paul II. hat seit seiner Wahl zum Papst im Jahr 1978 nie einen Zweifel daran gelassen, daß er die Einheit der Christen als eine zentrale Aufgabe betrachtet. In seiner Enzyklika „Ut unum sint" vom 25. Mai 1995 hat er dies überzeugend, in beschwörenden Worten bekräftigt. Er nennt die Ökumene „eine der pastoralen Prioritäten" seines Pontifikats. Er will „mit Überzeugung und Entschiedenheit" die Ökumene vorantreiben, „alles in seiner Macht Stehende tun, um die Mauern der Trennung und des Mißtrauens niederzureißen", die „Hindernisse und Vorurteile zu überwinden". Daß er sich die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu eigen macht, versteht sich von selbst. Er bleibt aber nicht dabei stehen, sondern formuliert intensiver, zupackender, geht in der vom Konzil eingeschlagenen Richtung entschlossen weiter.

Als entscheidenden Weg zur Einheit der Christen sieht er mit dem Konzil den Dialog, „eine der Prioritäten der Kirche". Grundlage ist die gemeinsame Zugehörigkeit zu Christus in der einen Taufe und dem einen Glauben. Der Papst teilt nicht die Meinung derer, die behaupten, die Christen trenne eine bis in die letzten Tiefen reichende Grunddifferenz. Das Verbindende ist in seinen Augen weit stärker als das Unterscheidende. Gewiß kann sich die volle Gemeinschaft nur „in der Annahme der ganzen Wahrheit" verwirklichen; „Scheinlösungen" führen zu keinem stabilen und echten Ergebnis. Aber man muß immer fragen, ob die „unterschiedlichen Formulierungen" nicht einen „identischen Inhalt" meinen. Denn die „Polemiken und intoleranten Streitigkeiten" haben oft dazu geführt, daß verschiedene Sichtweisen ein und derselben Wirklichkeit zu „unvereinbaren Aussagen" gemacht wurden, was sie in Wahrheit gar nicht sind.

Es ist für den Papst klar, daß der Dialog nur „par cum pari", auf der Ebene der Gleichberechtigung stattfinden kann. Die Teilnehmer müssen sich „gegenseitig als Partner anerkennen" und den „Willen zur Versöhnung" haben. Wer die anderen nur belehren will und nicht bereit ist, auch selbst zu lernen, ist unfähig zum Dialog. Denn dieser hat „den Charakter einer gemeinsamen Suche nach der Wahrheit". Johannes Paul II. ist überzeugt, daß in einem solchen vom Geist der Liebe, des Gebets und der Umkehr getragenen Dialog die noch verbleibenden Differenzen geklärt und überwunden werden können.

Und das Papsttum, nach dem Wort Pauls VI. vom Jahr 1967 „das größte Hindernis auf dem Weg zur Ökumene"? Hier läßt die Enzyklika aufhorchen. Wie nicht anders zu erwarten, hält Johannes Paul II. an dem Anspruch fest, daß eine volle Einheit der Christen die Gemeinschaft mit der Kirche und dem Bischof von Rom voraussetzt. Er gebraucht zwar Formulierungen, die um Verständnis wer-

ben, betont in immer neuen Wendungen, daß er sein Amt primär als Dienst versteht. Aber der grundlegende Primatsanspruch bleibt, und es ist dem Papst auch klar, daß die anderen Kirchen sein Amt in der derzeitigen Form und Struktur niemals akzeptieren können.

Dennoch sieht Johannes Paul II. Möglichkeiten, bei diesem schwierigsten Problem der Ökumene weiterzukommen. Einen Weg zeigt ihm die von anderen Kirchen an ihn gerichtete Bitte, eine Form der Primatsausübung zu finden, die sich ohne Verzicht auf das Wesentliche ihrer Sendung „einer neuen Situation öffnet". Er lädt daher die „kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen" ein, mit ihm einen „brüderlichen, geduldigen Dialog" aufzunehmen, bei dem sich die Teilnehmer „jenseits fruchtloser Polemiken" gegenseitig anhören, wobei sie „einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinn haben", und so einen Weg suchen, den sie gemeinsam gehen können.

Gleichzeitig nennt der Papst wie auch an anderen Stellen seiner Enzyklika als Modell einer kommenden Einheit die Kirchenstruktur des ersten Jahrtausends mit ihrer „Einheit in Vielfalt", der „Herausbildung unterschiedlicher Erfahrungen kirchlichen Lebens". Dieser Hinweis ist deswegen von höchster Bedeutung, weil damals ein eigentlicher Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom bestenfalls von Kirchen des Westens, niemals aber von den Patriarchaten des Ostens anerkannt wurde, ohne daß diese unterschiedliche Stellung zum Bischof von Rom ein Hindernis der Kircheneinheit war. Alle standen in Gemeinschaft miteinander als die eine Kirche Jesu Christi. Man erinnert sich dabei an das Wort Kardinal Joseph Ratzingers vom Jahr 1977, Rom könne nicht mehr an Primatslehre fordern, als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.

Das Angebot der Enzyklika hat historischen Rang. Daß ein Papst Vertreter anderer Kirchen zu einem Gespräch über sein eigenes Amt einlädt, das hat es noch nie gegeben. Wenn man bedenkt, in welchem Maß ein geduldiger Dialog mit seinem Austausch der Argumente und Erfahrungen das gegenseitige Verständnis wachsen läßt, welch tiefgreifende Prozesse der Bewußtseins- und Meinungsbildung er in Gang setzt und daß er auch zu Lösungen führen kann, die man zuvor nicht für möglich hielt, dann bedeutet die Einladung des Papstes eine einmalige Chance. Sie könnte eine Sternstunde der Ökumene einläuten. Die Initiative liegt nun bei den anderen christlichen Kirchen. Sie müssen den Papst beim Wort nehmen und auf sein geradezu revolutionäres Angebot eingehen. Die bisher bekanntgewordenen Reaktionen geben leider wenig Hoffnung. Manche nehmen die Einladung gar nicht zur Kenntnis, andere werfen dem Papst vor, er beharre auf den alten, unannehmbaren Positionen. Aber gerade darüber will Johannes Paul II. das Gespräch beginnen. Es gibt keinen verstehbaren Grund, sich diesem Gespräch zu verweigern – es sei denn, die Einheit der Christen gehöre bei den Verantwortlichen der anderen Kirchen nicht zu den pastoralen Prioritäten. Das aber wäre ein ökumenischer Skandal. *Wolfgang Seibel SJ*

Bénézet Bujo

Ehe als Bund und Prozeß in Afrika

Die afrikanische Ehe ist eines der Probleme, mit denen das Christentum in Afrika sich von Anfang an konfrontiert sah. Obwohl eine fast unüberschaubare Fülle an Literatur über dieses Thema informiert, ist die Diskussion keineswegs beendet. Es handelt sich ja um eine komplexe Frage, die noch nicht im Detail studiert worden ist. Wer sich damit befaßt, muß im Auge behalten, daß die Ehe den negroafrikanischen Menschen im Fundamentalsten seines Wesens berührt. Anders als im Westen ist sich der Mensch in Schwarzafrika bewußt, daß die Ehe die drei Zeitdimensionen der Lebenden, der Toten und der Noch-nicht-Geborenen umfaßt. Sie ist daher unentbehrlich zum Überleben der Gemeinschaft in ihrer Dreidimensionalität. Im folgenden soll aufgezeigt werden, daß dies nur dann möglich ist, wenn die Ehe nicht als Vertragsabschluß zweier Individuen, sondern vielmehr als Bund betrachtet wird.

Die Ehe als Bund und nicht als Vertrag

Afrikaner, denen die Lehre der Handbücher der westlichen Moral angeboten wurde, nahmen und nehmen immer wieder Anstoß daran, daß die Ehe als Vertrag betrachtet wurde. Bei Heribert Jone, einem der vielgelesenen Autoren der klassischen Moral, liest man nämlich: „Der Ehevertrag ist ein Vertrag, durch den sich rechtsfähige Personen verschiedenen Geschlechts das ausschließliche Recht aufeinander unwiderruflich übertragen zum Zweck der Erzeugung und Erziehung von Nachkommen."[1] Daß H. Jone nur ein Beispiel unter vielen anderen ist, hat zuletzt Norbert Lüdecke in seiner umfangreichen Studie überzeugend dargestellt[2]. Aus dieser Untersuchung wird klar, daß die Idee der Ehe als Vertrag auch schon früher von Theologen und Kirchenrechtlern in Frage gestellt wurde.

Interessant und aufschlußreich erscheint u. a. die Position von G. Renard[3], die mit N. Lüdecke wie folgt zusammengefaßt werden kann: Die Ehe ist nicht ein „Vinculum iuris", ein rechtliches Band, das aus einem Vertrag entsteht, sondern es geht um ein Verbundensein zweier Personen im biblischen Sinn des „Zwei in einem Fleisch". Das besagt, daß es sich in der Ehe um eine sich gegenseitig ergänzende Zweieinheit bzw. um eine Communio handelt, die letztlich inhaltlich über einen Vertrag hinausgeht[4]. Nach G. Renard entspricht die Ehe rechtlich einerseits vor allem dem Konzept „der Institution als dem des Vertrags". Andererseits aber

ist der Vertragsbegriff nicht imstande, den personalen Charakter der Ehe adäquat auszudrücken.

„Durch die Vertragskonzeption würde nur dem Individualismus Einlaß gewährt in die rechtliche Struktur der engsten Vereinigung, der vollkommenen Interdependenz, die es unter Menschen gibt, denn all das, was das Spezifikum und die Würde, ihre substantielle Realität ausmacht: das consortium omnis vitae, die Schicksalsgemeinschaft einer lebenslangen Vereinigung zur Fortpflanzung und gegenseitigen Unterstützung in guten wie in schlechten Zeiten – all das geht der vertraglichen Ehesicht ab, ist der Vertragsterminus nicht imstande zum Ausdruck zu bringen."[5]

Obwohl damit der Ehe ein dynamischer Charakter zugeschrieben wird, kann man nicht umhin, bei G. Renard das rückhaltlose Insistieren auf dem Institutionsbegriff in Frage zu stellen. Scheint doch auch dieser Begriff letzten Endes juristischer Züge nicht zu entbehren[6].

Wenn allerdings Bedenken gegen das institutionelle bzw. das juridisch-vertragliche Moment angemeldet werden, heißt dies keineswegs, daß die Idee des Rechtlichen von der Ehe gänzlich verbannt werden müßte. Vielmehr geht es darum, darauf aufmerksam zu machen, daß die Verabsolutierung des Vertrags als Grundlage der Ehe zu Individualismus und Isolierung der Ehe in Zweisamkeit gegen den sozialen Bezug und die gemeinschaftliche Einbindung in Großfamilie, ekklesiale Gruppen usw. führen könnte.

Mit anderen Worten: Es geht nicht darum, Bund und Vertrag radikal gegeneinander auszuspielen, gemeint ist eher der Individualvertrag als punktuelle Ratifikation, die nicht selten darin ausartet, den Ehebund vorrangig auf das Juridische, etwa das „Ius in corpus", das Recht auf den Körper, zu reduzieren. Man weiß, daß sich die heutige Moraltheologie, vor allem seit dem Zweiten Vatikanum, mehr auf die Heilige Schrift besinnt, so daß das Konzept Vertragsabschluß immer mehr in den Hintergrund zu treten scheint. Für die Inkulturation der christlichen Ehe in Schwarzafrika ist es auf jeden Fall entscheidend, den biblischen Gedanken des Bundes zu unterstreichen, der gerade dem negroafrikanischen Verständnis von Ehe und Familie besser entspricht. An zwei Beispielen läßt sich dies verdeutlichen: am Gemeinschaftscharakter und an der Mitgift oder Brautgabe.

Der Gemeinschaftscharakter der negroafrikanischen Ehe

Es ist hinlänglich bekannt, daß die afrikanische Ehe keine private Angelegenheit zwischen zwei Ehepartnern ist, sondern daß sie die Familien und sogar die Sippengemeinschaften der Braut und des Bräutigams miteinschließt. Wohlgemerkt: Die erste Initiative zur Heirat stammt meistens von den unmittelbar Betroffenen, nämlich von Braut und Bräutigam. Sobald sie aber entschlossen sind, mit dem Eheprozeß anzufangen, müssen sie beiderseits die Gemeinschaft davon in Kenntnis setzen. Im Unterschied zur herkömmlichen Auffassung in den christlichen

Kirchen ist die Ehe nämlich nicht als individueller Vertrag zu sehen; ihr Wesen besteht auch nicht im Bund zwischen nur zwei Personen, sondern es geht um zwei Familien oder gar Sippengemeinschaften, die einen Bund eingehen. Dabei ist zu unterstreichen, daß diese Gemeinschaften auch die Verstorbenen der beiden Familien mit erfassen. Diese werden denn auch um ihren Segen gebeten. All dies heißt, daß die Ehe letzten Endes eine Anamnesis bedeutet, die die ganze Gemeinschaft der Hinterbliebenen mit den Vorfahren verbindet. Wer heiratet, erfüllt den Auftrag der Ahnen, die diesen Bund ins Leben gerufen haben, damit die Menschheit in ihrer sichtbaren und unsichtbaren Dimension überleben kann. Die Ehe ist deshalb auf die Nachkommenschaft ausgerichtet, die den beiden Gemeinschaften der Lebenden und der Toten die Überlebenschance bietet.

Bedenkt man all dies, dann kann die Ehe gar nicht punktuell durch den Konsens der beiden Partner allein zustande kommen. Das Zustandekommen einer Ehe setzt eine lange Verhandlung, eben ein Palaver der beiden Familien voraus. Eigentlich vollzieht sich der Konsens der beiden Partner durch den Konsens der beiden Familien. Nach dem Palavermodell herrscht hier eine Interdependenz zwischen „Gemeinschaftskonsens" und „Partnerkonsens". Aus westlicher Sicht taucht hier sofort das Problem der individuellen Freiheit auf. Im Hinblick auf das negroafrikanische Verständnis wäre genau zu untersuchen, was persönliche Freiheit, Zwang (soziale Konditionierung) und anderes mehr bedeuten. Zugegebenermaßen gibt es auch in Afrika Übertreibungen, die das gute Ideal von Ehe und Gemeinschaft total mißbrauchen.

Gleichwohl müßte, aufgrund der afrikanischen Solidarität, die individuelle Freiheit eben im Rahmen der Gemeinschaft interpretiert werden. Frei wird man in Schwarzafrika nie allein; das Leben wächst immer in der Gemeinschaft und zusammen mit ihr. Freiheit, wie führende Theologen sie verstehen, basiert wesentlich auf der westlichen Auffassung der individuellen Freiheit. Danach wird die Stellung des Individuums derart unterstrichen, daß die Gemeinschaft nur noch eine untergeordnete Rolle spielt. Man könnte sich aber auch ein anderes Freiheitsmodell vorstellen, in dem sich die Freiheit innerhalb der Gemeinschaft artikuliert. Dies ist auch das negroafrikanische Modell. Das Individuum, das zwar äußerst wichtig für das Überleben der Gemeinschaft ist, kann sich ohne diese nicht entfalten. Darum muß auch seine Freiheit die der Gemeinschaft mit berücksichtigen. Das Individuum wird frei nur, indem die Gemeinschaft, die es trägt und ihm Leben schenkt, frei ist. Dann ist es aber unentbehrlich, daß Individuum und Gemeinschaft sich verpflichten, sich gegenseitig in den Freiwerdeprozeß einzubringen. Wenn aber dieser Freiwerdeprozeß sich so innerhalb der Gemeinschaft und durch sie abspielt, dann ist die Freiheit nie schon vollendet, sondern kann auch bedingt und anfanghaft sein. Was nun anfanghaft vorhanden ist, wird durch die Gemeinschaft gedeihen und sich voll entfalten. In diesem Sinn könnte man die Freiheit zum ehelichen Bund in Schwarzafrika verstehen.

Hält man dies fest, dann hinge die Gültigkeit einer Ehe nicht nur von der Zustimmung und gegenseitigen Annahme der beiden Ehepartner ab, sondern solange die beiden Gemeinschaften der Braut und des Bräutigams ihren zustimmenden Willen noch nicht bekundet haben, bleibt die in individueller Freiheit geschlossene Ehe ungültig oder in ihrer Gültigkeit suspendiert. Nicht umsonst wird eine solche Ehe von manchem Staat zivilrechtlich nicht anerkannt. In Schwarzafrika genügt es also nicht, daß alle vom Kirchenrecht vorgeschriebenen Voraussetzungen erfüllt werden, damit eine Ehe auch afrikanisch gültig ist. Es ist ja kein Zufall, daß manche afrikanischen Bischöfe auf der jüngsten Synode für Afrika ein eigenes Kirchenrecht gefordert haben, das ihrer Meinung nach den negroafrikanischen Realitäten viel gerechter werden könnte.

Im Zusammenhang mit der Gemeinschaft ist darauf hinzuweisen, daß entgegen dem herkömmlichen Eheverständnis die Sakramentalität aus afrikanischer Sicht nicht nur von den Ehepartnern abhängt, sondern zugleich von den beiden Familien. Mit anderen Worten: Spender des Ehesakraments sind hier nicht die Eheleute allein, sondern wesentlich auch die Familiengemeinschaften der beiden, einschließlich der Toten.

Sehr wichtig ist auch die Stellung der Gemeinschaft für die Unauflöslichkeit der Ehe. Eine Ehe, die nur individuell gelebt wird und in der die Eheleute nicht in der Gemeinschaft der beiden Familien beheimatet sind, zerbricht in Schwarzafrika sehr schnell. Denn im Fall einer Ehekrise kommt es der Großfamilie zu, eine Schlichtungsrolle im Palaver zu spielen. Dadurch wird versucht, die beiden Ehepartner miteinander zu versöhnen und die Harmonie dauerhaft wiederherzustellen. Die Großfamilie kann aber nur dort intervenieren, wo sie in den ganzen Prozeß der Eheschließung miteinbezogen wurde. Die Erfahrung der jüngsten Zeit zeigt, daß Ehen, die unter Mißachtung dieser traditionellen Spielregeln geschlossen wurden, im Fall einer Zerrüttung keinen Rückhalt in der Großfamilie finden und deswegen hoffnungslos geschieden werden.

Darum kommt der negroafrikanischen Kirche die Aufgabe zu, eine Ekklesiologie zu erarbeiten, in der die Familiendimension der Kirche sichtbar wird. Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften werden hier eine äußerst wichtige Rolle spielen. Selbst dort, wo die Ehekandidaten infolge der Industrialisierung sich nicht direkt an ihre traditionellen Sippengemeinschaften wenden können, sollten diese „Small Christian Communities" deren Platz einnehmen. Ansonsten sollten die traditionellen Sippengemeinschaften durch das christliche Palaver in die Kleinen Christlichen Gemeinschaften mit integriert werden. Erst auf diese Weise ist es möglich, dem negroafrikanischen Bundesgedanken den Vorrang vor einer Sicht einzuräumen, die die Ehe nur als Kontrakt in Analogie der Verträge des römischen oder des bürgerlichen Rechts betrachtet. Dieser Bundesgedanke wird dann auch durch ein weiteres Element, nämlich die Mitgift, fortgeführt, die nicht als Brautpreis, sondern als Gabe anzusehen ist.

Die Mitgift als Bund und Sakrament

Wir Afrikanerinnen und Afrikaner wundern uns darüber, daß die deutsche Sprache den Ausdruck „Brautpreis" für die Mitgift in Schwarzafrika verwendet. In der negroafrikanischen Tradition ist die Idee von „Kauf" und „Verkauf" einer Braut fremd. Einleuchtend ist die Bemerkung J. S. Mbitis:

„Die Brautgabe ... ist eine wichtige Einrichtung in der afrikanischen Gesellschaft. Sie ist ein Zeichen der Dankbarkeit, welche die Angehörigen des Bräutigams den Angehörigen der Braut erweisen, weil diese das Mädchen gehegt und gepflegt haben und ihr jetzt gestatten, ihren Bewerber zu ehelichen. Die Gabe dient dazu, sie zu Hause zu ‚ersetzen' und die Familie daran zu erinnern, daß sie das Haus verlassen wird oder bereits verlassen hat, ohne indes gestorben zu sein. Sie ist nicht nur für ihre Familie, sondern auch für die Angehörigen ihres Gatten eine Person von höchstem Wert. Bei der Hochzeit wird sie nicht geraubt, sondern in gegenseitigem Einvernehmen der beiden Familien ihrem Gatten übergeben. Die Gabe erhöht den ihr zugemessenen Wert als Person und als Ehe-Frau."[7]

Schon 1951 wollte die Missionsgesellschaft der Weißen Väter wissen, ob die Mitgift in Schwarzafrika die Idee von Kauf und Verkauf impliziere oder ob sie als Entschädigung zu gelten habe. Die beiden Apostolischen Vikariate von Kitega und Ngozi (beide in Burundi) antworteten darauf, daß die Mitgift in Burundi in keinerlei Zusammenhang mit Kauf und Verkauf gebracht werden darf, denn das wäre eine Beleidigung gegen das einheimische Volk. Es gebe in Burundi keinen Menschenhandel, der zum Zweck der Ehe praktiziert werde. Andererseits sei die Mitgift nicht nur eine Entschädigung, vielmehr habe sie mit der gegenseitigen Allianz zwischen den beiden Familiengemeinschaften der Braut und des Bräutigams zu tun. Daher sei es Sitte, daß selbst im Fall einer gescheiterten bzw. geschiedenen Ehe die Mitgift nicht unbedingt zurückbezahlt werde. Dadurch werde das durch die Ehe zustande gekommene Bündnis zwischen den beiden Familien aufrechterhalten. Ähnliches gilt für das Volk von Rwanda und die Bashi von Zaire. Überall wird die Mitgift als Symbol betrachtet, und sie sorgt außerdem für die Stabilität der Ehe[8].

Ganz generell in Schwarzafrika ist es falsch, diese Mitgift mit einem Preis zu verwechseln, zumal die Frau bis zum Tod ihrer ursprünglichen Familie angehört. Das bedeutet aber, daß die Frau keineswegs zum Eigentum ihres Mannes wird. Wenn die Mitgift auch die Idee eines gewissen „Ersatzes" (Mbiti) enthält, geht es nicht um etwas Materiell-Ökonomisches, sondern um die bisher ständige Präsenz der Braut in der ursprünglichen Familiengemeinschaft[9]. Hinzuzufügen ist, daß die Mitgift dazu angetan ist, die gute Erziehung der Braut zu dokumentieren, die sie von ihrer Familiengemeinschaft erhalten hat. Das Fehlen der Mitgift wird bei vielen ethnischen Gruppen als Zeichen von Hurerei betrachtet.

Alles in allem: Die Brautgabe macht deutlich, daß die Ehe nach afrikanischer Tradition kein Vertrag zweier Individuen, sondern ein Bund zwischen zwei Gemeinschaften ist. Sie führt auch den Prozeßcharakter der Ehe weiter. Denn in manchen afrikanischen Kulturkreisen wird die Mitgift auch nach dem feierlichen

Abschluß der Ehezeremonie fortgesetzt. So ist es selbstverständlich, daß nach der Geburt jedes Kindes weitere Gaben an die Brautfamilie nachgereicht werden. Diese symbolische Handlung will ins Gedächtnis rufen, daß die Ehe etwas Dynamisches ist und daß sie sich jeden Tag prozeßhaft vollzieht. Die Eheleute selber müssen bereit sein, sich von neuem auf ihren ersten Hochzeitstag zu besinnen. Man heiratet nicht ein für alle Male, sondern jeder Tag ist Hochzeitstag, an dem die Eheleute immer wieder Mann und Frau werden.

Theologisch gesehen enthält die negroafrikanische Mitgift eine äußerst wichtige Botschaft. Es geht um die sakramentale Analogie. Interessant ist hier das Beispiel der Banyarwanda, Barundi, Bashi und Bahema. Bei diesen ethnischen Gruppen kam in der Tradition der Kuh als Mitgift eine wichtige Funktion zu. Die Kuh ist sakral und sie bedeutet letztlich Lebenskraft. Man kann sich das Leben ohne sie kaum vorstellen. So wird sich etwa ein traditioneller Muhema weigern, Geld als Mitgift anzuerkennen. Geld besitzt kaum einen Symbolcharakter, um den Ehebund adäquat darzustellen, und vor allem ist es eine Verdinglichung der Person. Das Geld kann kriminell von Hand zu Hand gelangen; es wird wieder reingewaschen und problemlos in die Tasche gesteckt. Eine Person, nämlich die Frau, die es darstellen soll, kann man nicht wie ein Ding behandeln; sie kann man nicht in die Tasche stecken. Also ist das Geld kaum angebracht, Ehe als Bund zu symbolisieren. In der Habermasschen Sprache würde man sagen, das Geld ist ein Subsystem, das als anonyme Macht die Lebenswelt des Menschen total kolonialisiert.

Es leuchtet daher ein, daß die genannten ethnischen Gruppen die Kuh als Mitgift gewählt haben. Die Fruchtbarkeit einer Kuh symbolisiert und kündigt die Mutterschaft der Braut an, deren Präsenz sie symbolhaft darstellt. Das heißt letztlich, daß die Kuh etwas Lebendiges ist, das die Tochter in anschaulicher Weise repräsentiert. Das Mädchen sorgt nämlich im Ehebund für die Weitergabe des Lebens, sie verbindet zwei Sippengemeinschaften miteinander. Ähnlich versorgt die Kuh die Familie mit Kälbern, Milch, Butter und vergegenwärtigt die verheiratete Tochter. Dann aber ist die Kuh ein echtes, wenn auch außerchristliches Sakrament für diese ethnischen Gruppen, nämlich Symbol und Quelle ehelicher Gemeinschaft, und aufgrund ihres Sakralcharakters darf sie nie dinglich mißbraucht werden. Die „sakramentale" Funktion einer Kuh zeigt sich bei den Bahema von Zaire auch dadurch, daß die Brüder der verheirateten Schwester dieselbe Kuh als Mitgift für ihre eigene Hochzeit verwenden. Dadurch werden viele andere Familien und Sippengemeinschaften miteinander verbunden. Dann aber gewinnt die Mitgiftkuh noch mehr an „sakramentaler" Bedeutung. Angemerkt sei zum Schluß, daß die Bahema noch eine besondere Mitgift kennen, die als Symbol des Ehevollzugs nachgereicht wird, wenn die offizielle Feier vorüber ist. Auch sie ist ein „Sakrament" im vorher gebrauchten Sinn und unterstreicht den prozeßhaften Charakter der afrikanischen Ehe.

Das hier geschilderte Ideal der negroafrikanischen Ehe darf sicher nicht dar-

über hinwegtäuschen, daß es vor allem heute Übertreibungen und Mißbrauch der guten Tradition gibt. Oben wurde auf das Subsystem Geld als anonyme Macht hingewiesen, die sich verselbständigt und die guten Sitten und Gebräuche zerstört. Dadurch verliert die afrikanische Mitgift immer mehr ihre symbolische Funktion. Die Ehe wird manchmal total kommerzialisiert. Vor allem heute, wo Afrika durch Krieg, Krankheiten, Hunger und dergleichen zerstört wird und auch den politisch-ökonomischen Interessen der außerafrikanischen Mächte zum Opfer fällt, ist es kaum verwunderlich, daß die Strukturen der Sünde sich auch in der schwarzafrikanischen Tradition fest etablieren. Der Mensch kämpft ums Überleben und zerstört seine eigene Welt und Tradition. Zerstört werden hier auch gerade Familiengemeinschaften, die für das Überleben des Menschen sorgen sollten. Die Mitgift ist heute oft eine Institution, die dazu mißbraucht wird, sich zu bereichern. Die Würde der Frau wird mißachtet. Viele junge Leute können nicht heiraten, weil sie kaum in der Lage sind, die zu hoch angesetzte Mitgift aufzubringen. Von hierher muß man auch den Rückgang der kirchlichen Trauungen betrachten. Selbst wenn jemand die von der „Schwiegerfamilie" verlangte Mitgift aufbringen könnte, wagt er es nicht, sich kirchlich trauen zu lassen, da diese Trauung mit pompösen Feiern verbunden ist.

Angesichts dieser Auswüchse ist es höchst notwendig, an das traditionelle Ideal zu erinnern, das der Mitgift eine symbolisch-sakramentale Funktion zuschreibt. Die Inkulturationsbewegung vor allem im kirchlichen Raum läßt hoffen, daß dies möglich ist. Dann käme wiederum den Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine unersetzliche Aufgabe zu. Angesichts der schwierigen, unmenschlichen Lage, in der Schwarzafrika sich befindet, können sie Menschen neue Hoffnung geben und das Bewußtsein an der Basis ändern. Dies ist aber solange nicht möglich, als das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit in Politik und Wirtschaft keine Sensibilität für das Elend des Südens zeigt.

Etappenehe als Werdeprozeß

Die Diskussion über die afrikanische Ehe vor allem aus pastoraltheologischer Sicht hat sich die letzten Jahre ganz besonders auf das Problem der sogenannten Etappenehe konzentriert. Das Problem ist ein wichtiges Anliegen, das die gesamte schwarzafrikanische Kirche, einschließlich der Bischöfe, beschäftigt. Es geht um ein äußerst heißes Thema, das leicht zu bedauerlichen Mißverständnissen führen kann. Im folgenden soll zunächst dargestellt werden, was man unter Etappenehe versteht. Daran werden sich einige Überlegungen anschließen, die nur als Anregung zu einem vertieften Studium dienen sollen.

In Schwarzafrika gibt es mannigfaltige Formen von Ehe. Die vor allem im Westen bekannte Eheform, die fälschlicherweise als die afrikanische schlechthin dar-

gestellt wird, läßt sich mit Bischof John Njenga von Mombasa (Kenya) wie folgt beschreiben. Man kann die Ehe in fünf Etappen zusammenfassen: 1. Die erste Begegnung zwischen den beiden Kandidaten. Es geht um das allererste Sichkennenlernen und die Bekundung der gegenseitigen Sympathie und Freundschaft. 2. Danach wird das Mädchen den Eltern des jungen Mannes vorgestellt. 3. Falls die Eltern mit dem Vorhaben ihres Sohnes einverstanden sind, wird der Kontakt mit den Eltern des Mädchens aufgenommen. 4. Das Einverständnis zwischen den beiden Familien führt zur Bestimmung und Übergabe der Mitgift an die Brautfamilie. 5. Es kommt zum Höhepunkt, wo die Hochzeit im westlichen Sinn entweder der Tradition entsprechend oder standesamtlich oder kirchlich stattfindet.

Es ist anzumerken, daß nach dem hier geschilderten Modell die beiden Kandidaten oft schon nach der dritten Etappe zusammenleben dürfen[10]. Gerade dies ist der Punkt, wo die christliche Moral Bedenken anzumelden hat, da das sexuelle Leben vorweggenommen wird, bevor der Höhepunkt innerhalb des ganzen Prozesses stattfindet. Es ist zwar mit Nachdruck anzumerken, daß dieses sexuelle Leben nicht individualistisch ist, sondern durch die ganze Gemeinschaft begleitet wird. Darin besteht der Unterschied zum vorehelichen sexuellen Leben in der modernen Gesellschaft des Westens.

Es muß dennoch hinzugefügt werden, daß die dritte Etappe, von der die Rede ist, nicht bei allen ethnischen Gruppen in Schwarzafrika das sexuelle Leben mit einschließt. Mancherorts muß die Braut durch alle Etappen bis zur feierlichen Zeremonie, die als Höhepunkt gilt, ihre Jungfräulichkeit bewahren. Sonst wäre das eine unsagbare Schande für die Eltern, aber auch für die gesamte Sippengemeinschaft. Von vornherein würde die Ehe auf schwankenden Füßen ruhen. Sie hätte weniger Chance, die Allianz dauerhaft weiterzuführen. Gemeinsam für alle negroafrikanischen Eheformen, auch dort, wo der Vollzug des Sexuallebens erst nach dem feierlichen Höhepunkt stattfindet, ist das prozeßhafte Vorgehen.

Dies zeigt sich, wie schon angemerkt, in der Nachreichung der Brautgabe etwa nach jeder neuen Geburt oder bei einer Notsituation in der „Schwiegerfamilie". Dadurch wird das Eheband von neuem gefestigt. Man muß aber immer wieder die verschiedenen Formen des Eheprozesses mitbedenken, ohne die Praxis bestimmter Gruppen zu verallgemeinern. Es ist gerade diese Verallgemeinerung, die zu einer einseitigen Diskussion über die Inkulturation der afrikanischen Ehe in bezug auf die christliche Botschaft geführt hat. In der Diskussion wird meistens dafür plädiert, die verschiedenen Etappen der traditionell-afrikanischen Ehe in der Kirche zu akzeptieren. Es wird auch darauf hingewiesen, daß eine afrikanische Ehe diesen Namen erst mit der Geburt des ersten Kindes verdient. Daher sei es notwendig, auch das sexuelle Leben während der Etappen anzuerkennen, wie die Tradition es vorsieht.

Bischof André Kaseba von Zaire hat dies auf der Bischofssynode von 1980 wie folgt formuliert: „Es gehe Schritt für Schritt ein Lebensprozeß vor sich, keine

Etappe dürfe ausgelassen werden. Wie das Taufkatechumenat schrittweise zur Taufe führe, so dieses Ehekatechumenat. Man solle darum nicht von ‚vorehelichem' Verkehr reden. Das alles gehöre bereits zur Ehe, die nicht in einer augenblicklichen Zeremonie, sondern in einem Werdeprozeß vollzogen werde."[11] Auf derselben Synode haben sich die Bischöfe von Zaire dagegen gewehrt, die nach dem afrikanischen Werdeprozeß sich vollziehende Ehe als „Probeehe" oder „voreheliche" Etappe zu bezeichnen. Denn es gehe um Etappen, die das Ganze der Ehe prozeßhaft konstituieren, dergestalt, daß die Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe nicht erst punktuell am Schluß festgestellt werde[12].

Auch Kardinal Joseph Malula hat sich einige Jahre später noch eingehend dazu geäußert. Er macht darauf aufmerksam, wie wichtig die Fruchtbarkeitsidee in der negroafrikanischen Mentalität verankert und entscheidend für das Gelingen einer Ehe sei. Nicht nur eine Frau, sondern auch ein Mann, der zur Weitergabe des Lebens unfähig ist, sei nach dem afrikanischen Verständnis ein toter Baum; er sei – ähnliches gilt für die Frau – ein Holzstück, das zu nichts taugt[13]. Darum ruft Malula dazu auf, das Problem der Ehe in Afrika aufmerksam zu studieren, um eine afrikanisch inkulturierte Lösung für das gelebte Christentum zu finden. Die Tatsache, daß die Kirche die afrikanische prozeßhafte Eheform nicht anerkennt, führe dazu, daß die Christinnen und Christen dreimal getraut werden, nämlich traditionell-afrikanisch, standesamtlich und kirchlich[14]. Der Kardinal wünscht auch, daß das Problem des Vollzugs der Ehe (matrimonium ratum et consummatum) aus afrikanischer Perspektive diskutiert wird, da es sich um ein Erbe der westlichen Philosophie handeln könnte[15].

Das Grundanliegen Malulas in all diesen Fragen ist pastoraler Art. Die Tatsache nämlich, daß der prozeßhaften Ehe des afrikanischen Menschen keine gebührende Beachtung geschenkt wird, schließt viele Christinnen und Christen von den Sakramenten aus. Oder aber es gibt Christinnen und Christen, die zuerst traditionell-afrikanisch heiraten und diesen Stand tatsächlich in der Weise als provisorisch betrachten, daß sie sich für eine kirchliche Trauung einen anderen Partner oder eine andere Partnerin aussuchen, wiewohl sie viele Jahre zusammen ein Familienleben geführt und sogar schon viele Kinder haben.

Die beiden Oberhirten, Malula und Kaseba, haben sich eigentlich in die von den Theologen heftig geführte Debatte eingeschaltet. Manche Theologen und Kirchenrechtler haben dafür plädiert, das Problem der Fruchtbarkeit im Hinblick auf Gültigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe besser zu studieren. Der Franziskaner François Lufuluabo zum Beispiel möchte, daß die Kirche eine vor der Eheschließung nicht entdeckte Sterilität zum trennenden Ehehindernis erklärt. Im Klartext heißt dies, daß die beiden Ehepartner einen Vorbehalt bei der Trauung haben müssen: „Ich heirate Dich unter der Bedingung, daß Du nicht steril bist."[16] Michel Legrain seinerseits, der dieses Eheverständnis zurückweist, argumentiert vom Prinzip „ratum et consummatum" her. Ist der Geschlechtsverkehr

in der katholisch-westlichen Ehe das entscheidende Moment für die Unauflöslichkeit der Ehe, so könne man das „consummatum" in Afrika nicht auf das sexuelle Moment einengen, sondern erst mit der Geburt des ersten Kindes wäre die Ehe wirklich vollzogen. Bis zu dieser Geburt könne man also nur von ‚ratum' sprechen[17]. Dieser Fruchtbarkeitstheorie wird entgegengehalten, daß nicht alle afrikanischen Völker die Frau wegen der Unfruchtbarkeit entlassen; die Tradition erlaubt hier vielmehr die Polygamie unter Beibehaltung der ersten Frau. Müßte dann die christliche Botschaft in diesem Fall diese Praxis gestatten?

Es ist unschwer festzustellen, daß alle hier vorgeschlagenen Lösungen noch mehr Probleme aufwerfen. Es ist sehr fraglich, ob diese Modelle dem Menschen in Afrika zumal heute wirklich gerecht werden. Alles deutet darauf hin, daß hier eine unbesehene Gutheißung der sogenannten Etappenehen durch die Kirche kaum zu empfehlen wäre.

Was ist von der Etappenehe zu halten?

Das Problem, das die traditionell-afrikanische Ehe gegenüber der christlich-sakramentalen Ehe aufwirft, darf sicher nicht heruntergespielt werden. Selbst dort – wie bei den Bahema in Zaire –, wo die Eheetappen keineswegs das sexuelle Leben vor der feierlichen Zeremonie einschließen, betrachten die Gläubigen die kirchliche oder die standesamtliche Trauung nicht als Eheschließung. Nachdem die kirchliche Trauung stattgefunden hat, dürfen der Bräutigam und die Braut nach der ursprünglichen Bahema-Tradition noch nicht zusammenleben. Es werden zusätzlich noch die traditionell-afrikanischen Riten vorgenommen, die vor den Gemeinschaften der beiden Kandidaten stattfinden. Erst dann kann man den Höhepunkt in den verschiedenen Etappen als erreicht betrachten, wiewohl weitere Etappen den Werdeprozeß der Ehe bis zum Tod begleiten. Nur in diesem Sinn, das heißt nach dem Höhepunkt, kann man trotzdem sagen, der Eheprozeß impliziere das sexuelle Leben, da es sich um eine Etappe handelt, die schon auf die Endgültigkeit angelegt ist[18].

Insofern wäre es notwendig, daß die Kirche eine Theologie und eine Pastoral entwickelt, die die Dichotomie zwischen afrikanischer Tradition und christlicher Praxis zu vermeiden weiß, ohne die Frohbotschaft Jesu Christi zu verraten. Andererseits halte ich es nicht für stichhaltig, daß Theologen und auch Bischöfe, die für die Anerkennung mancher Formen der afrikanischen Ehe plädieren, sich immer wieder auf die europäische Praxis in der Vergangenheit berufen, die die Kirche Jahrhunderte hindurch geduldet hätte[19]. Wie mehrmals angemerkt, gibt es in Afrika nicht eine, sondern viele Formen von Ehe. Dann aber müßten diese nach dem afrikanischen Palavermodell in den Dialog miteinander kommen, bevor man auf die europäische Praxis der Vergangenheit rekurriert. Es wäre dann möglich,

gemeinsame Elemente quer durch Schwarzafrika festzustellen, die zu einer genuin afrikanischen Inkulturation der Ehemoral führen könnten.

Was die kirchliche Trauung anbelangt, ist anzumerken, daß der Grund zu deren Aufschiebung nicht immer mit der Feststellung der Fruchtbarkeit zusammenhängt. Wie im Blick auf die Mitgift gesagt wurde, geht es oft auch um ein ökonomisches Problem[20]. Solange ein Paar noch nicht die nötigen Mittel hat, die mit der kirchlichen Trauung verbundene pompöse Feier zu organisieren, möchte es auch den endgültigen Schritt noch nicht wagen. Hier muß die Kirche nicht nur für die Bewußtseinsänderung der Bevölkerung eintreten, sondern ihr Einsatz muß auch das wirtschaftliche Problem betreffen, das ein harmonisches Eheleben oft unerträglich macht.

Zur Frage der offiziellen Einführung der Etappenehe, so wie sie meistens verstanden wird, ist zu sagen, daß es sich hier vor allem, genauso wie bei der Polygamie, um eine männliche Institution handelt. Es ist ja fast immer die Frau, die der Sterilität beschuldigt wird. Der Mann hat also mehr Rechte als die Frau und erachtet es als selbstverständlich, diese im Fall der Kinderlosigkeit zu entlassen, oder er nimmt sich eine zweite Frau. Die Situation der Frau diesbezüglich ist in der Moderne noch schlimmer als in der Tradition[21]. Denn das Ideal der traditionellen Polygamie bestand bei vielen ethnischen Gruppen darin, die Zustimmung der ersten Frau einzuholen, damit der Mann Polygamer werden kann. Die Kirche kann diese negroafrikanische Tradition jedoch nicht unbesehen übernehmen, ohne die Würde der Frau zu verletzen. Sie würde so der Botschaft Jesu Christi widersprechen[22]. Außerdem wäre die Übernahme einer bestimmten Eheform, wie sie soeben geschildert wurde, eine Beleidigung höchsten Grades gegen jene afrikanischen Kulturkreise, die etwa das Sexualleben erst nach dem auf die Endgültigkeit ausgerichteten Höhepunkt gestatten. Für diese Kulturkreise wäre das Mitmachen der Kirche eine Art Entchristianisierung.

Theologisch gesehen müßte man eine gute Spiritualität entwickeln, die sowohl für die unzulässige Form der Etappenehe als auch für die Polygamie gilt. Nach der negroafrikanischen Kultur ist es nämlich äußerst wichtig, das Religiöse nicht zu vernachlässigen, denn der Mensch lebt nicht nur vom abstrakt-systematischen Denken; er läßt sich nicht in leiblich, geistig und geistlich dividieren. Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann wäre eines der wichtigsten und wohl gemeinsamsten Elemente für die afrikanische Spiritualität die Christologie, die das Ahnentum als Ansatzpunkt nimmt. Wie man weiß, wird ein Ahn immer mit dem Lebenswachstum in Zusammenhang gesehen. Wer in Verbindung mit den Ahnen steht, wird stark bleiben und unvermindertes Leben haben. Nun ist Jesus Christus nicht nur ein Ahn, sondern vielmehr der Proto-Ahn, von dem alle negroafrikanischen Ahnen ihr Ahnentum erhalten haben. Daher kann allein Jesus Christus die Fülle des Lebens geben. Er enthält niemandem das Leben vor, und ganz besonders gilt dies für die Schwachen, Entrechteten, Behinderten.

Auf das Problem der Ehe in Afrika übertragen heißt dies, daß sich die Eheleute am Beispiel des Proto-Ahns orientieren müssen. Wenn Jesus sich mit Vorliebe um die an den Rand Gedrängten gekümmert hat, damit sie das Leben in Fülle haben, dann gehören dazu heute auch gerade jene Frauen und Männer, die nicht gebären bzw. zeugen können. Vor allem in unserer Männergesellschaft muß eines klar sein: Der afrikanische Mann, der die Frau im Fall der Unfruchtbarkeit mißachtet und diskriminiert, muß sich am Beispiel Jesu orientieren. Er hat sich dann auf die Seite der Frau zu stellen, die von der Gesellschaft verworfen wird, mit der Jesus sich aber in der Weise solidarisiert, daß er ihr die Lebensfülle schenken will. Soll nämlich auch die Frau diese Lebensfülle haben, dann darf sie nicht von ihrer Gebärkapazität her gesehen werden. Man würde sie so – ähnliches gilt auch für den zeugungsunfähigen Mann – zu einem Objekt degradieren, das nur noch wegen der Produktivität wertvoll sein kann. Der Afrikaner wäre hier der Leistungsmentalität verfallen, die gerade er in der westlichen Gesellschaft aufs schärfste verurteilt.

Wenn erst Jesus Christus als Proto-Ahn uns zeigt, was das richtig verstandene Ahnentum ist, dann korrigiert er auch manche Praktiken unserer Ahnen und Vorfahren. Auch manches, was in der afrikanischen Tradition gerade im Namen des Lebenswachstums als Ideal schlechthin galt, kann sich im Licht des Evangeliums als lebenshindernd bzw. lebensvernichtend erweisen. Das heißt schließlich, daß die Eheleute im Namen Jesu Christi dafür eintreten, sich gegenseitig die Fülle des Lebens zu schenken, eine Fülle, die über das Biologische hinausgeht. Das heißt letztlich auch, daß der Proto-Ahn, Jesus Christus, uns dazu führen kann, selbst den uns in unserer Tradition liebgewordenen Gewohnheiten und Praktiken eine Absage zu erteilen. Wo beispielsweise die afrikanische Tradition vorschreibt, die unfruchtbare Frau zu entlassen oder eine zweite Frau zu nehmen, wird das Evangelium dies gerade im Namen der Menschenwürde unterbinden müssen.

Aufgaben der Kirche

Was soeben anklang, bedeutet keineswegs, daß man in den konkreten Situationen Menschen in ihrer Not nicht mit Verständnis und Einfühlungsvermögen begleiten sollte. In der konkreten Pastoral muß die Kirche immer differenzierter urteilen, gleichwohl darf sie das eigentliche evangelische Ideal nie aufgeben. Zu diesem Ideal aber kann der Mensch stufenweise geführt werden, ohne alles im Namen der negroafrikanischen Tradition schon gutzuheißen. Denn wer die Tradition um der Tradition willen idealisiert, unterliegt dem ethnozentrischen Fehlschluß. Es wird also notwendig sein, mit einer guten Moralkatechese anzusetzen, die das Bewußtsein der Bevölkerung an der Basis ändert. Wichtig dabei ist, daß diese Ka-

techese kommunitaristisch und nicht individuell zentriert ist. In Schwarzafrika wird die Ehe nämlich – ganz besonders im Fall der Kinderlosigkeit – auch und vor allem durch die Großfamilie ins Wanken gebracht. Hier tut ein Umdenken not.

Dennoch ist es ebenso wichtig, daß die bisherige Praxis bezüglich der kirchlichen Trauung überdacht wird. Die oben festgestellte Dichotomie zwischen traditionell-afrikanischer, ziviler und kirchlicher Trauung müßte in Zukunft vermieden werden. Die Kirche sollte die traditionell-afrikanische prozeßhafte Ehe in dem Sinn anerkennen, daß sie alle Etappen mit christlichen liturgischen Handlungen mitbegleitet. Nur so kann sie die Ernsthaftigkeit aller Etappen plausibel machen, wobei eine der Etappen als entscheidend anerkannt werden sollte, ohne dem weiteren Prozeßcharakter der Ehe Abbruch zu tun. Diese entscheidende Etappe kann gegebenenfalls auch vor dem traditionellen Höhepunkt angesetzt werden, zum Beispiel an jener Stelle, wo manche Traditionen auch das sexuelle Leben gestatten. Es muß aber dann feststehen, daß das Stadium des Provisoriums vorbei ist und daß das Ganze auf Endgültigkeit angelegt ist, die sich sakramental-prozeßhaft vollzieht und mit einem feierlichen Höhepunkt, eben kirchlich-afrikanisch gekrönt wird. Aber auch der weitere Prozeß nach diesem zeichenhaften Abschluß sollte weiterhin liturgisch begleitet werden, um entsprechend dem afrikanischen Verständnis zu zeigen, daß der Bund sich jeden Tag zu festigen hat. In gewisser Ähnlichkeit, wie man nicht bloß mit der Taufe endgültig-statisch Christin oder Christ ist, sondern es jeden Tag neu werden muß, so verhält es sich auch mit den Eheleuten. Jeden Tag müssen sie von neuem Mann und Frau werden; der Ehebund ist bis zum Tod im Wachsen begriffen.

Es ist anzunehmen, daß die Kirche, die sich zwar nicht in billiger Weise an die afrikanischen Sitten anpassen darf, eine tiefere Verwurzelung des Evangeliums erreicht, wenn sie sich die Mühe gibt, das Positive in der afrikanischen Ehe nicht vom individuellen Vertragsrecht, sondern vom Bundesgedanken her in die christliche Botschaft zu integrieren.

Diese Ausführungen haben gezeigt, daß das Kind in der negroafrikanischen Ehe eine zentrale Rolle spielt. Der christlichen Botschaft kommt hier die Aufgabe zu, darauf mit Nachdruck hinzuweisen, daß das Kind letzten Endes doch kein absolutes Gut ist, das die Eheleute um jeden Preis haben müssen. Daß die Ehe auf die Weitergabe des Lebens angelegt ist, darf die Eheleute nicht dazu führen, mit allen beliebigen Mitteln zu versuchen, zur Nachkommenschaft zu gelangen. Sollte diese Einstellung in Afrika nicht geändert werden, dann könnte man auf Dauer damit rechnen, daß das Fortschreiten der Technik und Medizin gerade im Bereich der In-vitro-Fertilisation den schwarzafrikanischen Menschen im Hinblick auf den Kinderwunsch vielleicht in unzulässiger Weise manipuliert. Daher ist es wichtig, zumal in Schwarzafrika, auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils hinzuweisen, wenn es heißt:

„Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflöslichen personalen Bundes und das Wohl des Kindes fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife. Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie die Unauflöslichkeit"(GS 50).

Um dies in Afrika südlich der Sahara überzeugend darlegen zu können, wird die Kirche darauf achten, daß das schon angesprochene Problem der wirtschaftlichen Mißstände mit dafür verantwortlich ist, daß Menschen Kindern eine so große Bedeutung beimessen. Will man also für die Frage der Eheschließung in Afrika eine bessere Lösung finden, dann ist es das Gebot der Stunde, den Menschen dort ein besseres, nicht ausbeuterisches und Armut förderndes Leben in Politik und Wirtschaft zu ermöglichen. Dies kann entscheidend für ein tieferes Verständnis der Liebe, aber auch für eine bessere Verwurzelung des christlichen Glaubens in der negroafrikanischen Kultur sein.

ANMERKUNGEN

1 H. Jone, Kath. Moraltheol. (Paderborn [4]1931) 532.
2 N. Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese u. Exegese d. Ehelehre d. Konzilskonst. „Gaudium et spes" in kanonischer Auswertung, 2 Bde. (Würzburg 1989).
3 G. Renard, La doctrine institutionnelle du mariage, in: VieI 12 (1931) 96–123; ders., L'institution. Fondement d'une rénovation de l'ordre social (Paris 1932).
4 Lüdecke (A. 2) 202. 5 Ebd. 203 (Zsfg. v. Renard, La doctrine 97). 6 Ebd. 208.
7 J. S. Mbiti, Afrik. Religion u. Weltanschauung (Berlin 1974) 177.
8 V. Mulago, Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale (Paris 1965) 53ff.; ders., Mariage traditionnel africain et mariage chrétien (Kinshasa 1981) 62ff.
9 M. Legrain, Mariage chrétien, modèle unique? Questions venues d'Afrique (Paris 1978) 81.
10 J. Njenga, Marriage in Successive Stages, in: AFER 28 (1986) 201.
11 Text in AFER (February–April 1981) 40f.
12 Evêques zaïrois au Synode (Kinshasa 1980), zit. bei J.-A. Malula, Mariage et famille en Afrique, in: Bull. d. Théol. Afr. 7 (1985) 217. 13 Ebd. 215.
14 Ebd. 217. Ähnlich äußerte sich A. D. Cardos auf der Bischofssyn. f. Afrika am 19. 4. 1994, in: Bull. „Synodus Episcoporum", 18, 3. 15 Malula (A. 12) 220.
16 F. Lufuluabo, Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble, in: RClAfr 24 (1969) 394f.
17 Legrain (A. 9) 77.
18 Hiermit möchte ich das Mißverständnis beseitigen, das hervorgerufen werden könnte durch meine Studie: Gibt es eine spezifisch afrik. Ethik? Eine Anfrage an westl. Denken, in dieser Zs. 207 (1989) 591–606.
19 B. Bujo, Notes complémentaires à la contribution de R. De Haes sur le mariage africain et chrétien, in: Combats pour un christianisme africain, hg. v. A. Ngindu Mushete (Kinshasa 1981) 45–49.
20 S. Kakunga-Mukwakwa, Mariage africain progressif: Faits et suggestions, in: Terre des Femmes 4 (1993) 5.
21 Meine Ausführungen (A. 6, 599f.) müssen in diesem Zshg. gesehen werden. Übrigens habe ich auch dort schon A. 24 auf eine differenzierte Darstellung der Polygamie hingewiesen: Die pastoral-eth. Beurteilung d. Polygamie, in: FZPhTh 31 (1984) 177–189; ferner ders., Can Morality be Christian in Africa?, in: Afr. Chr. Stud. 4 (1988) 29–31.
22 B. Bujo, Die Spiritualität der Ehe in Afrika. Ein Vorschlag zur Frage d. Probeehe, in: Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung eth. Einsicht (FS G. Teichtweier, Würzburg 1983) 181–188; ders., Can Morality be Christian 27–29; ders., African Theology in Its Social Context (Nairobi 1992) 115–122.

Kurt Koch

Fundamentalismus

Eine elementare Gefahr für die Zukunft?

In den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Auseinandersetzungen macht ein neues Stichwort die Runde und ist in aller Munde. Seine Kunde heißt „Fundamentalismus". Dieser inzwischen inflationär gewordene Wortgebrauch erklärt sich zunächst von daher, daß das Phänomen des Fundamentalismus in den modernen Gesellschaften, in den Weltreligionen und auch im Christentum heute weit verbreitet ist und eine intensive Auseinandersetzung provoziert[1]. Damit hängt zusammen, daß dieses neue Wort bereits zu einem – zudem zumeist mit einem ausgemachten Feindbild ausstaffierten – Schlagwort geworden ist. Dabei ist der eigentliche Sinn des mit diesem Wort Gemeinten nur schwer auszumachen, und zwar vornehmlich aus drei Gründen, deren Benennung zugleich geeignet ist, in die hohe Komplexität der gegenwärtigen Problemsituation einzuführen:

Vom Begriff und vom Ursprung her erscheint das Wort „Fundamentalismus" *erstens* als eine völlig unverdächtige Vokabel. Denn sie enthält zunächst die Einladung zu einer elementaren Rückbesinnung auf das Fundament des menschlichen Lebens wie des christlichen Glaubens; und eine solche Conversio drängt sich gerade in der gegenwärtigen Situation einer „neuen Unübersichtlichkeit" (Jürgen Habermas) auf. Denn ohne Fundament kann kein Mensch leben. Daß dies auch und gerade für den christlichen Glauben gilt, hat Paulus unüberbietbar eingeschärft: „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus" (1 Kor 3, 11). In diesem ursprünglichen Sinn könnte mit Fug und Recht jeder Christ, der sein entscheidendes Lebensfundament in Jesus Christus findet, als „Fundamentalist" bezeichnet werden; und dies wäre ohne jeden Zweifel eine Ehrenbezeichnung. Demgegenüber jedoch hat es sich inzwischen eingebürgert, jene Menschen und Christen als „Fundamentalisten" zu charakterisieren, die nicht etwas Absolutes als ihr Fundament anerkennen, sondern etwas Relatives und dieses in den Rang von etwas Absolutem erheben. Der katholische Linzer Dogmatiker Jozef Niewiadomski hat jedenfalls mit Recht die allen Spielarten des Fundamentalismus gemeinsamen Kennzeichen in der „Betonung eines absoluten Wahrheitsstandpunktes" und in der „meistens damit gekoppelten Ablehnung moderner Prinzipien wie Pluralismus, Toleranz, Relativismus und Säkularisierung" namhaft gemacht[2].

In der bisherigen Diskussion wurde das Wort „Fundamentalismus" vor allem im Blick auf verhängnisvolle Entwicklungen in den protestantischen Kirchen im 19. Jahrhundert verwendet. An dieser Sprachregelung ist zweifellos die Tatsache richtig, daß der Fundamentalismus historisch erstmals greifbar ist in der Gestalt des protestantischen Fundamentalismus, der sich als Gegenreaktion auf den in der Neuzeit ansetzenden Prozeß der Modernisierung der Religion verstand. Indem nämlich die konservativen Theologen im Gegenzug zu den Ergebnissen der Natur- und Geschichtswissenschaften und zu der sich auf diese einlassenden und anpassenden „liberalen Theologie" an den unveränderlichen Fundamenten des christlichen Glaubens und damit vor allem an den zentralen Gehalten des altkirchlichen Glaubensbekenntnisses wie Trinität, wahre Gottheit Jesu Christi, Jungfrauengeburt, leibliche Auferstehung Jesu Christi und Erwartung seiner geschichtlichen Wiederkunft festhielten, die sie vor allem in der Lehre von der absoluten Irrtumsfreiheit und Fehlerlosigkeit der Heiligen Schrift begründet sahen, wehrten sie sich gegen das Eindringen von modernen wissenschaftlichen Ansichten in Kirche und Theologie. Dabei konzentrierte sich die Auseinandersetzung innerhalb dieser innerprotestantischen Protestbewegung, die ihre deutlichste Artikulation in der in den Jahren 1909–1915 aktuellen Schriftenreihe „The Fundamentals. A Testimony of the Truth" fand, sehr schnell auf die naturwissenschaftliche Evolutionslehre, die im Namen des christlichen Schöpfungsglaubens abgelehnt und teilweise sogar gerichtlich verboten wurde, wie beispielsweise der berühmt gewordene „Affenprozeß" im Jahr 1925 dokumentiert.

Trotz dieser historischen Genealogie erweist es sich aber als unzulässig, das Phänomen des Fundamentalismus auf den biblischen Fundamentalismus mit seiner charakteristischen Fixierung auf die Annahme der Verbalinspiration der Bibel im europäischen und noch mehr im amerikanischen Protestantismus zu reduzieren, auch wenn dieser eine dominierende Strömung darstellte. Vielmehr ist es angebracht, auch die verschiedenen sich gegenwärtig ausbreitenden katholischen Varianten sensibel wahrzunehmen, die man im Anschluß an das protestantische Phänomen eines fundamentalistischen „Evangelikalismus" am besten als „Katholikalismus" charakterisieren kann[3]. Solche zunehmend gewichtiger werdende katholische Spielarten eines insgesamt sich ausbreitenden religiösen wie gesamtgesellschaftlichen Fundamentalismus muß man erblicken vor allem in der geschichtslosen Verabsolutierung von bestimmten Traditionen von Glaube und Kirche, die zu den einzig wahren hochstilisiert werden, aber auch von päpstlichen Lehrentscheidungen, die differenzierungslos als unfehlbar eingeschätzt werden, ohne den jeweiligen geschichtlichen Kontext zu berücksichtigen, in dem sie ursprünglich beheimatet sind, und ohne Gespür zu entwickeln für ihre Rangordnung im Kontext der katholischen oder gemeinchristlichen Glaubensstruktur.

Von daher läßt sich *zweitens* eine nicht unwesentliche Verschiebung im Wortgebrauch konstatieren: Während das Wort „Fundamentalismus" ursprünglich die

Selbstbezeichnung einer Protestbewegung im nordamerikanischen Protestantismus war, ist es heute zu einer Fremdbezeichnung für zahllose politische, gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Strömungen geworden. Und von diesem Neofundamentalismus wird behauptet, daß es ihn überall geben soll: zur Linken wie zur Rechten, in der Ökologie wie in der Ästhetik, in der Politik wie in der Religion, im Hinduismus wie im Zionismus, in Algier wie in Rom. Das Wort „fundamentalistisch" gehört heute jedenfalls zum Grundwortschatz der geistigen Zeitgenossenschaft. Die publizistische Allpräsenz oder gar der inflationäre Verschleiß des Fundamentalismusbegriffs haben allerdings zur fatalen Konsequenz, daß aus der ehemaligen konkreten Identifizierung eine abstrakte Universalkategorie zu werden droht, insofern diese Vokabel als Indikator für interreligiös wie interkulturell vergleichbare Mentalitätslagen der unliebsamsten Art verwendet zu werden pflegt. Dieser universalisierte Terminus dient jedenfalls so sehr als „Schlagwort einer ideologisch gereizten Geistespolitik urbi et orbi"[4], daß die heutige Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus nicht selten selbst fundamentalistische Züge annimmt, wobei freilich der Teufel gleichsam mit Beelzebub ausgetrieben wird.

Zur gegenwärtigen fundamentalistischen Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus gehört *drittens* zumeist die Anklage der als fundamentalistisch bezeichneten Menschen oder Strömungen: Fundamentalisten sind jedenfalls immer die anderen. Dahinter verbirgt sich die Überzeugung, daß der Fundamentalismus auf alle Fälle etwas Fremdes, Kurioses oder Komisches sein muß, das bei den anderen zu diagnostizieren ist und von dem man sich selbst absolvieren kann. Mit dieser Diskreditierung anderer Menschen oder gar ganzer Gruppen als „fundamentalistisch" verbindet sich zudem gerne und leicht ein pharisäisches Stoßgebet der altbekannten Art: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht so bin wie diese Fundamentalisten..." Vergessen oder verdrängt wird dabei freilich, daß eine solche Schwarzweißbetrachtung „vielleicht gerade selbst fundamentalistisch" ist[5]. Wenn nämlich ein spezifisches Kennzeichen des Fundamentalismus in der dualistischen oder gar manichäisch-apokalyptischen Unterscheidung zwischen gut und bös liegt, dann erweist sich die Kreuzzugsmentalität, die heute nicht selten in der Beschäftigung mit dem Fundamentalismus zu beobachten ist, selbst als fundamentalistisch.

Versucht man demgegenüber diesem Fallstrick zu entkommen, macht es zunächst wenig Sinn, bestimmte Gruppierungen und Bewegungen global als fundamentalistisch zu charakterisieren. Denn abgesehen davon, daß es äußerst problematisch ist, Bewegungen, in denen die verschiedensten Menschen mit unterschiedlichen Charakteren engagiert sind, eingleisig auf eine Linie festlegen zu wollen, handelt es sich bei der fundamentalistischen Grundtendenz um Verhaltensweisen, die in den verschiedensten Gruppierungen, unter anderem auch in solchen, die sich selbst als nichtfundamentalistisch einschätzen, wirksam werden

können. Von daher aber erweist es sich als viel wichtiger, diese Verhaltensweisen selbst beim Namen zu nennen und ihnen auf den Grund zu gehen.

Fundamentalismus als Inkarnation der Angst

Wagt man dieses bescheidenere, aber auch vorsichtigere Vorgehen, drängt sich bald die Erkenntnis auf, daß die fundamentalistische Versuchung keineswegs typisch ist für die heutige Zeit, daß sie vielmehr eine Erscheinung darstellt, die zu allen Zeiten anzutreffen ist, auch wenn sie in der heutigen Zeit besonders akut geworden ist. Zugleich eröffnet sich damit die entscheidende Diagnose eines jeden Fundamentalismus: Er ist ein typisches Angstsyndrom. Er ist im Grunde die „Inkarnation der Angst“ [6]; und seine Psychologie besteht in der unheilvollen „Kombination aus Angst und Willen zur Macht“ [7].

In dieser Stoßrichtung hat vor allem Werner Huth in seiner Studie über „Glaube, Ideologie und Wahn“ nachweisen können, daß alle jene Charakteristika, die für den Fundamentalismus typisch sind, die signifikanten Kennzeichen der pathologischen Zustände von Ideologie und Wahn aufweisen, nämlich: erstens die Intransigenz, mit der der Fundamentalist seinen Glauben beziehungsweise jene Sätze, die ihn in seinen Augen konstituieren, sichert und verteidigt; zweitens der Reduktionismus, der aufgrund der bornierten Suche nach der Selbst- und Glaubenssicherheit zur furchtbaren Verengung des Blickwinkels führt; drittens der Autoritarismus, der sich sehr schnell mit dem Führerprinzip verbindet und nicht selten einen Personenkult hinsichtlich der Gründergestalten zur Konsequenz hat; viertens der manichäische Dualismus im Sinn der Aufteilung der Welt in Weiß und Schwarz beziehungsweise in Gut und Bös und der Zuweisung dieser in der Wirklichkeit vorhandenen Polaritäten auf jeweils eine Seite des Antagonismus; und fünftens die weitgehende Diskursunfähigkeit, die zumeist mit Irrationalismus einhergeht.

Ferner hat Huth ebenso eindringlich zeigen können, daß hinter allen diesen fundamentalistischen Metastasen das Krebsgeschwür eines fundamentalen Mangels an Grundvertrauen steht, der von selbst existenzerschütternde Ängste auszulösen vermag, so daß der Fundamentalist alle seine Kräfte auf die Befreiung oder Minderung seiner Ängste richten muß [8].

Der Fundamentalismus erweist sich deshalb als ein elementarer Angstbefreiungsversuch, der aus der mangelnden Gewißheit des Lebens in die Sicherheit des eigenen Glaubens (oder was dafür ausgegeben wird) zu flüchten trachtet. Indem er die Sicherheit der Gewißheit, die Geborgenheit der Freiheit und deshalb den klaren Satz dem – oft genug mühsamen – Suchen nach dem Sinn vorzieht, entpuppt er sich als religiöse Sicherheitspolitik, die aller geschichtlichen Erfahrung nach erst recht Existenzängste produziert. Diesem Phänomen vermag man des-

halb nur auf den Grund zu kommen, wenn man entdeckt, daß der Fundamentalismus nicht nur eine theologische, sondern auch eine psychologische Wurzel hat und daß sich die letztere sogar als die viel stärkere erweist.

Auf diese psychologische Wurzel des Fundamentalismus macht der Düsseldorfer Theologe und Psychoanalytiker Dieter Funke sehr eindringlich aufmerksam. Er geht dabei von der Arbeitshypothese aus, daß der Fundamentalismus die „Einstellung auf eine bestimmte Grundidee oder einen Grundwert" darstellt, „der perfektionistisch gehütet werden muß", und daß er durch die „Angst gespeist wird, die sich aus einer emotionalen und kognitiven Verunsicherung ergibt", die wiederum mit den jeweiligen geschichtlichen Prozessen zusammenhängt: „Fundamentalismus ist der Versuch, eine komplexe und vielfältige Wirklichkeit zu reduzieren und sie in eindeutigen Quellen und Grundlagen zu verankern."[9] Mit dieser Arbeitsdefinition verbindet Funke die weitere Erkenntnis, daß wir gegenwärtig in einer Kultur leben, in der die Sicherheitsbedürfnisse der Menschen permanent enttäuscht werden und deshalb auf bloß symptomatische Weise befriedigt werden können, wobei er zu diesen Symptomen eines unbefriedigten Sicherheitsbedürfnisses vor allem die folgenden „modernen" Erscheinungen rechnet: „die Hinwendung zum Mythos, das Suchen nach eindeutigen Weltbildern, aber auch die Nachfrage nach Esoterik, Spiritismus und Okkultismus ebenso wie ein empfindlicher Rechtsruck in der Parteienlandschaft".

Beide Einsichten miteinander verknüpfend, kommt Funke zum Schluß, daß wir gegenwärtig in einer den Fundamentalismus begünstigenden Kultur leben: „Trotz des Zuwachses an Individualität und Autonomie befinden wir uns in einer materialistischen Zivilisation mit paternalistischer Oberflächenstruktur." Da nämlich der moderne Mensch trotz des immensen Individualisierungs- und Autonomisierungsschubs der Moderne bei weitem nicht jene Autonomie zu erreichen vermochte, die die gegenwärtige Zivilisation bräuchte, erweist sich der Fundamentalismus als Ausdruck einer Spaltung der psychodynamischen Polarität zwischen Sicherheits- und Autonomiewünschen, und zwar dahingehend, daß die Polarität durch Abspaltung des Gegenpols Freiheit aufgelöst und dabei auf das unstillbare mütterliche Verlangen nach Sicherheit gesetzt wird: „Der Pol Sicherheit wird gleichsam institutionalisiert. Die Welt wird auf Eindeutigkeit reduziert, und es entsteht die Illusion eines doch nicht verlorenen Paradieses." Insofern präsentiert sich der Fundamentalismus als ein elementar mater-ialistisch-mütterliches Phänomen, wobei sich freilich seine Außenseite patriarchal-männlich gibt; und dies bedeutet in seinem zentralen Kern: „Nicht mehr der Exodus in die Freiheit des gelobten Landes, sondern die Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens ist das zentrale Motiv in religiösen fundamentalistischen Gruppierungen. Nicht mehr die Geschichte mit ihren Entwicklungsforderungen ist der Ort der Inkarnation Gottes – wie in der jüdisch-christlichen Gottesoffenbarung –, sondern das ewig Gleiche und zeitlos Wahre jenseits von Geschichte und Gesellschaft."

Wenn in diesem Sinn der Fundamentalismus eine elementare psychologische Wurzel aufweist und wenn er als von der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation einer hohen Überkomplexität provoziert zu beurteilen ist, dann gerät die Kompetenz des Theologen bei der Behandlung und beim Therapieversuch dieses Phänomens sehr bald an seine Grenzen. Dies gilt es auch und gerade dann zu bedenken, wenn nach theologischen Auswegen aus der fundamentalistischen Versuchung gefragt wird. Solche werden jedenfalls nicht möglich und schon gar nicht wirksam sein, wenn die elementare Ebene des Psychologischen übersprungen wird. Deshalb urteilt Jozef Niewiadomski zu Recht: „Rationale Argumentation hilft in der Diskussion mit den Fundamentalisten kaum. Um die fundamentalistische Reaktion zurückzudrängen, ist es notwendig, die Verunsicherungen und Bedrohungen politischer und gesellschaftlicher Art zu erkennen und auf der jeweiligen Ebene zu überwinden."[10]

Nichtfundamentalistischer Umgang mit dem Fundamentalismus

Von daher ist die Theologie bei der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus auf die Zusammenarbeit mit der Psychologie indispensabel angewiesen. Diese aber will zunächst nicht beurteilen und schon gar nicht verurteilen, sondern sym-pathisch verstehen lernen. Dies aber bedeutet: Wenn der Fundamentalismus letztlich ein psychiatrisches Problem darstellt, kann der Beitrag des Theologen in erster Linie nicht ein therapeutischer, sondern nur ein prophylaktischer sein. Zu dieser theologischen Prophylaxe gehört an erster Stelle die Ermutigung zu einem anderen Weg als dem fundamentalistischen, freilich auch zu einer nichtfundamentalistischen Begegnung mit dem Fundamentalismus. Dabei muß es freilich im vorliegenden Zusammenhang genügen, auf einige Wegmarken hinzuweisen.

Wenn der Fundamentalismus zunächst ein psychologisch-psychiatrisches Problem darstellt, das zudem provoziert ist von der hochkomplexen Situation der heutigen Gesellschaft, dann dürfte sich *erstens* die Scheidelinie zwischen Fundamentalisten und Nichtfundamentalisten keineswegs so leicht ziehen lassen, wie es in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit diesem Phänomen nicht selten der Fall ist. Es dürfte sich vielmehr so verhalten, daß sich keiner von dieser Versuchung von vorneherein und prinzipiell selbst absolvieren kann. Denn jeder Mensch und Christ hat irgendwo seine Fundamente, an denen er nicht rütteln lassen will, und seine Lebensheiligtümer, die er auf keinen Fall von anderen in Frage stellen lassen will – und sei dies auch „nur" die auf den ersten Blick kategorisch unfundamentalistische Grundidee der Toleranz.

Sieht man freilich genauer zu, kann die Beschwörung der Toleranz in der konkreten Situation durchaus zu einer fundamentalistischen Proklamation der Tole-

ranz und damit zu einer intoleranten Durchsetzung der Toleranz führen. Dies trifft vor allem dann zu, wenn man unter Toleranz nicht die gehaltvolle Respektierung der Überzeugungen anderer Menschen versteht, sondern jene typisch postmoderne Beliebigkeit, in der alle Überzeugungen und Weltanschauungen als gleich gültig und deshalb nur allzu bald als gleichgültig betrachtet werden. Weil in diesem elementaren Sinn jeder Mensch und Christ irgendwo und irgendwie ein „Fundamentalist" sein kann, ergibt sich als erste unabdingbare Voraussetzung für einen sinnvollen Umgang mit dem Fundamentalismus die sensible Wahrnehmung des Fundamentalisten in sich selbst. Wie Menschen nur dann imstande sind, Sterbende zu begleiten, wenn sie den eigenen Tod nicht verdrängen, sondern in sich selbst zulassen, so können auch „Nichtfundamentalisten" nur dann Fundamentalisten vorbehaltlos und offen begegnen, wenn sie dieselbe Versuchung aus ihrem eigenen Herzen nicht verdrängen.

Da der Fundamentalismus engstens mit dem Irrationalismus verbunden ist, erweisen sich *zweitens* die Hoffnung, ihm sei mit der Vernunft beizukommen, und die Annahme, es sei möglich, einen Fundamentalisten mit rationalen Argumenten zu überzeugen oder gar umzustimmen, als Illusion. Was nämlich dem sogenannten Nichtfundamentalisten als etwas bloß Äußerliches und Nebensächliches vorkommt, an das klammert sich aber gerade der Fundamentalist (beispielsweise an die Irrtumslosigkeit aller biblischen Aussagen oder an die Unveränderbarkeit von dogmatischen Formeln und liturgischen Formen); und dies gehört für ihn selbst durchaus in die innerste Kernmitte seines Personseins. Denn es geht ihm dabei um seine Identität und um das letzte Gegründetsein seiner Person. Hier liegt es zutiefst begründet, weshalb der Fundamentalist – gemäß der sensiblen Wahrnehmung des Züricher systematischen Theologen Hans Friedrich Geisser – „gegen eine Unsicherheit, die ans Mark geht", die „sichere Garantie" sucht[11]. Auch wenn dem Nichtfundamentalisten dieses „Fundament" des Fundamentalisten als eine bloß äußerliche Krücke erscheinen mag, so macht es doch wenig Sinn und erweist sich erst recht als aussichtslos, diese Krücke ihm wegnehmen zu wollen oder sie ihm zu verbieten. Wie man einem Menschen, der das Bein gebrochen hat und deshalb an Krücken gebunden ist, nicht dadurch hilft, daß man ihm die Krücken verbietet oder wegnimmt, sondern nur dadurch, daß man ihm hilft, das Gehen wieder zu erlernen, so daß er von selbst seine Krücken beiseite legt, so wird man auch einem Fundamentalisten nur dadurch gerecht, daß man ihm zu neuen Gewißheiten in seinem Leben und Glauben verhilft, so daß es seine eigene und freie Entscheidung werden kann, seine Krücken der Sicherheit, die sich letztlich als Prothesen für seine verlorengegangenen oder fehlenden Gewißheiten erweisen, beiseite zu legen, nicht aber dadurch, daß man seine Krücken diskriminiert oder lächerlich macht.

Diese Wegweisung bedeutet *drittens* konkret, daß die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Fundamentalismus nicht primär auf der dogmatischen oder

moralischen Ebene zu geschehen hat, sondern auf dem Boden der Mystik. Diese setzt freilich jene mystagogische Kompetenz voraus, auf der Karl Rahner zeitlebens bestanden hat und die es nicht mit Moral, sondern mit Mystik zu tun hat[12]. Diese entscheidende Perspektive muß freilich gerade im Lebensraum der römisch-katholischen Kirche immer wieder in Erinnerung gerufen werden. Denn gemäß der hellsichtigen Diagnose des Wiener Pastoraltheologen Paul M. Zulehner besteht deren Urversuchung darin, „die Mystik des Evangeliums zu vernachlässigen und so das Evangelium in ein Konzept bürgerlicher Moralsicherung umzuformen“[13]. Demgegenüber gilt es mit aller Entschiedenheit zu betonen, daß eine christliche Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus und eine christliche Begegnung mit dem Fundamentalisten nicht primär Fragen der Moral sind, die den anderen indoktriniert werden könnten und müßten, sondern viel elementarer Fragen der *Mystik*, in die jene Menschen zu *initiieren* versucht werden sollen.

Der Fundamentalismus präsentiert sich *viertens* als „Grippe“ eines viel tiefer liegenden „Infekts“, nämlich einer elementaren Lebensangst. Deshalb ist er nur zu beurteilen im Kontext der weitverbreiteten Versuche und Versuchungen zur Verwindung und Verdrängung der Ängste. Im Unterschied zu jenen Angstverboten, die sich in der heutigen Gesellschaft als vernünftig ausgeben und sich auch so verstehen, hat der Fundamentalismus zumindest den Vorteil, daß er zu jenen Ängsten steht, die ihn hervorgebracht haben. Und darin liegt durchaus ein wichtiger Anknüpfungspunkt für ein Gespräch. Denn die Ängste der heutigen Menschen stellen nach dem gelungenen Wort Carl Friedrich von Weizsäckers ein „schrilles Weckersignal“ dar[14]. Doch während viele Menschen diesen Wecker aus dem Fenster ihres Lebenszimmers hinauswerfen, um nicht aufgeschreckt zu werden, sondern weiterschlafen zu können, sind die Fundamentalisten von diesen Ängsten bedrängt und auch bereit, über sie zu reden. Sofern sich die Nichtfundamentalisten auf diese Ängste einlassen, vermag die dadurch ermöglichte Gemeinsamkeit der Angst eine tragfähige Brücke der Begegnung zwischen Fundamentalisten und Nichtfundamentalisten zu bieten.

Selbstverständlich können die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus und die Begegnung mit Fundamentalisten *fünftens* auch an Grenzen stoßen. Dies wird vor allem überall dort der Fall sein, wo die Fundamentalisten vorgeben, auch tolerant zu sein, sich jedoch in der faktischen Realität als gerade gegenüber der Toleranz intolerant erweisen. Gegenüber der Intoleranz kann es aber letztlich keine Toleranz mehr geben. Dort muß die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus vielmehr an elementare Grenzen stoßen. Allerdings lassen sich diese Grenzen nicht theoretisch vor der Begegnung ziehen; sie sind vielmehr gleichsam erst „post festum“ zu konstatieren. Zu solcher Vorsicht dem Fundamentalismus gegenüber gehört deshalb auch, daß Nichtfundamentalisten den Fundamentalismus nicht in seiner Notwendigkeit dadurch bestätigen, daß sie voreilige Grenzen

ziehen oder den Fundamentalismus abwehren, verbieten oder verurteilen. Da nämlich Fundamentalisten aus ihrer eigenen Logik heraus Abgrenzungen und Feindbilder brauchen, werden sie in ihrer Abwehr durch die Nichtfundamentalisten ihrerseits eine satanische Bedrohung und deshalb auch eine Bestätigung ihrer Lebenshaltung und Denkweise finden. Auf diesem Weg aber ist jede Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Fundamentalismus als erzreaktives Phänomen

Diese fünf religionspsychologischen Wegweisungen lassen sich im Plädoyer zusammenfassen, den Fundamentalismus ernst zu nehmen, und zwar nicht nur wegen der ihm inhärenten Gefahr für Gesellschaft und Kirche, sondern primär um seiner selbst willen. Denn ihn einfach zu beklagen oder gar als hinterwäldlerisch zu verspotten, macht wenig Sinn. Ihm vermag man vielmehr nur gerecht zu werden, wenn man noch entschiedener danach fragt, was ihn provoziert hat. Bei dieser Fragestellung kann man viel von den Reflexionen des Siegener Politikwissenschaftlers Thomas Meyer lernen, der den Fundamentalismus als ein reaktives Phänomen versteht. Genauerhin sieht er in ihm eine gesamtgesellschaftliche Erscheinung und diagnostiziert ihn in diesem größeren Kontext als „Aufstand gegen die Moderne", so daß sich diese Fluchtbewegung vor den Ansprüchen und Zumutungen der Neuzeit als genauso universell wie die Moderne selbst präsentiert. Da Meyer zudem den Fundamentalismus als Ausdruck des „Widerspruchs zwischen den Verheißungen und der Unwirtlichkeit der Moderne" wahrnimmt, erblickt er in ihm auch eine elementare Chance. Diese besteht freilich nicht in dem, was der Fundamentalismus selbst intendiert und vollzieht, vielmehr darin, daß dieser – vielleicht sogar wider Willen – eine elementare Selbstbestimmung der Aufklärung mobilisiert und provoziert: „Erst wenn die Moderne glaubhaft machen kann, daß sie die Gefahr der physischen Selbstvernichtung zu bannen vermag, kann sie den Anschein wirksam widerlegen, als müsse in fundamentale Gegnerschaft zu ihr treten, wer sich dem Leben verbünden will." Soll deshalb der Fundamentalismus nicht seinerseits zum „Totengräber aufgeklärten Denkens und modernen Lebens" werden[15], muß er gerade in dieser Provokation ernst genommen werden, das Projekt der Moderne selbstkritisch zu überdenken und gegen seine fundamentalistische Bedrohung neu zu entwerfen.

Wenn der Fundamentalismus letztlich, um ihn mit dem ausdrucksstarken Bild des politischen Philosophen Arnold Künzli zu charakterisieren, „ein Retourbillet der Geschichte" intendiert, das aus Reaktion gegen die heutige „Kultur von Schiffbrüchigen" gelöst wird[16], dann sind in der gleichen Stoßrichtung auch Kirche und Theologie gut beraten, selbstkritisch danach zu fragen, von woher der fundamentalistische Rückstoß im Raum der christlichen Kirchen der Gegenwart

provoziert ist. Auf der Suche nach den Ursachen wird man sehr schnell auf die Tatsache aufmerksam werden, daß in der kirchlichen Situation der Gegenwart die alternative Versuchung wieder groß geworden ist, entweder den dialogischen Kontakt der Kirche mit der Welt zu pflegen, dafür aber die Kirche der Welt anzupassen und ihre eigene Identität in bedrohlicher Weise zu gefährden oder gar preiszugeben, oder, als Reaktion darauf, die Identität der christlichen Kirche zu bewahren, diese jedoch fundamentalistisch von der Welt abzusondern und auf dem Weg des Sichabschließens nach außen wie des Sicheinschließens in der eigenen Vergangenheit eine Sonderwelt, gleichsam einen ekklesialen „Naturschutzpark" mitten in der unwirtlich gewordenen Moderne zu etablieren[17].

Auf jeden Fall sind die christlichen Kirchen heute zwischen Säkularismus und Fundamentalismus hin- und hergerissen, wobei diese beiden Versuchungen in den verschiedenen christlichen Konfessionen durchaus ein unterschiedliches Gesicht und Gewicht haben können. Während die katholische Kirche gegenwärtig eher der fundamentalistischen Gefahr zu erliegen droht, dürfte in den evangelischen Kirchen die Versuchung zur übermäßigen Anpassung an den Säkularismus die bei weitem größere Gefahr sein. Es muß beispielsweise zu denken geben, daß kein Geringerer als der evangelische Münchener Theologe Wolfhart Pannenberg der gegenwärtigen Kirchenleitung der römisch-katholischen Kirche den Versuch attestiert, „die Verselbständigung einer katholisch-fundamentalistischen Strömung aufzufangen durch Integration ihrer Anliegen in die offizielle Linie der Kirche". Auch wenn dies „um den Preis einer mehr oder weniger großen Entfremdung eines erheblichen Teils des katholischen Kirchenvolkes von den offiziellen Positionen der Amtskirche" geschehen sei, sieht Pannenberg darin doch einen Vorteil angesichts jener spiegelverkehrten Gefahr, die er in den evangelischen Kirchen diagnostiziert, daß nämlich die Kirchenleitungen nur schwer oder gar nicht dem Druck standhalten, „sich in bestimmten Fragen scheinbar unabweisbaren Forderungen des säkularen Zeitbewußtseins anzupassen"[18].

Von daher wird einsehbar, daß beide Grundversuchungen, sowohl die fundamentalistische als auch die säkularistische, eigentlich vor demselben Problem kapitulieren, weil sie sich nicht eingestehen wollen, daß sowohl die Anpassung als auch die Absonderung, mit David Seeber geurteilt, auf einem „uneingestandenen Mangel an Glauben" beruhen[19]. Auf der Suche nach theologischen Auswegen aus der fundamentalistischen Versuchung drängt sich deshalb die Frage auf, ob jenseits der Skylla der sektiererischen Selbstisolierung der Kirche und der Etablierung eines fundamentalistischen Ghettos wie jenseits der Charybdis des Glaubensverlusts und der kompromißlerischen Anpassung an die Plausibilitäten der modernen Welt ein „dritter Weg zu glauben" möglich wäre.

Einen solchen hat der verstorbene Luzerner Theologe Alois Müller in seinem gleichnamigen Buch vorgeschlagen[20]: Mit den fundamentalistischen „Ghettochristen" geht Müller einig in der Notwendigkeit der Bewahrung der christlichen

Identität; er verweigert sich aber, und zwar im Namen dieser Glaubensidentität selbst, der Selbstabschließung von Glaube und Kirche. Und mit den aufgeklärten und „progressiven" Katholiken postuliert er den offenen Dialog der Kirche mit der Welt; er weigert sich aber, die christliche Identität verdunsten zu lassen oder überhaupt preiszugeben. Vielmehr gilt es, beides – Weltoffenheit und Glaubensidentität – miteinander zu verbinden und gleichermaßen zum Tragen zu bringen: in einer nichtfundamentalistischen, sondern offenen, aber deshalb nicht ungestalteten Identität des christlichen Glaubens.

Im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Welt läßt sich diese Identität des christlichen Glaubens – in Anlehnung an die christologische Sprachregelung der Tradition, die von einer „unvermischten" und „ungetrennten" Verbindung der zwei Naturen in Christus spricht – dahingehend variieren und konkretisieren: Während die Fundamentalisten den Pol „unvermischt" im Verhältnis von Kirche und Welt derart verabsolutieren, daß sie Kirche und Welt separieren wollen und dabei blind werden für den anderen Pol „ungetrennt", nehmen die Säkularisten umgekehrt das „ungetrennt" derart ernst, daß sie ein blindes Auge haben für das „unvermischt" und damit die Kirche einer gefährlichen Verbürgerlichung ausliefern. Gemäß der Grundüberzeugung des christlichen Glaubens dürfen aber Kirche und Welt weder voneinander getrennt noch miteinander vermischt werden. Sie müssen vielmehr – sakramental – miteinander vermittelt und zugleich voneinander unterschieden werden: „unvermischt und ungetrennt". Konkret impliziert diese theologische Gratwanderung, um den treffenden Vergleich von Medard Kehl aufzugreifen[21], das eher „benediktinische" Ideal, das sich an den biblischen Motiven von der Kirche als dem „Licht der Welt" und der „Stadt auf dem Berg" orientiert und damit den notwendigen Kontrast der Kirche gegenüber der Welt betont, in einem gesunden Gleichgewicht zu halten mit dem eher „franziskanischen" beziehungsweise „jesuitischen" Ideal, das stärker auf die biblischen Bilder von der Kirche als dem „Salz der Erde" und dem „Sauerteig" zurückgreift und damit den solidarischen Bezug der Kirche zur Welt akzentuiert.

Auf jeden Fall hat sich die Kirche in der Optik des christlichen Glaubens in ihrem Verhältnis zur Welt immer zugleich als „Licht der Welt" und damit in deutlichem Kontrast zu ihr und als „Salz der Erde" und damit in einem fundamental solidarischen Bezug zu ihr zu erweisen und zu bewähren. Sollen beide Dimensionen gleicherweise zum Tragen kommen, braucht es unbedingt die notwendige Revitalisierung einer nicht fundamentalistischen, sondern offenen, aber zugleich nicht konturenlos-ungestalteten, sondern den Mut zur eigenen Physiognomie aufbringenden Identität des christlichen Glaubens, wie sie der unvergeßliche Karl Rahner noch kurz vor seinem Tod so ausgesprochen hat: „Ein Christentum, das kein Selbstverständnis eigener und mutiger Art hat und sich nicht mehr unterscheidet von der übrigen Welt, kann einpacken. Wenn man auf der anderen Seite jedoch die Fensterläden herunterläßt, auf Orthodoxie trimmt und alle

Probleme der Gegenwart – auch die moraltheologischen Fragen – kurzfristig lösen will, dann führt dies auch zu nichts. Wenn die Kirche in einer massiv-orthodoxen Weise, trotzdem aber entschieden modern, das eigentlich Zentrale des Christentums verkünden würde, dann könnte man die Gefahr bannen, daß die Kirche für sich selbst lebt, anstatt Zeichen des Heils für alle zu sein."[22] Von der Wiedergewinnung und glaubwürdigen Verlebendigung einer solchermaßen offenen, aber nicht konturenlosen Identität des christlichen Glaubens wird man denn auch mit Recht den entscheidenden theologischen und pastoralen Ausweg aus der gegenwärtigen fundamentalistischen Versuchung erhoffen dürfen und zugleich mit allen Kräften ermöglichen müssen.

ANMERKUNGEN

1 J. Barr, Fundamentalismus (=F.) (München 1981); Die Kirche u. ihre Konservativen. „Traditionalismus" u. „Evangelikalismus" in d. Konfessionen, hg. v. R. Frieling (Göttingen 1984); Angst vor der Vernunft? F. in Ges., Politik u. Religion, hg. v. A. Grabner-Haider, K. Weinke (Graz 1989); F. in der verweltl. Kultur, hg. v. H. Hemminger (Stuttgart 1991); Ch. J. Jäggi, D. J. Krieger, F. Ein Phänomen d. Ggw. (Wiesbaden 1991); Der neue F. Rettung oder Gefahr für Ges. u. Religion, hg. v. K. Kienzler (Düsseldorf 1990); Die verdrängte Freiheit. F. in d. Kirchen, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1991); Th. Meyer, F. Aufstand gg. die Moderne (Reinbek 1989); F. in d. mod. Welt. Die Internationale d. Unvernunft, hg. v. Th. Meyer (Frankfurt 1989); H. Mynarek, Denkverbot. F. in Chr.tum u. Islam (München 1992); Eindeutige Antworten? F. Versuchung in Religion u. Ges., hg. v. J. Niewiadomski (Thaur 1988); St. H. Pfürtner, F. Die Flucht ins Radikale (Freiburg 1991); Zukunftsperspektiven d. F., hg. v. F. Stolz, V. Merten (Freiburg/Schweiz 1991); Offenbarungsanspruch u. f. Versuchung, hg. v. J. Werbick (Freiburg 1991); F. als ökum. Herausforderung: Conc. 28 (1992), H. 3; Verrat am Erbe?: US 47 (1992) H. 1. 2 J. Niewiadomski, F., in: LSSW 330.
3 R. Weibel, Katholizismus: Kirche oder Sekte?, in: ZSKG 85 (1991) 249–266.
4 H. Timm, Probebohrungen. Der Wurzelboden d. F., in: LM 25 (1992) 329.
5 H. F. Geisser, F. Müssen Gläubige nicht F. sein?, in: Verunsicherungen, hg. v. H. Halter (Zürich 1991) 43.
6 W. Beinert, Der „kath." F. u. d. Freiheitsbotschaft d. Kirche, in: „Kath." F. Häret. Gruppen in d. Kirche, hg. v. dems. (Regensburg 1991) 81. 7 H. Fries, Es bleibt d. Hoffnung. Kirchenerfahrungen (Zürich 1991) 144.
8 W. Huth, Glaube, Ideologie u. Wahn. Das Ich zw. Realität u. Illusion (Frankfurt 1988).
9 D. Funke, Der halbierte Gott. Die Folgen d. Spaltung u. d. Sehnsucht nach Ganzheit (München 1993), bes. 82–96, Zit. 83, 88, 89, 90, 92; ferner, freilich aus einer anderen Persp.: M. Odermatt, Der F. Ein Gott – eine Wahrheit – eine Moral? Psycholog. Reflexionen (Zürich 1991). 10 Niewiadomski (A. 2) 335. 11 Geisser (A. 5) 52.
12 P. M. Zulehner, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor ..." Zur Theol. d. Seelsorge heute. P. M. Zulehner im Gespr. mit K. Rahner (Düsseldorf 1984).
13 P. M. Zulehner, Religion u. Autoritarismus. Inkulturation d. Ev. in d. Kontext d. Freiheitlichkeit, in dieser Zs. 209 (1991) 603.
14 C. F. v. Weizsäcker, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung d. Christen für Gerechtigkeit, Frieden u. d. Bewahrung d. Schöpfung (München 1986). 15 Th. Meyer (A. 1) 212 f., 14.
16 A. Künzli, F. – ein Retourbillet d. Geschichte, in: Entwürfe f. Literatur u. Ges. 1 (Bern 1992) H. 4.
17 K. Koch, Chr. Identität im Widerstreit heutiger Theol. Eine Rechenschaft (Ostfildern 1990).
18 W. Pannenberg, in: K. F. Daiber u. a., Angst um die Kirche? (Weimar 1994) 49.
19 D. Seeber, Zurück an die Wurzeln, in: HK 43 (1989) 4.
20 A. Müller, Der dritte Weg zu glauben. Christsein zw. Rückzug u. Auszug (Mainz 1990).
21 M. Kehl, Eschatologie (Würzburg 1986) 192 f.
22 Glaube in winterl. Zeit. Gespr. m. K. Rahner aus d. letzten Lebensjahren, hg. v. P. Imhof, H. Biallowons (Düsseldorf 1986) 212 f.

Bernhard Grom SJ

Natur erleben

Zur Wiederentdeckung einer psychischen Ressource

Fragte Bertolt Brecht 1938 angesichts der faschistischen Unterdrückung in Europa: „Was sind das für Zeiten, wo / Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist / Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!“ [1], so bemerkte 1976, nach dem Ölschock, nach dem Warnruf des Club of Rome und als Reflexion über eine Platane, die zur Schaffung von Parkplätzen gefällt worden war, Walter Helmut Fritz: „Inzwischen ist es fast / zu einem Verbrechen geworden, / nicht über Bäume zu sprechen, / ihre Wurzeln, / den Wind, die Vögel / die sich in ihnen niederlassen, / den Frieden, an den sie uns erinnern.“ [2] Zunächst hat die Begeisterung für den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, dann der Glaube an die politische Machbarkeit des Glücks alle Aufmerksamkeit auf das Schaffen des Menschen gelenkt und das Nachdenken über das Erleben der Natur als Realitätsflucht verdächtigt, doch wird dieses Thema seit einigen Jahren auch von der intellektuellen Publizistik wieder zögernd akzeptiert. Das geschärfte ökologische Problembewußtsein hat die Erkenntnis gefördert, daß wir mit der Zerstörung der Umwelt nicht nur unsere biologischen, sondern auch unsere emotionalen und geistigen Lebensgrundlagen vernichten würden und daß positives Naturerleben zur Erhaltung der Natur motivieren kann. Doch hat das Naturerleben nicht unabhängig davon seinen Eigenwert? Ist es nicht – mit allen individuellen Unterschieden – eine bedeutende psychische Ressource der Bevölkerung, die deshalb wissenschaftliches Interesse und pädagogische Förderung verdient?

Daran ist kaum zu zweifeln, bezeichnen doch 65 Prozent der Erwachsenen und 41 Prozent der Jugendlichen in Westdeutschland den Gang in den Garten oder in die Natur als häufige oder sehr häufige Hilfe zur Erholung und Entspannung [3]. Und auf die Frage „Welche der genannten Dinge wurden von Ihnen in letzter Zeit bewußt als schön empfunden?“ nennen die Westdeutschen überwiegend Naturgegenstände, nämlich gepflegte Gärten, große alte Bäume, alte Häuser, die eigene Wohnungseinrichtung, einen Sonnenuntergang, einen Blumenstrauß und die Landschaft hier – vor den typischen Zivilisationsprodukten Schaufensterauslage, teure Autos, moderne Gebäude und moderne Kunst [4]. Doch Erholung und Entspannung auf der einen und das Erleben von etwas Schönem auf der anderen Seite – sind das nicht zwei verschiedene Erfahrungen? In der Tat sollte man bei dem, was hier als Naturerleben bezeichnet wird, zwei grundle-

gende Komponenten unterscheiden (aber auch zusammensehen): Die weitgehend unmittelbar erlebte psychosomatische Erfahrung von Streßabbau und körperlich-seelischem Wohlbefinden und die eher bewußte, ästhetische Wahrnehmung von Schönem, Interessantem und Gewaltigem oder von dessen Gegenteil.

In der neueren Wissenschaftsgeschichte hat die im 18. Jahrhundert entstandene philosophische Ästhetik, soweit sie sich über das Kunstschöne hinaus auch mit dem Naturschönen befaßte, ausschließlich die ästhetische Komponente des Naturerlebens reflektiert, leider bis heute unter Verzicht auf die Beiträge der psychologischen Ästhetik[5]. Die Umweltpsychologie (environmental psychology), die – nimmt man Willy Hellpachs Pionierwerk „Geopsyche" aus – erst vor etwa 30 Jahren begann, befaßte sich zunächst nur mit den Wechselbeziehungen des Menschen mit der zivilisatorischen Umwelt, das heißt mit der Wohnlage, dem Arbeitsplatz, der Schule und den Freizeitmöglichkeiten, und vermengte, als sie endlich auch die Beziehung zur natürlichen Umwelt untersuchte, lange Zeit die ästhetische mit der psychosomatischen Fragestellung. Die neueren Veröffentlichungen unterscheiden da klarer, ohne jedoch einen Blick auf die philosophische Naturästhetik zu werfen. Was läßt sich nun aus der Sicht beider Wissenschaftszweige zur Bedeutung und zu den Bedingungen des Naturerlebens feststellen?

Die psychosomatische Chance: Erholung und „Lichttherapie"

Zwar ist die Umweltpsychologie noch mehr Knospe als Blüte[6], doch kann folgendes als erwiesen gelten: Obwohl in der Natur, wie sie in westlichen Industriegesellschaften aufgesucht und erlebt wird, manches angsterregend, abstoßend, traurig oder einfach langweilig wirken kann, werden die Kontakte mit ihr überwiegend positiv als Erholung und Stimmungsaufhellung erfahren.

Der Schwede Roger Ulrich untersuchte Krankenhauspatienten, die das gleiche Geschlecht und etwa das gleiche Alter hatten und an ähnlichen Beschwerden litten, aber in Zimmern mit verschiedener Aussicht untergebracht waren[7]. Diejenigen, die auf eine Baumgruppe vor dem Fenster sehen konnten, brauchten weniger Schmerzmittel, riefen seltener nach dem Pflegepersonal und wurden eher als gesund entlassen als die, die nur eine braune Backsteinwand vor sich sahen. Wirkt der Kontakt mit der Natur also heilend? Dies zu folgern wäre übertrieben, wohl aber ist anzunehmen, daß er körperliche und seelische Heilungsprozesse unterstützt und dem Gesunden Erholung gewährleistet.

Nun kann man Erholung aber auch in der eigenen Wohnung oder auf einem Stadtbummel suchen. Bietet das Erleben der Natur demgegenüber eine besondere Erholungschance? Dazu hat Roger Ulrich mehrere Experimente durchgeführt[8]. So zeigte er 120 Personen zuerst einen Film, der Streß erzeugte, und dann farbige Videoaufnahmen von sechs verschiedenen Natur- bzw. Stadtszenen, beispiels-

weise ein grünes Tal oder eine belebte Fußgängerzone. Die Stimmung, die die Teilnehmer angaben, aber auch die Messungen von Herzschlag, Muskelspannung und Hautwiderstand wiesen darauf hin, daß sie wirksamer Streß abbauen konnten, wenn sie natürliche als wenn sie städtische Szenen sahen. Der Entspannungsvorsprung beruht nicht auf der Faszination, das heißt auf der gesteigerten unwillkürlichen Aufmerksamkeit, denn diese war auch bei den Stadtszenen sehr hoch; entscheidend wird sein, daß die Naturszenen eine positive Bedeutung haben.

Bei einem weiteren Versuch maß Ulrich auch die Alphawellen des Gehirns. Er zeigte seinen Versuchspersonen Farbdias von Naturszenen mit Vegetation, von Naturszenen mit Wasser und von Stadtgegenden ohne Wasser und Grün. Die drei Dia-Reihen waren hinsichtlich ihres Abwechslungsreichtums und ihres Informationsgrads gleich. Die Alphawellen waren nun eindeutig stärker ausgeprägt, wenn die Betrachter Bilder mit Vegetation und vor allem mit Wasser sahen, als wenn sie städtisches Ambiente erblickten, und zwar unabhängig davon, ob sie auf dem Land oder in der Stadt aufgewachsen waren. Das Auftreten von Alphawellen weist darauf hin, daß bereits die Betrachtung von Natur in Dias eine wache und erholsame Entspanntheit und Aufmerksamkeit fördern kann, wie sie in der Meditation erlebt wird.

Worauf beruht diese Wirkung? Autoren wie J. D. Balling, J. H. Falk, G. H. Orians und D. M. Woodcock gehen von der Beobachtung aus, daß in vielen sogenannten Präferenzuntersuchungen eine Mehrheit der Befragten eine Vorliebe äußern für Landschaften mit überschaubaren Grasflächen und hohen Einzelbäumen, Baumreihen oder Hochstaudenfluren, die sie gliedern und säumen, und daß Grundschüler dies ausgeprägter tun als ältere Menschen. Sie vermuten, diese Vorliebe sei eine landschaftsbezogene Prägung aus der Frühzeit, wo die gerade entstandene Menschheit in den ostafrikanischen Savannen lebte und eine solche Gegend als sicher und für sie geeignet erfuhr. Wenn diese Reaktion durch das Leben in anderen Gegenden sowie durch persönliche Erfahrungen auch längst überlagert ist, könnte sie doch noch als Neigung wirken, savannenähnliche Landschaften unwillkürlich als menschenfreundlich und angenehm zu empfinden. Russ Parsons ergänzt diese Erklärung durch folgende streßtheoretische Annahme[9]. In städtischer Umgebung, meint er, sind wir, auch wenn wir deren Vorteile schätzen, jeden Tag Stressoren ausgesetzt. Wir nehmen sie zwar nur noch in dramatischen Fällen von Lärmbelästigung, dichten Menschenmassen oder Luftverschmutzung bewußt wahr, doch belasten sie uns trotzdem. Darum verbinden wir den Anblick von Stadtszenen unwillkürlich mit Streß, während der Anblick von Wiesen und Baumgruppen unsere angeborenen Wahrnehmungsmechanismen aktiviert, den Eindruck angenehmer Bewohnbarkeit erweckt und zur Erholung einlädt.

Darüber hinaus wird man aber auch die neurophysiologische Tatsache berücksichtigen müssen, daß Licht die Aufrechterhaltung einer angenehmen Stimmungslage gewährleistet. Dies zeigt sich besonders deutlich bei den sogenannten

Winterdepressionen, die manchem zwischen Oktober und April zu schaffen machen. Bei vielen dieser saisonalen Störungen, aber auch bei anderen Depressionen kann eine „Lichttherapie" helfen. In ihr setzt sich der Patient eine Woche lang täglich für eine bis zwei Stunden vor einen Kasten mit mehreren Leuchtstoffröhren, die alle Bestandteile natürlichen Lichts ausstrahlen. Die euphorisierende Wirkung mag auf verschiedenen Faktoren beruhen, die noch unbekannt sind, doch ist einer von ihnen sicher die Steigerung des Serotonins in Körper und Gehirn[10]. Dies könnte erklären, warum auch Menschen die Sonne suchen und bleischwere Novembertage als bedrückend empfinden, die keine Hautbräune wollen. Es macht auch verständlich, warum wir helle Farben wie Gelb und Rot als anregend und gefühlsmäßig warm empfinden. Blau und Grün, die in der Natur häufigsten Farben, haben wohl den Vorteil, daß sie uns das Sonnenlicht in angenehmer Dosierung (zwischen Reizüberflutung und Reizmangel) und Buntheit vermitteln.

Die unwillkürliche Fähigkeit, Streß abzubauen und die Stimmung zu heben, kann freilich nur voll wirksam werden, wenn man auch die nötige Bereitschaft dazu mitbringt. Die will gewiß auch gelernt sein, doch bietet die Industriegesellschaft mit ihrem hohen Freizeitbudget an sich praktisch allen Gelegenheit dazu. Die Natur ist nur noch für etwa vier Prozent der Erwerbstätigen in Deutschland Arbeitsplatz. Den meisten bietet sie sich also als Freizeit- und Erholungsraum an, den man aufsuchen kann, wie man zu einem Volksfest geht: frei von Leistungsdruck, an wettergünstigen Tagen, bereit, in entspannter Aufmerksamkeit von belastenden Erlebnissen Abstand zu nehmen und freundlichere Gedanken kommen zu lassen.

Der ästhetische Gewinn

Die bewußte ästhetische Wahrnehmung ergänzt und überformt nun als weitere spezifisch menschliche Komponente das nahezu animalische, neurophysiologische Angeregtwerden durch die Natur. Ihre Vorstellungen, Deutungen und Wertungen beeinflussen von der Großhirnrinde aus die in den tieferen Hirnregionen und im Nervensystem ablaufenden unwillkürlichen Reaktionen. Allerdings unterscheidet sich die ästhetische Naturwahrnehmung von der theoretischen, wissenschaftlichen Forschung, wie sie die Physik, die Biologie oder die Naturphilosophie betreiben, da sie nicht nach Wirk- und Sinnzusammenhängen fragt, sondern in verweilender Anschauung wahrnimmt, was uns vom sinnlichen Eindruck her schön, häßlich, zart oder gewaltig erscheint. Erst recht unterscheidet sie sich von der technisch-wirtschaftlichen Einstellung, die die Kräfte der Natur praktisch nutzen will. Mit der ästhetischen Naturwahrnehmung befaßt sich sowohl die psychologische als auch die philosophische Ästhetik. Sie kann aus verschiede-

nen Einstellungen bestehen, die sich nach der phänomenologisch gewonnenen Unterscheidung des Philosophen Martin Seel[11] charakterisieren lassen als sinnenorientiert („kontemplativ"), gefühls- und wertorientiert („korresponsiv") und kunst- und phantasieorientiert („imaginativ"). Dabei sollte man diese begriffliche Einteilung durch psychologische Gesichtspunkte ergänzen, von denen sie, fach- und methodenbedingt, abstrahiert.

Die kontemplative Einstellung

In „kontemplativer" Einstellung, so kann man mit M. Seel festhalten, begegnen wir der Natur dann, wenn wir einen Einzelgegenstand oder eine Landschaft als Anregung für die Sinne wahrnehmen: pflichtfrei, absichtslos und (verhältnismäßig) affektlos. Ohne irgend etwas wissenschaftlich einordnen oder praktisch verwenden zu müssen, ohne es ausdrücklich symbolisch mit unseren Wünschen zu verbinden und ohne sich – wie beim Essen, Museumsbesuch oder Bergsteigen – auf einen bestimmten Gegenstand konzentrieren zu müssen, läßt man seine Sinne von dem gefangennehmen, was sich gerade anbietet: Licht, Farben, visuelle Muster, Geräusche, Luft oder Düfte. Naturgegenstände, meint M. Seel, gewähren uns dieses Vergnügen freier Aufmerksamkeit eher als die Zivilisation, weil wir ihre sinnlichen Qualitäten unmittelbar wahrnehmen, während wir bei Straßen, Häusern oder Schaufensterauslagen immer von den praktischen Zwecken absehen müssen, an die sie uns zunächst erinnern, wobei wir auch einer vorgegebenen Blickrichtung folgen müssen. Zur herausragenden Rolle des Sehens verweist er auf die Analyse von Hans Jonas, der zufolge der Gesichtssinn verschiedene Dinge simultan erfaßt, es dem Betrachter aber freistellt, in welchem Maß er sie beachten und welche räumliche und emotionale Distanz er zu ihnen wählen will[12].

Dem wäre psychologischerseits hinzuzufügen, daß unser Auge 200 bis 250 Farbtöne unterscheiden kann, von der Formenvielfalt nicht zu reden. Das spontane Bemerken und selektiv-freie Beachten von Unterschieden kann aber eine Anregung auf optimalem Erregungsniveau bewirken – oder auch eine Steigerung bis zur Faszination. Man denke nur an die Verzauberung, die der Kulturanthropologe Claude Lévi-Strauss angesichts der Sonnenuntergänge auf dem Atlantik erlebte und die er Abend für Abend in seinem Notizbuch zu beschreiben versuchte[13].

Wichtig sind aber auch die Ergebnisse der seit den 70er Jahren von der Bewegung für Landschaftspflege angestoßenen Untersuchungen zur Präferenz (szenischen Schönheit, visuellen Attraktivität) von unspektakulären Wander- und Erholungsgebieten in den USA (siehe A. 6). Trotz individueller Unterschiede beobachtete man bei Angehörigen verschiedener Nationalitäten ein hohes Maß an Übereinstimmung, wenn man ihnen Landschaftsfotos oder -dias zeigte, und zwar

in folgendem Sinn: Als schön empfinden die meisten parkähnliche Landschaften mit überschaubarem ebenem Grund, der jedoch Abwechslung bietet durch Einzelbäume oder Baumgruppen. Ihre Komplexität, das heißt die Zahl der einander unähnlichen Elemente in einer Szene, soll mittel bis hoch, aber nicht zu hoch sein. Ein Fokus und Blickfang soll wohl den umherschweifenden Blickbewegungen als Ausgangspunkt dienen. Durchblicke lassen offensichtlich willkommene Tiefe und Weite erleben, während undurchdringliche Sichtsperren abweisend wirken. Enttäuschen sie den Erkundungsdrang, lassen sie verborgene Gefahren ahnen, blockieren sie den Fluchtweg oder schränken sie – noch allgemeiner – die Bewegungsfreiheit ein? Abbiegungen beim Durchblick durch ein Tal, über einen Fluß oder einen Weg wirken wie ein „Informationsversprechen" (R. und S. Kaplan) und verleihen der Landschaft etwas Geheimnisvolles („mystery"). Wasser, sofern es nicht verschmutzt oder vom Sturm aufgewühlt ist, wird äußerst positiv bewertet. Ob als Blickfang, als ein Eindruck von Tiefe und Weite oder als Symbol (wofür?), das ist schwer auszumachen. Die Autoren versuchen die festgestellten Vorlieben einerseits kognitiv als Befriedigung des Neugiermotivs und andererseits stärker emotional als Geborgenheitserlebnis zu deuten. Damit geht diese Art der Naturbegegnung über in die folgende.

Die korresponsive und imaginative Einstellung

Mehr emotional und wertend begegne ich der Natur, wenn ich sie in physiognomischer, klimatischer, historischer oder stimmungshafter Hinsicht schön finde, „weil sie mit meinen Lebensinteressen zuvorkommend korrespondiert", wenn ich sie „als Ausdruck und Teil der durch sie eröffneten Möglichkeit guten Lebens" wahrnehme (M. Seel, 90). Dies schließt also auch die bewußte Erfahrung der psychosomatischen Wirkung ein. Freundlich oder abweisend, graziös oder plump, lieblich oder majestätisch, kann ein Stück Natur zum Ausdruck und Symbol eines wichtigen menschlichen Wertes bzw. dessen Gegenteils werden. Wenn Natur das ist, was uns gegenüber eigenständig ist, nicht von uns gemacht und damit anders als die seelisch-geistige Innenwelt des Menschen, anders auch als seine Zivilisation, so lädt dieses Andersartige nun zu einem emotionalen und symbolischen Austausch ein, auch wenn wir es nicht animistisch für ein Subjekt mit Geist und Gefühl halten. Dieser Austausch kann ungemein bereichern. Krankenhauspatienten verbinden – wie Gespräche gezeigt haben – die Vitalität der Pflanzen im Garten mit der eigenen Vitalität. Könnte nach diesem Modell das besonders Ansprechende mancher Naturerscheinungen nicht darauf beruhen, daß sie uns sowohl psychosomatisch als auch kontemplativ, als auch symbolisch anregen?

Andeutungsweise in diesem Sinn: Die Vegetation nicht nur als Quelle wohldosierten Lichts und abwechslungsreicher Formen, sondern auch als Sinnbild viel-

fältigen, kraftvollen Lebens, oft optimistisch verstärkt durch das Aufstrebende von Hochstauden und Bäumen. Wasser als „munterer" Bach ein Bild der Lebendigkeit, als Strom aber ein Gleichnis nie versiegender Lebensfülle und als stiller See ein Zeichen der Heiterkeit. Die Tiefe und Weite einer Landschaft nicht nur eine Beruhigung der Kampf- und Fluchtbereitschaft, nicht nur grenzenloses Feld für den kontemplativen Blick, sondern auch imaginative Möglichkeit, sich wie Bodenwellen, Hügelketten oder Baumraine seitwärts und vorwärts bewegen zu können und damit Entfaltungsraum und Freiheit, beim Höhenblick auch mit der Vorstellung des Fliegenkönnens. Ähnlich das Licht, die Sonne, das Gebirgsmassiv, das Meer, die Nachtigall oder die Rose. Sie alle können eine Skala von Gefühlen auslösen, die mehr umfaßt, als die in der philosophischen Naturästhetik üblichen Sammelbegriffe des Schönen und Erhabenen vermuten lassen.

Wenn wir uns von der Natur etwas sagen lassen, deuten wir Gestalt- und Raumeindrücke anthropomorph und expressiv von den Erfahrungen und Ausdrucksbewegungen des eigenen Körpers aus, während wir Licht- und Farbwahrnehmungen entsprechend ihren neurophysiologischen Wirkungen verstehen (als Freude usw.). Am konsequentesten lehren uns dies die Landschaftsmalerei[14] und die Naturlyrik[15], die auf die Schilderung historischer und gesellschaftlicher Ereignisse verzichten, um einzig die Natur sprechen zu lassen. Wenn nun visuelle Reize und Geräusche der Natur Reminiszenzen an Kunstwerke wachrufen oder zum künstlerischen Improvisieren anregen – wohl nur eine Angelegenheit von ausgesprochenen Kunstfreunden –, so spricht M. Seel von einer „imaginativen" Einstellung. Sie läßt sich großenteils auf die korresponsive zurückführen und soll nicht näher erörtert werden.

Gibt es eine „Sprache der Natur"?

Während die Kunstreligion eines Charles Baudelaire oder Oscar Wilde die unentbehrliche deutende Aktivität des Menschen so überbetonte, daß sie die Natur für teilnahmslos und die künstlerische Phantasie für die einzige Quelle von Sinn hielt, und während G. W. F. Hegel[16] jedes Kunstwerk und jeden „schlechten Einfall" höher (weil dem Ideal und Begriff näher) als jedes Naturprodukt einschätzte, nahm Theodor W. Adorno wieder eine Beredtheit und „Sprache der Natur", ja auch eine „Sprache der Schöpfung" mit eigener Objektivität an, die die Kunst nur artikuliert[17]. Diese Artikulationsbemühungen zeigen sich für ihn besonders deutlich in der nichtnaturalistischen Kunst, die keine einzelnen Naturerscheinungen kopiert („nachahmt"), sondern um die grundlegende Eigenart der Sprache der Natur, das Nichtworthafte, „Stumme", weiß und es anzudeuten und zum Sprechen zu bringen versucht. Damit stellte sich Adorno nicht nur in die von ihm umgewandelte Tradition der Romantik, sondern übernahm auch eine

Metapher, die, vorbereitet durch die Psalmen (siehe Ps 19), seit Augustinus auf das „Buch der Natur" verwies und damit sagen wollte, daß sich Gott in zwei Offenbarungen und Büchern mitteilt, im Buch der Natur und im Buch der Bibel, im staunenden Wissen und im Glauben[18].

Diese Auffassung widerspricht auch Immanuel Kant, der das Erleben des Schönen und Erhabenen in der Natur für völlig subjektive ästhetische Urteile ohne objektive metaphysische Geltung (aber mit willkommener Vorbereitungsfunktion für das verwandte moralische Empfinden) hielt[19]. Anders Adorno: „Ein qualitativ Unterscheidendes am Schönen der Natur ist, wenn irgendwo, zu suchen in dem Grad, in dem ein nicht von Menschen Gemachtes spricht, ihrem Ausdruck" (110f.). Zwar sieht Adorno die Sprache der Natur einseitig utopisch als Verheißung von Glück („die Würde der Natur ist die eines noch nicht Seienden") und wendet darum den Blick zu schnell und schmerzbewegt von der gegenwärtigen Sinnerfahrung ab, doch weist er plausibel die Ansicht zurück, alle ästhetische Naturwahrnehmung sei nur Projektion: „Ohne Rezeptivität wäre kein solcher objektiver Ausdruck, aber er reduziert sich nicht aufs Subjekt; das Naturschöne deutet auf den Vorrang des Objekts in der subjektiven Erfahrung" (111). Auch wenn es sich nicht streng beweisen lasse, sei die Verheißung eines strahlenden Tages in südlicher Sonne, „nicht sei alles verloren, alles könne gut werden", mehr als „bloß der trügerische Zuspruch, den Sehnsucht sich zurückspiegelt" (115). Gewiß, doch ist ein schöner Tag – was Adorno nicht erwähnt – nicht bereits ein Stück Glück, das durch nichts mehr ungültig gemacht werden kann?

Für eine positiv ergänzte Theorie im Sinn Adornos spricht sowohl die Eindeutigkeit als auch die Glaubwürdigkeit der Sprache der Natur. Wenn Vincent van Gogh seine Malerei als schwer zu entziffernde Schnellschrift und Paul Cézanne als Realisierung einer Harmonie parallel zur Natur bezeichnet haben, deuten sie Verstehensunsicherheiten, ja mögliche Fehldeutungen an, die daher rühren, daß man das Anders- und Eigenartige der Ausdruckswelt der Natur verkennt. Man kann sie beispielsweise unangemessen idyllisieren und verniedlichen, als ob es kein Arbeitenmüssen, keinen Tod, keine Häßlichkeit und weder Angst noch Staunen vor ihrer Übermacht gäbe. Man kann sie pädagogisieren, wo sie zwar Beispiel körperlicher Vitalität, nicht aber moralischer Rücksichtnahme auf die Lebensrechte der Schwachen ist. Ihre Sprache mag manchmal vieldeutig sein, so daß Georg Trakl im Herbst einmal „frohen Mut" und ein andermal einen „Hauch von Verfall" spürt (was jedoch angesichts einer blühenden Frühlingslandschaft nicht möglich wäre). Ihre Deutung hängt auch von der persönlichen und kulturellen Vorprägung und Erwartung ab, vor allem die Intensität des Naturerlebens; man denke nur an den Kult der Empfindsamkeit bei J. J. Rousseau, S. Geßner und vielen Romantikern.

Trotzdem ist die Sprache der Natur kein Produkt subjektiver Willkür, solange nicht psychische Störungen im Spiel sind. Über ihre Bedeutung sind sich die

Menschen in hohem Maß einig, weil diese in der Wirkung auf ihr leibseelisches Befinden und in der Ähnlichkeit mit körpergebundenen Entfaltungswerten (Vitalität, Freiheit) wurzelt. Im Unterschied zur Wortsprache und zum Kunstwerk entspringt sie keinen Mitteilungsabsichten, die erst noch auf ihre Übereinstimmung mit den Taten zu prüfen wären, sondern ist eine Sprache der Taten, der Wirkbeziehung zu uns. Sie ist nicht von Menschen gemacht, sondern nur gedeutet. Das verleiht ihr eine eigene Überzeugungskraft.

Für M. Seel, der erklärtermaßen eine „nachmetaphysische" Naturästhetik anstrebt, ist Adornos Auffassung ein „Rückfall" in die klassische Nachahmungsthese und Metaphysik. Er selbst beschränkt die Beredtheit der Natur auf die von uns so empfundene und „affektiv erschlossene Lebens- und Erlebnismöglichkeit in und mit der Natur" (119) und wendet sich entschieden gegen die Vorstellung, die Natur wolle uns mit einer eigenen, zeitlosen Mitteilungsintention eine sinnhafte Ordnung offenbaren. Ihr teleologisches Sein müsse nicht mit ihrem semiotischen zusammen gedacht werden. Die ästhetische Erfahrung sinnhafter Korrespondenz vollziehe sich nicht notwendigerweise als Verstehen, und metaphysische Theorien (etwa auch die von Ernst Bloch) ließen den Unterschied zur (naturphilosophischen und religiösen) theoretischen Betrachtung verschwimmen. „Nur ein profaner, jenseits positiver wie negativer Metaphysik gehaltener Begriff der Korrespondenz ... kann als Grundbegriff aller ästhetischen Korrespondenzerfahrung dienen" (124). Ist dies noch ohne weiteres einsichtig, so wirkt die folgende Aussage wie ein Metaphysikverbot: „Es ist der Sinn der modernen ästhetischen Naturerfahrung, sich mit etwas zu konfrontieren, das in wesentlicher Hinsicht keiner Intention entsprungen ist. Die Natur selbst hat keinen Sinn: deswegen hat es für uns Sinn, ihr die Zeit ästhetischer Betrachtung zu widmen" (189).

Intuitionen ohne Metaphysikverbot

Gewiß ist Joachim Ritters Ansicht nicht zu halten, das Landschaftserleben sei nur möglich, wenn man in einem Stück Natur den Schein des Kosmos und des Göttlichen sehe[20]. Das Vernehmen der Sprache der Natur „muß" auch nicht, wie die im 17. und 18. Jahrhundert verbreitete physikotheologische Literatur, aus der Zweckdienlichkeit der Natur auf die Schönheit der Schöpfung und auf die Weisheit ihres Urhebers schließen lassen. Ästhetische Naturerfahrung ist mehrdimensional: Sie kann beim Genuß der Sinne und dem Spiel profaner Einfälle stehenbleiben, oft auch beim religiösen Menschen, aber sie kann auch Metaphysisches und Religiöses miterfahren. Wer etwa den biblischen Schöpfungsglauben verinnerlicht hat, wird in der menschenfreundlichen und schönen Natur, ganz ohne Animismus und Als-ob, eine Intention und Sprache erkennen. Dies kann ihn eine Bereicherung erleben lassen, der gegenüber ihm eine strikt profane Naturwahr-

nehmung wie eine Banalisierung der Welt vorkommen mag, geradeso wie die nihilistische Voreingenommenheit des Antoine Roquentin in Jean-Paul Sartres Roman „Der Ekel". Er hat mehrmals den Eindruck, der Garten lächle ihm zu, wolle etwas besagen und erwarte etwas – „es glich einem Blick". Doch der zur Freiheit in Absurdität Entschlossene kann den „kleinen Sinn" der Dinge, der über sie hinausging, nicht verstehen.

Es mag theorielastige Naturbetrachtungen und metaphysisch überfrachtete Poesie geben („Schläft ein Lied in allen Dingen"). Doch es wäre falsch, die religiöse Miterfahrung nicht als ästhetische Wahrnehmung anzuerkennen, weil diese angeblich „keinen Begriff voraussetzt" (I. Kant), sondern unmittelbar mit der Sinneswahrnehmung verbunden ist. Für die heutige Emotionspsychologie sind an jedem Gefühl auch kognitive Prozesse (zumal Bewertungen) beteiligt. Darum können sich weltanschauliche Grundeinstellungen, die durch „theoretische" Überlegung und bewußten Gottesdienst verinnerlicht wurden, intuitiv und damit genuin ästhetisch veranschaulichen.

Eine fundamentale religiöse Intuition ist das dankbare Staunen. Wenn Adalbert Stifter mitten in seiner Schilderung des Meeres bei Optschina ausruft: „Wie groß ist Gott, wie herrlich ist seine Welt!" verallgemeinert er einerseits eine beglükkende Einzelerfahrung und verdichtet sie zur Chiffre aller begeisternden Erlebnisse. Andererseits wird ihm in dankbarem Staunen die Überzeugung bewußt, daß sich die bewunderte Naturerscheinung und mit ihr alles Bewundernswerte einem transzendenten Ursprung verdanken, der bewundernswerter ist als alles: „groß". Das psychosomatisch und ästhetisch Anregende, das einem die nicht von Menschen gemachte Natur in einer von Pflichten freien Erholungszeit gewährt, läßt einen den Geschenkcharakter des Lebens unmittelbarer erfahren als die Leistungen und Annehmlichkeiten der Zivilisation, die man spontan menschlichen Anstrengungen zuschreibt. Auch das nüchterne Ja zum Sinn der Natur und unseres Lebens in ihr kann uns intuitiv bewußt werden. Wenn für uns – ähnlich wie für T. W. Adorno – die Harmonie eines sonnigen Tages zur ermutigenden Chiffre wird, müssen wir uns zuvor positiv mit dem Leid in der Welt auseinandergesetzt haben. Vielleicht werten wir das Schöne – teleologisch – als den ästhetischen Teil und damit als Realsymbol der Menschenfreundlichkeit, die uns die Natur trotz aller Katastrophen zeigt. Wenn uns dies nicht gelang, so empfinden wir das Naturschöne unter Umständen als Hohn. Wie Günter Eich, der in seinem späten Gedicht „Abschied vom Mond" diesem Gestirn „Verschönung" des Elends vorwirft und ihm seinen Haß bezeugt.

Intuitive und theoretische Religiosität im Naturerleben lassen sich unterscheiden, aber nicht trennen. Die christliche Spiritualität[21] könnte daraus lernen, daß der Hinweis auf die Gegenwart Gottes in jedem Geschöpf zwar grundlegend ist, aber abstrakt und deduzierend bleibt, wenn er nicht ergänzt wird durch die Ermutigung, entsprechend der persönlichen Sensibilität auf die konkreten Naturer-

lebnisse zu achten, in denen sich diese Überzeugung intuitiv veranschaulichen und kristallisieren mag. Die animierenden Aussagen der Überlieferung, die Natur sei ein Buch (Paracelsus: „So bleibt Gott in allen Dingen der oberste Skribent, der erste, der höchste, und unser aller Text") und die Geschöpfe seien Spuren, Zeichen, Abbilder, Symbole und Gleichnisse des unsichtbaren Schöpfers, sollten nicht zum Suchen von möglichst vielen einzelnen Analogien verleiten, als ob zu fragen wäre, wofür die Tulpe, das Gebirge, der Baum usw. ein Sinnbild ist. Schon Bonaventuras „Itinerarium mentis in Deum" setzte klugerweise recht allgemein bei der Ausdehnung, der Masse, der Vielheit und der Schönheit der Dinge an und erkannte darin allemal Hinweise auf die Unermeßlichkeit der drei Attribute Gottes: der Macht, der Weisheit und der Güte, und diese sind stets als Einheit zu verstehen. Bei aller Vielfalt des Naturerlebens ist in religiöser Hinsicht etwas Einfaches entscheidend: das dankbare Staunen, daß eine lebensfähige und darüber hinaus anziehende Welt ist und nicht vielmehr nicht ist. „Ehre sei Gott für gesprenkelte Dinge – Alle Dinge verquer, ureigen, selten, wunderlich; / Was immer veränderlich ist, scheckig (wer weiß wie?) / Mit schnell, langsam; süß, sauer; blitzend, trüb; / Was er hervorzeugt, dessen Schönheit wandellos: / Preis ihm" (G. M. Hopkins)[22].

Christliche Naturbetrachtung verklärt Leid und Vernichtung nicht; sie tragisiert sie aber auch nicht, sondern liebt die Erde als bedrohte, vorläufige Heimat. Daß der Schöpfer unserem Schmerz nicht gleichgültig gegenübersteht und daß er uns über den Tod hinaus in einem (bildlich) neuen Himmel und einer neuen Erde seine Zuwendung schenken will, liest sie nicht im Buch der Natur, sondern im Buch von seiner Selbstoffenbarung. Für den Christen hat das Naturerleben seinen Eigenwert, rechtfertigt aber keinen Dauerrückzug ins Private, sondern will auch zur Mitarbeit an der „Gottesherrschaft" bereitmachen, zum Teilen und Erfahrbarmachen von Gottes Ja. Gerade der Schöpfungsglaube kann – ohne gewaltsame, esoterische Sakralisierung und „Wiederverzauberung" der Welt – das einzelne Vergängliche ernst nehmen als Werk und Botschaft des Unvergänglichen. Sein dankbares Staunen wirkt der Verkürzung des ausschließlich wissenschaftlich-technischen Denkens, der emotionalen Verarmung bloßen Konsumierens (auch der Natur) und der Sinnentleerung systematischer Skepsis entgegen. Das belegt eine Wolke von Zeugen und Zeugnissen, von den Psalmen (besonders Ps 19 und 104), dem Buch Sirach (42, 15–43, 33), dem Lobgesang der drei jungen Männer (Dan 3, 51–90) über Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Bonaventura, Paul Gerhardt („Geh aus, mein Herz, und suche Freud"), Friedrich Spee („Lob Gottes aus Beschreibung der fröhlichen Sommerzeit") und Jakob Böhme bis zu Caspar David Friedrich, Paul Cézanne (für den die Natur das Schauspiel war, das Gott vor unseren Augen ausbreitet), Gerard M. Hopkins und Fridolin Stier. Hat jemand intensiver als sie die Natur als „Fest der ungebundenen Sinne" (M. Seel) empfunden?[23]

ANMERKUNGEN

1 B. Brecht, Ges. Werke, Bd. 9 (Frankfurt 1968) 723.
2 W. H. Fritz, Schwierige Überfahrt. Gedichte (Hamburg 1976) 64.
3 A. Fischer, Jugendliche u. Erwachsene '85, Bd. 2 (Opladen 1985) 12.
4 Allensbach-Umfrage in: natur (Mai 1992) 31–33.
5 G. Tonelli, C. Hufnagel, Naturschönheit/Kunstschönheit, in: HWP 6, 623-633; M. Seel, Eine Ästhetik d. Natur (Frankfurt 1991).
6 Überblick: Behavior and the natural environment, hg. v. I. Altman, J. F. Wohlwill (New York 1983); R. Knopf, Human behavior, cognition, and affect in the natural environment, in: Handbook of environmental psychology, hg. v. D. Stokols, I. Altman, Bd. 1 (New York 1987) 783–825.
7 R. S. Ulrich, Aesthetic and emotional influences of vegetation (Uppsala 1985), zit. n. U. Gebhard, Erfahrung von Natur u. seelische Gesundheit, in: Mensch – Natur, hg. v. H.-J. Seel, R. Sichler, B. Fischerlehner (Opladen 1993) 127–147.
8 Zus.fassend: R. S. Ulrich, Aesthetic and affective response to natural environment, in: Altman, Wohlwill (A. 6) 85–125; R. S. Ulrich u. a., Stress recovery during exposure to natural and urban environments, in: J. of Environmental Psychol. 11 (1991) 201—230.
9 R. Parsons, The potential influences of environmental perception on human health, ebd. 1–23.
10 M. Terman, J. B. W. Williams, J. S. Terman, Light therapy for winter depression: A clinician's guide (Sarasota 1991); N. E. Rosenthal, T. A. Wehr, Towards understanding the mechanism of action of light in seasonal affective disorder, in: Pharmacopsychiatry 25 (1992) 56–60; M. L. Rao u. a., The influence of phototherapy on serotonin and melatonin in non-seasonal depression, ebd. 23 (1990) 155–158.
11 M. Seel, Eine Ästhetik d. Natur (Frankfurt 1991).
12 H. Jonas, Der Adel d. Sehens, in: ders., Organismus u. Freiheit (Göttingen 1973) 198–225.
13 Vgl. die berühmten S. in C. Lévi-Strauss, Traurige Tropen (Frankfurt 1979) 55-62.
14 H. Holländer, Weltentwürfe neuzeitl. Landschaftsmalerei, in: Das Naturbild d. Menschen, hg. v. J. Zimmermann (München 1982) 183–224; E. Steingräber, Zweitausend Jahre europ. Landschaftsmalerei (München 1985); die Beitr. v. M. E. Blanchard, G. Boehm und M. Christadler in: Landschaft, hg. v. M. Smuda (Frankfurt 1986).
15 H.-J. Heise, Natur als Erlebnisraum d. Dichtung (Düsseldorf 1981); S. Volckmann, Zeit d. Kirschen? (Meisenheim 1982); J. Haupt, Natur u. Lyrik (Stuttgart 1983); W. Herles, Der Beziehungswandel zw. Mensch u. Natur im Spiegel d. dt. Lit. seit 1945 (Stuttgart 1982).
16 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über d. Ästhetik I. Theorie Werkausg. (Frankfurt 1970) 14, 49.
17 T. W. Adorno, Ästhetische Theorie (Frankfurt 1970) 110–122.
18 H. M. Nobis, Buch d. Natur, in: HWP 1, 957–959; H. Böhme, Natur u. Subjekt (Frankfurt 1988) 38–66; G. Böhme, Für eine ökolog. Naturästhetik (Frankfurt 1989) 121–138.
19 I. Kant, Kritik d. Urteilskraft. I. Teil: Einl. VII; § 6, § 9, § 24, § 26.
20 J. Ritter, Subjektivität (Frankfurt) 141–163; 172–190. Dazu krit.: M. Seel (A. 11) 225–230; R. Groh, D. Groh, Weltbild u. Naturaneignung (Frankfurt 1991) 97–108.
21 H. Kessler, Das Stöhnen d. Natur (Düsseldorf 1990) 72–110; H.-J. Werner, Eins mit d. Natur (München 1986); R. Schulte, Natur als (Auf-)Gabe, in: Natur als Gegenstand d. Wiss., hg. v. L. Honnefelder (Freiburg 1992) 191–227.
22 G. M. Hopkins, Gedichte. Schr. Briefe (München 1954) 67.
23 Darum ist es absurd, wenn R. Groh u. D. Groh (A. 20; 107, 109), ausgehend v. Petrarca, von einem „chr. Verbot der Bewunderung der äußeren Natur" sprechen. Die beiden Augustinustexte, auf die sie sich berufen (Conf. X, 8, 15; De Civ. XXII, 24), beweisen eher das Gegenteil, und die erwähnten Bibeltexte waren durch die Jhh. Bestandteil des chr. Gottesdienstes.

Raymund Schwager SJ

Messianische Logik

Eine neue Dimension für das jüdisch-christliche Gespräch

Auch wenn im bisherigen Gespräch zwischen Juden und Christen Fortschritte erzielt wurden, so bleibt doch Paulus ein großer Stein des Anstoßes. Von jüdischer Seite sieht man in seiner Erlösungslehre und vor allem in seiner Kritik am Gesetz einen der Hauptgründe für den späteren Antisemitismus. In diesem Kontext ist die Paulusdeutung von Jacob Taubes, einem gläubigen Juden und Rabbiner, von hoher Bedeutung, der in seiner posthum veröffentlichten Arbeit „Die politische Theologie des Paulus" mit großer Sympathie vom Apostel spricht und für den Paulus jüdischer ist als alle Reformrabbiner und liberalen Rabbiner der heutigen westlichen Welt[1].

In bewußter Abhebung von Augustinus, Luther und Barth, die Paulus vor allem aus der Sicht des existentiellen persönlichen Glaubens deuten, sieht Taubes den zentralen Punkt beim Apostel in der Frage des neuen Gottesvolks. Wie Mose im Kontext der Verheißungen an die Väter das Volk am Sinai als Volk Gottes gegründet habe, so sehe sich Paulus im Kontext des Glaubens an den gekreuzigten Messias als Gründer des neuen Gottesvolks aus Juden und Heiden.

In der Deutung des Glaubens hebt sich Taubes bewußt von Martin Buber ab, der zwei Formen unterscheidet, nämlich den Glauben als Gemeinschaftstreue im Zusammenhang eines Volkes und den Glauben an etwas (oder an jemanden). Buber hält die letztere Form des Glaubens für unjüdisch (griechisch) und schreibt sie vor allem dem Paulus zu. Für Taubes aber ist der paulinische Begriff des Glaubens nichts Griechisches, sondern etwas Urjüdisches. Er gehöre ganz zur „messianischen Logik".

Um das, was Taubes „messianische Logik" nennt, zu verstehen, muß man auf seine Schriftdeutung achten. Er setzt sich bewußt von der modernen wörtlichen Exegese ab, wie sie die historisch-kritische Methode pflegt und die vor allem Nietzsche ausdrücklich als Waffe gegen den Glauben eingesetzt hat. Taubes sieht sich sehr nahe bei Paulus, wenn er selber jener jüdischen Tradition folgt, die typologische Zusammenhänge zwischen dem Ritual des großen Versöhnungstags, jüdischen Märtyrergeschichten, Adamspekulationen und eschatologischen Erlösungsmythen herstellt. Aus solchen Zusammenhängen heraus sei in der jüdischen Tradition – in antitypischer Weiterführung des Isaakopfers – die Vorstellung von einem Messias ben Joseph entstanden, der als priesterlicher Messias in den Kämp-

fen der Endzeit sterben müsse, bevor der königliche Messias ben David die Ungläubigen besiege.

Eine für das Verständnis des Paulus besonders aufschlußreiche Version des Glaubens an einen leidenden, ja paradoxen Messias sieht Taubes im Sabbatianismus. Obwohl Taubes alles andere als ein Sabbatianer ist, hält er doch die Kenntnis dieser Bewegung des 17. Jahrhunderts, die Gershom Scholem in grundlegenden Arbeiten dargestellt hat[2], für das jüdische Verständnis des Paulus wichtiger als die Lektüre Hunderter exegetischer Bücher. Diese Extremform eines jüdischen Messianismus zeige, welche Problematik aus einer neuen Konstellation alter Themen entstehen könne.

Sabbatianismus: Der Messias als „König der Dämonen"

Das messianische Drama in den Jahren 1665/66, das an den Namen Sabbatai Zwis (1625–1676) gebunden ist, spielte sich auf dem Hintergrund der kabbalistischen Lehre von Isaak Luria (1534–1572) ab, die im Judentum eine sehr weite Verbreitung gefunden hatte und die „die klar formulierte und allgemein akzeptierte Form der jüdischen Theologie jener Zeit"[3] war. Nach dem Kabbalisten aus Jerusalem und Safed, in dem das Trauma der Vertreibung aus Spanien nachwirkte, mußte Gott sich selber zurückziehen (Zimzum), um für die Schöpfung Raum zu schaffen. Dadurch konnten im leeren Raum (Tehiru) die Hypostasen der göttlichen Eigenschaften (Sefiroth) entstehen, die zusammen den Urmenschen (Adam Kadmon) bilden. Durch die Sefiroth hätte sich der unerkennbare Gott (En Sof) der unteren Schöpfung manifestieren sollen. Die Sefiroth konnten aber als Gefäße das göttliche Licht nicht halten, deshalb mißlang die Schöpfung des Urmenschen, die vollkommene Emanation Gottes. Aus den zerborstenen Gefäßen, denen immer noch Lichtfunken anhafteten, entstanden die bösen Mächte (Kelipa), und der Zorn Gottes verselbständigte sich gegen seine Schöpfung. Es trat das Chaos hervor, von dem die Exilserfahrung Israels ein Symbol ist.

Zur Überwindung des Bösen hat das irdische Israel, das nur das Exil des himmlischen Israels, das heißt der Schechina, widerspiegelt, an der Erlösung des göttlichen Lichts aus dem Exil und an der Wiederherstellung der idealen Schöpfung (Tikkun) mitzuwirken. Jeder fromme Jude soll durch die Erfüllung der Gebote der Tora das Böse vom Guten trennen: Jedes der 613 Gebote des Gesetzes restituiert einen der 613 Teile des „corpus mysticum" des Ur-Adam. Diese Arbeit an der Wiederherstellung (Tikkun) durch Ritus, Gebot und geheimnisvolle Konzentration hat einen missionarischen und einen messianischen Charakter: „Noch revolutionärer als die Idee einer Mission ist die Preisgabe des traditionell katastrophischen Verständnisses vom Messianismus. Die Erlösung kommt nicht plötzlich, sondern erscheint als logische und notwendige Frucht der jüdischen Geschichte.

Israels Arbeiten am Tikkun haben per definitionem messianischen Charakter. Die endgültige Erlösung ist deshalb nicht mehr vom historischen Prozeß, der ihr vorausgeht, losgelöst."[4]

Sabbatai Zwi, der in Smyrna geboren wurde, war von der Kabbala Lurias einerseits stark beeinflußt, andererseits setzte er sich von ihrem universellen Ritualismus ab. Er konnte durch seltsame Begabungen viele faszinieren, litt aber zugleich an Zuständen, die man heute als manisch-depressiv diagnostizieren würde. Zeitweise lebte er in großer asketischer Strenge, was sein Volk und die Rabbiner stark beeindruckte. In seinen erregten Phasen hatte er messianische Vorstellungen, überließ sich aber zugleich „befremdlichen Handlungen gegen das Gesetz" (Aussprechen des verbotenen Namens Gottes, Übertreten ritueller Gebote etc.). Sabbatai Zwi war deshalb in seiner Heimat äußerst umstritten, fand aber Anklang in Jerusalem und Ägypten.

Zu seinem Schicksal wurde es, daß ein anderer, nämlich der prophetisch begabte „Gottesmann" Nathan von Gaza (1644–1680), ihn deutete und ihn von seiner messianischen Rolle überzeugte. Nathan war ein Asket, der beim Studium des Talmuds und der Kabbala durch visionäre Erfahrungen geleitet wurde und ebenfalls seltsame Begabungen hatte. In einer Vision, die die ganze kommende Bewegung bestimmte (Februar/März 1665), sah Nathan Sabbatai Zwi als Retter und Messias. Durch diese visionäre Eruption und durch die Begegnung mit Sabbatai integrierte Nathan das Bild vom geknechteten Messias (leidender Gottesknecht) und eine neue Glaubenstheologie in die lurianische Kabbala. Beim Zerbersten der Gefäße (Sefiroth) sei die Seele des Messias in den tiefsten Abgrund und in die Herrschaft der bösen Mächte gefallen. Der Messias hätte so ganz ins Reich des Bösen eingehen müssen, um sich daraus freizukämpfen. Die dämonische Macht, die seine Seele einhüllte, sei „nichts anderes als Jesus"[5] gewesen. Der Messias werde aber auch diese dämonischste Macht überwinden und Jesus retten.

Auf dem Hintergrund dieser neuen Messiasvorstellung erhielt das seltsame und gegen das Gesetz gerichtete Verhalten Sabbatai Zwis eine tiefe messianische, ja eine kosmische Bedeutung. Es stelle dar, wie der Messias ins Reich des Bösen vordringe. Dadurch verändere sich auch die Aufgabe für das jüdische Volk. Wegen der universalen Dimension des Bösen sei eine bloß ethische und kultische Trennung des Guten vom Bösen nicht mehr möglich. Das eigentliche Werk Gottes, zu dem Israel berufen sei, ist nach Nathan der Glaube an jenen Messias, der nach üblicher Deutung kein Messias sein kann.

Nathan von Gaza löste durch diese Deutung von Sabbatai Zwi eine ungeheure messianische Bewegung im Judentum aus, die sich in kürzester Zeit von Palästina bis Jemen, Nordafrika, Polen und Westeuropa erstreckte und „zum ersten Mal seit der Zerstörung des Zweiten Tempels das gesamte jüdische Volk erfaßte"[6]. Es gab aber auch Widerstand. Die Mehrheit der Rabbiner in Jersualem sah nach der Proklamation des zwielichtigen Sabbatai Zwi zum Messias in ihm einen Gottes-

lästerer, den sie exkommunizierten und den sie den türkischen Behörden ausliefern und umbringen lassen wollten. Die Muslime ließen Sabbatai Zwi zunächst aber gewähren, und die Begeisterung in den jüdischen Gemeinden überspielte allen Widerstand. Der neue Messias tat auf dem Weg nach Konstantinopel in seiner Heimatstadt Smyrna wieder „befremdliche Dinge", die so gedeutet wurden, daß er aus mystisch-kabbalistischen Gründen öffentlich sündigen müsse. Er offenbarte sich einer begeisterten Menge als „Gesalbter des Gottes Jakobs" und als „Erlöser Israels" und setzte sogar „Vizekönige" ein. Vor Konstantinopel wurde er aber von den Türken verhaftet. Im Gefängnis konnte er zunächst während Monaten große Scharen von Anhängern und Gesandtschaften aus vielen Ländern empfangen. Schließlich wurde er aber vor die Alternative Tod oder Übertritt zum Islam gestellt, und Sabbatai Zwi wurde Muslim (September 1666).

Dieser Schlag traf die messianische Bewegung tief, löste sie aber nicht auf. Nathan von Gaza und viele andere entdeckten im Schritt Sabbatais nur die logische, wenn auch unerwartete Konsequenz der Lehre, daß der Messias ganz ins Reich des Bösen eindringen müsse und sogar „König der Dämonen"[7] genannt werden könne. In verschiedenen Varianten konnte sich deshalb der Sabbatianismus bis ins 20. Jahrhundert halten und führte zur Lehre, daß Böses getan werden müsse, um die Erlösung herbeizuführen, und daß man die niedere, die fleischliche Tora übertreten (ja verfluchen) müsse, um die höhere zu erfüllen: „Die Aufhebung der Tora ist die wahre Erfüllung der Tora."[8]

Die „messianische Logik" des Paulus

Psychologisch gesehen kann die Beziehung zwischen Sabbatai Zwi und Nathan von Gaza als „folie à deux" gedeutet werden. Diese Sicht interessiert J. Taubes aber sowenig wie die Tatsache, daß der Sabbatianismus durch Weiterentwicklung kabbalistischer Vorstellungen sich weit von der Orthodoxie entfernt hatte. Er fragt vielmehr, welche jüdische Erfahrung von Gott und der Welt im Sabbatianismus angesprochen wurde, daß er einen so weiten Anklang im Judentum finden konnte. Diese Bewegung ist für ihn ein Beispiel, durch das eingefahrene Denkmuster aufgesprengt werden sollen und das eine indirekte Verstehenshilfe bietet für die Glaubenswelt eines anderen Juden, der längst vor dem Sabbatianismus aus rein innerjüdischen Wurzeln zu einer paradoxen „messianischen Logik" vorgestoßen ist: Paulus. Der Apostel konnte zwar auf keine Kabbala zurückgreifen, um das Geschick eines gekreuzigten Messias verständlich zu machen. Taubes zeigt aber, wie im überlieferten Bild von Mose und in der Liturgie des Jom Kippur wichtige Elemente vorlagen, um zur neuen Logik zu kommen.

Mose mußte die Erfahrung machen, daß das Volk rasch vom Bund abfiel und Götzen – dem goldenen Kalb – diente. Auf analoge Weise drängte sich Paulus

durch seine Erfahrung vor Damaskus die Überzeugung auf, daß sein Volk in der Kreuzigung Jesu grundlegend versagt habe. Es hatte seinen Messias verurteilt und verworfen. Auf einer ersten Ebene reagierte Paulus nun anders als Mose. Während dieser sich mit seinem ganzen Leben bei Gott für das Volk einsetzte, wurde Paulus zunächst dazu geführt, einen Trennstrich zu einem Teil Israels zu ziehen. Taubes deutet die Worte des Mose: „Doch jetzt nimm ihre Sünde von ihnen! Wenn nicht, dann streich mich aus dem Buch, das du angelegt hast" (Ex 32, 32) auf dem Hintergrund des Talmud, nach dem Mose durch seinen Einsatz Gott vom Schwur, Israel zu vernichten, entbunden hat[9].

Anders Paulus. Taubes zeigt, wie der Apostel die Tora und die Propheten benützt, um in einer pneumatischen Deutung zu zeigen, daß Gott selber von einer Verwerfung des größeren Teils des Volkes und nur von der Rettung eines Restes gesprochen hat. So legitimiere er das neue Volk Gottes aus Juden und Heiden. Auf einer tieferen Ebene, so hebt Taubes hervor, handelte Paulus aber ähnlich wie Mose. Trotz der erschütternden Erfahrung, daß das Volk nicht mehr Gottesvolk war, hielt der Apostel unerbittlich daran fest, daß Israel die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnung, die Verheißungen und die Väter hat und daß der Messias dem Fleisch nach aus ihm kommt (Röm 9, 4f.). So wurde Paulus in einen inneren Konflikt und Zwiespalt geführt, den er nur durch eine radikale Lösung meistern konnte. Obwohl der Apostel am Ende von Röm 8 feierlich bezeugt, daß keine Macht in der Schöpfung ihn von der Liebe Gottes in Christus zu scheiden vermag, beginnt er unmittelbar danach mit dem Bekenntnis:

„Ich sage in Christus die Wahrheit und lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt es mir im Heiligen Geist: Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz. Ja, ich möchte selber verflucht (anathema) und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind" (Röm 9, 1–3).

In Analogie zu Mose, der sein Leben angeboten hat, um Israel vor dem Zorn Gottes zu retten, war Paulus bereit, von Christus wieder getrennt zu werden und die Rolle des leidenden Gerechten, des Sündenbocks, zu übernehmen, um seine Brüder für Christus zu gewinnen. Diese Bereitschaft gründete in seinem Glauben, daß Jesus selber zur Sünde (2 Kor 5, 21) und zum Fluch (Gal 3, 13) wurde, um die Menschen vom Fluch des Gesetzes und vom Zorn Gottes zu befreien. Wie aber konnte es zur Vorstellung von einem Messias kommen, der unter der Sünde und dem Fluch steht?

Taubes weist in einer typologischen Zusammenschau nach, welche Verbindungslinien es zwischen dem Ritual des Jom Kippur, der Gestalt des Gottesknechts und jenem Mose gibt, der sein Leben für sein Volk eingesetzt hat. Von der Liturgie her vertritt Taubes die These, daß der Jom Kippur die Kontroverse zwischen Gott und Mose (Ex 32, 32) ins Ritual übersetzt[10]. Der Talmud stelle nämlich eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem Ringen des Mose mit Gott und dem Versöhnungstag her. An diesem Tag stehe Israel erneut unter dem Zorn

Gottes, ja im Weltgericht. Die Opferhandlungen (Schlachtopfer- und Sündenbockritus) würden durch die Schriftlesungen eine Transformation erfahren, so daß sie zu einem weltgerichtlichen Ereignis werden, bei dem Gott von seinem Schwur der Vernichtung und Israel von seinen Gelübden entbunden werde. Gott könne sich so wieder als erbarmender zeigen. In diesem urjüdischen Kontext, der im Zusammenhang steht mit der Gestalt vom Leidensknecht und mit der Erfahrung von jüdischen Märtyrern, sei die paulinische Lehre vom gekreuzigten Messias entstanden: „Neu ist bei Paulus, daß er auch die kultische Opferung des Sündenbocks aus dem Jom-Kippur-Ritual messianisch interpretiert und mit den Vorstellungen des leidenden Messias und des Davidsohnes verbindet."[11]

Daß der Apostel bei seiner messianischen Deutung nicht antijüdisch war, begründet Taubes im weiteren durch Röm 9–11. Hier werde nicht die Kirche an die Stelle Israels gesetzt, sondern das Verhältnis zwischen Juden und Heiden als ein Eifersuchtsdrama beschrieben, das darauf ziele, daß ganz Israel gerettet werde. Es gebe zwar eine Feindschaft zwischen dem ablehnenden Israel und dem Evangelium; aber diese Feindschaft hebe die Liebe des erwählenden Gottes nicht auf, denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt. Die Feindschaft diene vielmehr der Rettung von ganz Israel (Röm 11, 25–32). Sie ist folglich nichts Endgültiges, sondern etwas Vorläufiges und hat von Gott her gesehen eine ähnliche Funktion wie der Sündenbock und der Gottesknecht, die unrein und zur Sünde werden, um andere zu retten.

Paulus ist für Taubes der erste Jude, der die große Intuition hatte, die Gestalt des für sein Volk eintretenden Mose, den Leidensknecht, die Liturgie des Jom Kippur, die Erfahrung mit jüdischen Märtyrern, Messias- und Erlösungsvorstellungen zu einer klaren „messianischen Logik" zu verbinden. Gemäß dieser Logik ist der Glaube an den Messias, der kein Messias zu sein scheint, das zentrale Werk. Dieser Glaube macht den Menschen vor Gott gerecht, und nicht die Beobachtung der vielen einzelnen Gesetze, die doch nie voll befolgt werden können. Taubes sieht diesen Glauben an einen gekreuzigten Messias, durch den die Rechtfertigung kommt, im engsten Zusammenhang mit dem Glauben, daß in der Jom-Kippur-Liturgie der Fluch Gottes und seine Aufhebung rituell durchgestanden werden. Deshalb deutet er auch die universale Gesetzeskritik des Paulus nicht als Polemik gegen das Judentum, sondern als eine der verschiedenen Formen jüdischer Befreiung von einem legalistisch verstandenen Gesetz.

Ein klares Zeichen, daß die Konzentration auf das Paradoxe in der messianischen Logik und die Lehre vom Glauben, der gerecht macht, nicht antijüdisch ist, findet Taubes im oben beschriebenen Sabbatianismus, dessen Aussagen gegen das Gesetz radikaler waren als die des Apostels. Eine weitere vom rabbinischen Judentum abweichende und doch urjüdische Bewegung war nach Taubes das Judenchristentum. Er entwirft folglich durch die Integration neuer Gestalten und Bewegungen – Paulus, Judenchristentum, Sabbatianismus – ein neues und weit

komplexeres Bild vom Judentum. W.-D. Hartwich schreibt im Nachwort: „Taubes kommt es bei seiner Pauluslektüre nicht nur auf die Heimholung eines Ketzers an, sondern darüber hinaus auf ein komplexeres, weil vollständigeres (Selbst-)Verständnis des Judentums." [12]

Taubes ist interessant, weil seine Deutung des Paulus gerade die strittigen Punkte (gekreuzigter Messias, Gesetzeskritik, Glaubenstheologie) neu beleuchtet und dadurch die üblichen Fronten zwischen Juden und Christen aufsprengt. Der jüdische Rabbiner sagt von sich selber: „Ich bin Pauliner, nicht Christ" [13] – eine für Juden und Christen gleicherweise provozierende Aussage. Er sieht in der harten Kritik des Paulus am Gesetz im allgemeinen und am jüdischen Gesetz im besonderen keine grundsätzliche Kritik am jüdischen Glauben, sondern die Freilegung einer tieferen Dimension der Tora. Wenn die Liturgie des Jom Kippur (mit dem Sündenbockritus) im Licht von Deuterojesaja und im Blick auf jenen Mose, der vor Gott für sein Volk eintrat, erlebt und erfahren wird, dann sagt diese Liturgie nach Taubes fast das gleiche wie die paulinische messianische Logik.

Der im Talmud klar bezeugte Glaube, daß der Jom Kippur die Sünden vergibt, und der paulinische Glaube an den gekreuzigten Messias, der rechtfertigt, sind nach Taubes zwei Ausdrucksformen der gleichen jüdischen Grunderfahrung. Lev 16, wo von der Liturgie des Jom Kippur gesprochen wird, gehört wie die vielen rituellen Gesetze zur Tora. Taubes sieht folglich in der Tora selber ein Befreiungspotential, das sich gegen ein legalistisches Verständnis der Tora wendet, und für ihn ist Paulus jener Jude, der durch eine neue Zusammenschau verschiedener Themen in den Hl. Schriften Israels zum ersten Mal jene paradoxe messianische Logik ausdrücklich formulieren konnte, nach der der Zorn Gottes an einem bestimmten Ort (Jom Kippur, Kreuzigung des Messias) durchgestanden werden muß, damit die Glaubenden davon frei werden.

Dramatische gegen dialektische Deutung

Weil Taubes durch den Sabbatianismus und vor allem durch Paulus eine Dimension und eine Möglichkeit im Glauben Israels aufzeigt, die gewöhnlich nicht gesehen wird, finde ich sein Werk faszinierend. Es kann dem jüdisch-christlichen Dialog entscheidende neue Impulse geben. Dennoch stehe ich in einem zentralen Punkt kritisch zu jener Art messianischer Logik, wie Taubes sie nahelegt und wie sie – bezüglich des Gekreuzigten – auch von vielen Christen vertreten wurde. Um dies zu verdeutlichen, ist ein kurzer Blick auf den weiteren Kontext notwendig. In der jüdischen und christlichen Theologie gab es drei Grundtypen der messianischen Logik, das heißt der paradoxen Beziehung des Messias zum Bösen. Gemäß der ersten Version legt Gott selber seinen Zorn und das Böse auf den messianischen Träger. Diese Version findet sich – gestützt auf isolierte Aussagen des

Paulus – in der populären christlichen Tradition und auf subtilere Weise bei Luther, Calvin und Karl Barth (und teilweise bei Hans Urs von Balthasar). Auch Taubes, der diesbezüglich schwer zu fassen ist, dürfte zu dieser Richtung gehören: „Die Opferlogik des Jom Kippur steht in ihrer Paradoxie der messianischen Logik nicht nach. In diesem Ritual steht das göttliche Weltgericht im Zentrum. Die wichtigsten Protagonisten sind die gegensätzlichen göttlichen Affekte Zorn und Erbarmen." [14] Gemäß der zweiten Version gehen der Messias und die messianischen Träger selber ins Reich des Bösen hinein, ja sie tun das Böse. Diese Sicht findet sich im Sabbatianismus. Gemäß der dritten Version schieben die Menschen selber das Böse, mit dem sie nicht fertig werden, instinktiv auf den messianischen Träger ab und beladen ihn so mit dem Zorn.

Die erste Version, die in sehr verschiedenen Varianten erarbeitet wurde, muß auf die eine oder andere Weise mit einer Dialektik zwischen verschiedenen Eigenschaften Gottes rechnen. Das Böse und seine Überwindung drohen so letztlich zu einem Prozeß im Absoluten selber zu werden. Bei Augustinus, Luther, Barth, vor allem aber in der Kabbala gab es Ansätze, und der spekulative Karfreitag von Hegel hat diese Tendenz auf den Begriff gebracht. Die zweite, die sabbatianische Version, die darauf tendiert, Gut und Böse zu identifizieren, ist letztlich nihilistisch, wie G. Scholem in seiner Studie „Erlösung durch Sünde" gezeigt hat. Gemäß der dritten Version, die bei Deuterojesaja anklingt und die auch die neutestamentliche ist, gibt es keine Identität zwischen Gut und Böse und auch keine Dialektik zwischen verschiedenen göttlichen Eigenschaften, sondern eine Dramatik zwischen mehreren freien Akteuren. Was als Zorn Gottes erscheint, entspringt in Wahrheit dem untergründigen und kollektiven Handeln der sündigen Menschen. Von ihnen wird der messianische Träger zum Fluch gemacht.

Im Zusammenhang mit der Frage, wer den messianischen Träger zur Sünde macht, stellt sich zugleich die noch zentralere Frage nach der Überwindung des Bösen. Wie kann aus der paradoxen Beziehung des Messias zur Sünde etwas Gutes kommen? Martin Buber spricht von einem „Messianismus der Kontinuität" [15] und meint damit, daß im Glauben der Chassidim die Nähe der Gottesherrschaft von Generation zu Generation je neu erfahren wird. Auf die messianische Logik angewandt würde dies bedeuten, daß Israel in seinen Märtyrern und in den Leiden des ganzes Volkes immer wieder von neuem den Zorn Gottes durchzustehen hat, um so auch seine Barmherzigkeit zu erfahren. Bei dieser Sicht bleibt aber letztlich offen, wieso zum Erfahren der Güte das Erleiden des Zorns gehört. Das Unverständliche wird in diesem Fall, wie Buber dies ausdrücklich tut, auf die Ebene Gottes verlegt: „Gott übt an uns nicht Barmherzigkeit und Gnade allein, es ist furchtbar, wenn seine Hand auf uns fällt, und was uns da geschieht, das steht nicht etwa neben Barmherzigkeit und Gnade, es ist ihnen nicht gleichgeordnet, das Letzte gehört hier nicht zum Attribut der Gerechtigkeit – es ist jenseits aller Attribute: es ist eben das Geheimnis, und ihm ist nicht nachzufragen." [16] Gegen-

über diesem himmlischen Geheimnis gilt es auf Erden, im Gehorsam den ständigen Kreislauf von Schuld und Sühnung (Buße) auszuhalten und dabei sich immer wieder ins unverständliche Leiden zu fügen.

Eine solche Sicht hat insofern etwas Beeindruckendes, als sie sich offen und mutig den harten Erfahrungen des menschlichen Lebens stellt, und dennoch eine Hoffnung kennt. Die Gefahr liegt aber nahe, daß das Leiden zum Selbstzweck wird. Eine solche Sicht scheint mir deshalb gegenüber den Angriffen eines Nietzsche oder Freud wehrlos zu sein, die beide entschieden darauf zielten, die Sünde aufzulösen. Solange die Menschen vom Gefühl der Verantwortlichkeit durchdrungen seien, werde in alles hinein – so Nietzsche – das Verlangen nach Vergeltung und Rache getragen. Daraus entstehe ein unheilvoller und grausamer Kreislauf von Schuld und Vergeltung (Sühne/Rache). Taubes sieht diese Kritik und das Positive in ihr: „Es ist bei Nietzsche ein tief humaner Impuls gegen die Verstrikkung von Schuld und Versöhnung, auf der die gesamte paulinische, aber auch schon alttestamentliche Dialektik beruht." [17]

Taubes beeindruckt durch seine Ehrlichkeit. Obwohl er sich als gläubiger Jude und als Pauliner versteht, deckt er von Nietzsche und Freud her bei Paulus und in den Schriften Israels eine Problematik auf, bei der ich nicht mehr sehe, wie er sie selber wirklich lösen kann. Er spricht von einer „Dialektik" in der Bibel; gerade deshalb dürfte er aber in eine Problematik geraten, die aus seiner Perspektive unlösbar wird. Wo es Dialektik gibt, dort schlägt Erbarmen in Zorn (Vergeltung, Sühne) um, und daraus entsteht wieder ein Erbarmen, das erneut zu Zorn führt. Bei dialektischen Bewegungen bleibt ein Wurm, der alles zernagt, wie Nietzsche und Freud klar gespürt haben. Ich meine aber, daß Paulus anders zu verstehen ist, nämlich nicht dialektisch, sondern dramatisch, und zwar vom dramatischen Geschick Jesu her, wie es in den Evangelien dargestellt wird.

In seiner Basileia-Botschaft hat Jesus Gott als einen Vater verkündet, der sich im mütterlichen Erbarmen allem Verlorenen zuwendet, und er hat eine Vollkommenheit aufgezeigt, die darin besteht, nicht nur die Freunde, Wohltäter und Stammesgenossen, sondern auch die Feinde zu lieben. Mit dieser Botschaft hat er aber zunächst keinen wirklichen Erfolg gehabt, sondern eine tiefe Auseinandersetzung geweckt. Im dramatischen Konflikt schien es zunächst, daß er sich nun selber Feinde schuf und – im dialektischen Gegenschlag zu seiner ersten Botschaft – einen ebenso harten Gott der Rache (Hölle) verkündete. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung wurde er zum Objekt der Verurteilung und der tötenden Gewalt, und hier zeigte sich nun das Entscheidende. Auf alles Böse, das ihm angetan wurde und das auf ihn einstürmte, reagierte er nicht mit Verfluchung und Gegengewalt, sondern er betete für seine Feinde: „Er wurde geschmäht, schmähte aber nicht; er litt, drohte aber nicht, sondern überließ seine Sache dem gerechten Richter" (1 Petr 2, 23). Der gerechte Richter, sein himmlischer Vater, hat ihn auferweckt und sich damit ganz zu seinem Verhalten bekannt.

Im Geschick Jesu gab es keine Dialektik, wohl aber intensivste Dramatik, eine Interaktion zwischen verantwortlichen Akteuren. Auf seine Botschaft haben die Menschen aus eigener Entscheidung reagiert und ihn mit dem Bösen beladen. Er antwortete seinerseits auf dieses erlittene Geschick in voller Freiheit, indem er die Verurteilung und Gewalt durch fürbittendes Gebet, Verzeihen und liebende Hingabe überwand und ins Positive wendete. Es gab keinen dialektischen Umschlag zwischen göttlichen Eigenschaften. Jesus setzte vielmehr eine freie Tat, durch die er das Böse mit Gutem beantwortete, und sein himmlischer Vater bekannte sich ebenfalls in freier Tat zu ihm [18].

In der Art und Weise, wie der Glaube Israels an allen geschichtlichen Erfahrungen, an allen erhofften Träumen und an allen erlittenen Grausamkeiten festgehalten hat, sehe ich etwas Einmaliges. Dieser Glaube hat keine der widersprüchlichsten Erfahrungen überspielt und keine verdrängt. Deswegen mußte Gott diesem Glauben immer wieder als lebensspendender Vater und Fels des Heils, aber ebenso als unbegreiflich zorniger Gerichtsherr erscheinen. Das Neue Testament hält mit gleicher Intensität an den realen Erfahrungen fest, und deshalb scheint sich überall in der Bibel eine Dialektik anzubahnen. Das Verhalten des Leidensknechts, vor allem aber das Verhalten Jesu durchbrechen jedoch klar diesen Anschein. Sie zeigen vielmehr, daß es eine Liebe gibt, die sich durch keine Wechselfälle des Lebens brechen und durch keine bösen Mächte besiegen läßt. Der Glaube an den gekreuzigten Messias bedeutet folglich, einerseits an der unmittelbaren Erfahrung mit ihrer vollen Widersprüchlichkeit (Lebenshoffnung und brutale Tötung) voll festzuhalten und andererseits dennoch zu glauben, daß es in der Geschichte eine Kraft der Liebe gibt, die alles Böse bereits besiegt hat. Da das Dunkle nach dem Zeugnis der Geschichte so mächtig ist, daß es auch das Gute immer wieder zu bösen Reaktionen zu verleiten vermag, muß jene Liebe, die diesen tödlichen Versuchungen restlos widerstehen konnte, letztlich eine gottmenschliche sein.

ANMERKUNGEN

1 J. Taubes, Die Polit. Theol. d. Paulus, hg. v. A. u. J. Assmann (München 1993) 22.
2 G. Scholem, Sabbatai Zwi. Der myst. Messias (Frankfurt 1992); ders., Judaica 5. Erlösung durch Sünde (Frankfurt 1992). 3 Scholem, Sabbatai Zwi (A. 2) 46. 4 Ebd. 67. 5 Ebd. 306. 6 Ebd. 786. 7 Ebd. 789.
8 Scholem, Erlösung (A. 2) 61. 9 Taubes (A. 1) 45. 10 Ebd. 47–55.
11 W.-D. Hartwich u. a., Nachw., ebd. 155. 12 Ebd. 145. 13 Taubes (A. 1) 122.
14 Hartwich (A. 11) 157. 15 M. Buber, Zwei Glaubensweisen (Zürich 1950) 79.
16 Ders., Nachahmung Gottes: Werke, Bd. 2 (München 1964) 1065. 17 Taubes (A. 1) 121.
18 Ausführlicher: R. Schwager, Jesus im Heilsdrama (Innsbruck 1990).

Hans Bertram

Zur Zukunft des Humanvermögens

Familien und Familienpolitik im geeinten Deutschland

„Wie die Bundesregierung bereits in ihrem Bericht zur Zukunftssicherung des Standortes Deutschland feststellt, stehen bei der Diskussion um den Standort Deutschland die Menschen im Mittelpunkt; ihre Einstellungen, Motivationen und Qualifikationen wirken unmittelbar und langfristig auf das Wirtschaftsgeschehen. Es besteht Einigkeit, daß über den Erfolg moderner Volkswirtschaften mehr denn je die Ausstattung mit Humankapital entscheidet." [1]

Diese ökonomisch unstrittige Feststellung ist für den fünften Familienbericht zentraler Ausgangspunkt zukünftiger Familienpolitik. „Es war ein besonderes Anliegen der Kommission, deutlich zu machen, daß das Humanvermögen einer Gesellschaft durch die Leistungen der Familie begründet wird und alle Menschen vom Lebensbeginn bis zum Lebensende sowie die Gesamtheit der gesellschaftlichen Einrichtungen dieser familialen Leistungen bedürfen." [2]

„Die Umweltschäden und die inzwischen weithin anerkannten oder angeforderten Umweltorientierungen in allen Teilsystemen der Gesellschaften sind ein Beispiel für in Gang befindliche neue gesellschaftliche Handlungsmuster. Doch für wen schützen wir eigentlich diese unsere Erde, wenn nicht für die Menschen, die überall in der Welt seit eh und je ihren Alltag in familialen Lebensformen verbringen? Umweltorientierungen sind nur dann sinnvoll, wenn sie die soziale Ökologie – das Zusammenleben der Menschen – und damit die Erhaltung, Sicherung und Förderung der familialen Lebensformen mit gleichem oder besser noch größerem Verantwortungsbewußtsein wahrnehmen." [3]

Diese drei Zitate, die die Bedeutung des Humanvermögens für die Sicherung des Wirtschaftsstandorts Bundesrepublik Deutschland umreißen und auf den engen, von der Familienberichtskommission schlüssig hergestellten Zusammenhang zwischen familialen Lebensformen und der Entwicklung des Humanvermögens einer Gesellschaft verweisen, charakterisieren die theoretische Perspektive dieses Familienberichts. Die Zitate betonen den Anspruch, Familienpolitik als eine Politik zu interpretieren, die der Erhaltung, Sicherung und Förderung des Alltagslebens der Menschen gilt.

Die Familienberichtskommission, der neben Rosemarie von Schweitzer als Vorsitzender Clemens Geißler, Anita Grandke, Franz-Xaver Kaufmann, Hans-Günter Krüsselberg, Heinz Lampert und Rosemarie Nave-Herz als Kommis-

sionsmitglieder angehören, betritt damit theoretisches Neuland. Wie die Kommission selbst formuliert, will sie eine Utopie von Familienpolitik entwerfen, die weit über das hinausgreifen soll, was traditionellerweise Familienpolitik begründet hat. Wurde Familienpolitik bisher im wesentlichen durch den grundgesetzlichen Schutz von Ehe und Familie begründet, liefert die Kommission nun in ihrem Bericht über weite Strecken eine höchst überzeugende Argumentation, warum Familienpolitik eine Querschnittsaufgabe des Staates, der Länder und Kommunen ist und für viele andere Politikbereiche von erheblicher Bedeutung ist. Familienpolitik ist, betrachtet man ihre Auswirkungen auf die zukünftige Entwicklung unserer Gesellschaft, mindestens ebenso wichtig wie Wirtschafts- und Wissenschaftspolitik. Vielleicht ist sie sogar wichtiger, weil sie eine grundlegende Voraussetzung der anderen Politikbereiche bildet. Sicherlich sind solche Versuche im einzelnen immer wieder vorgenommen worden. Doch im vorliegenden Familienbericht wird dieses Konzept konsequent durchgehalten. Es wird eine in sich schlüssige Konzeption geliefert, warum die Zukunft und die Zukunftssicherung des Wirtschaftsstandorts Deutschland in entscheidendem Maß von Familien, Familienentwicklung und damit auch von Familienpolitik beeinflußt wird.

Die strukturelle Rücksichtslosigkeit von Politik und Wirtschaft gegenüber der Familie oder: Die gedankenlose Verschwendung von Humanvermögen

Das Leben mit Kindern wird in der Bundesrepublik zu Recht als Teil der höchst persönlichen Privatsphäre der Staatsbürger interpretiert. Diese Privatsphäre gilt es zu schützen und zu fördern, weil in einer Demokratie der Staat, die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Kräfte solche privaten Lebensentscheidungen zu respektieren haben. Mit dem von Franz-Xaver Kaufmann entwickelten Konzept der strukturellen Rücksichtslosigkeit des Staates, der Politik und der Wirtschaft gegenüber der Familie wird einerseits dargestellt, daß die privaten Entscheidungen und Formen der Lebensführung große Bedeutung für die gesellschaftliche Entwicklung haben, andererseits aber die Gesellschaft bis heute nicht bereit ist, die im privaten Bereich der Individuen getroffene Lebensentscheidung zugunsten von Kindern und die damit verbundenen Leistungen für die Bildung des Humanvermögens in angemessener Weise zu berücksichtigen. Eine solche mangelnde Bereitschaft, elterliche Leistungen für die Bildung des Humanvermögens der Gesellschaft angemessen zu berücksichtigen und bestimmte Konsequenzen daraus zu ziehen, ist für die Autoren des Familienberichts ein Konstruktionsfehler der gesellschaftlichen Verhältnisse. Es wird nicht erkannt, welche erhebiichen Leistungen aus dieser Privatangelegenheit der Eltern sich für die Gesellschaft ergeben.

Auch wird nicht gesehen, welche erheblichen Konkurrenzvorteile die Privatisierung der Elternverantwortung den Kinderlosen bringt. Sie können möglicherweise auf Dauer dazu führen, daß der Anteil derjenigen zunimmt, die mit Bedauern auf Kinder verzichten. Dieser Bericht zeigt eindrücklich auf, daß Konkurrenzvorteile nicht nur im Vergleich zwischen den Kinderlosen und den Familien mit Kindern bestehen, sondern es zudem noch eine erhebliche geschlechtsspezifische Differenzierung gibt. Sie führt dazu, daß es neben der Einschränkung der Familien mit Kindern gegenüber den Kinderlosen die Frauen sind, die die Hauptlasten für die Entwicklung des Humanvermögens in unserer Gesellschaft tragen. Diese Leistungen werden ihnen gesellschaftlich in keiner Weise honoriert. Da die Autoren des Berichts davon überzeugt sind, daß die Leistungen der Familien ebenso wirtschaftlich betrachtet werden können wie die Leistungen, die im Produktivsektor erbracht werden, versuchen sie, die Nachteile, die sich ökonomisch messen lassen, zusammenzustellen.

Die Zahlen, die die Kommission dazu vorlegt und die mit einer Ausnahme von der Bundesregierung in ihrer Stellungnahme nicht in Frage gestellt werden, sind in der Tat nur im Sinn einer einseitigen Benachteiligung derjenigen zu interpretieren, die sich in unserer Gesellschaft für Kinder entscheiden.

So verzichtet[4] eine Hauptschulabsolventin (auf der Basis der Zahlen von 1991) bei einer sechsjährigen beruflichen Unterbrechung auf 200 000 DM Einkommen, eine Hochschulabsolventin auf 350 000 DM; bei einer 10jährigen Unterbrechung verzichtet eine Hauptschulabsolventin auf etwa 300 000 DM Einkommen, eine Hochschulabsolventin auf 540 000 DM. Im Rahmen des Familienlastenausgleichs entlastet der Staat Ehepaare, deren Ernährer nicht im öffentlichen Dienst tätig ist, bei ein bis zwei Kindern um 16 bis 23 Prozent der Kosten für die Aufwendungen von Kindern. Bei drei bis vier Kindern beträgt die Entlastung zwischen 28 und 34 Prozent. Bei den Ehepaaren, wo der Ernährer im öffentlichen Dienst tätig ist, beträgt die Entlastung immerhin zwischen 41 und 51 Prozent. Die Aufwendungen für ein Kind bis zum 18. Lebensjahr, einschließlich der Betreuungsleistungen, liegen bei knapp 400 000 DM. Ein Teil des Familienlastenausgleichs wird nachweislich von den Familien selbst, das heißt durch ihre Steuern aufgebracht.

Wenn man sich diese Zusammenhänge klarmacht, kann man angesichts dieser Zahlen nur zu der Feststellung gelangen, daß es in der gegenwärtigen Situation, in der junge Erwachsene die Möglichkeit haben, sich für ein Leben ohne Kinder und Familie zu entscheiden, außerordentlich erstaunlich ist, wenn sich überhaupt noch junge Erwachsene und vor allem junge Frauen für Familien mit Kindern entscheiden. In einer Gesellschaft, in der nach der Auffassung vieler Sozialwissenschaftler der Eigennutz, vor allem bei der jüngeren Generation, im Vordergrund steht, müßten diese leicht nachvollziehbaren ökonomischen Überlegungen grundsätzlich zu einem Verzicht auf Kinder führen. Denn Einkommensausfälle zwischen 200 000 und 500 000 DM in sechs bis zehn Jahren und zusätzliche Auf-

wendungen, die maximal – wenn man im öffentlichen Dienst beschäftigt ist – bis zu 50 Prozent ersetzt werden, können in einer ökonomisch orientierten Gesellschaft eigentlich nur zu Entscheidungen gegen Ehe und Familie führen. Kinder sind nach diesen Berechnungen auf jeden Fall ein außerordentlich teures privates Hobby.

Die Familienberichtskommission hat nun in einem weiteren Schritt versucht zu überprüfen, welche Leistungen die Familien für die Erziehung und Versorgung von zwei Kindern nicht nur individuell erbringen, sondern welche Gesamtsummen sich ergeben, wenn man diese Leistungen für alle Eltern mit Kindern bis zu 18 Jahren berechnet. Auf der Basis der Zahlen von 1990 beziffert die Kommission diese Leistungen mit etwa 15 Billionen DM. Solche enormen Aufwendungen für die Bildung des Humanvermögens sind natürlich in den Berechnungen nur dann gerechtfertigt, wenn die Familien die von der Familienberichtskommission unterstellten Leistungen in unserer Gesellschaft auch tatsächlich bewirken.

Zur Bildung des Humanvermögens

Die Kommission benennt zunächst die Wandlungstendenzen im Bereich von Kindheit, Ehe und Familie, um die strukturellen Voraussetzungen der Familie zu prüfen, die zur Bildung des Humanvermögens beitragen. Dabei arbeitet die Kommission heraus, daß sich heute die Anforderungen an die Familiengründung aufgrund der Erwartung, daß Mann und Frau in gleicher Weise qualifiziert ausgebildet und ökonomisch selbständig sind, ebenso gesteigert haben wie die Erwartungen an die Erziehungskompetenz der Eltern. Kinder wachsen zunehmend in einer Welt auf, in der Kinder seltener vorkommen. Die Erwartungen an die Entwicklung der Kinder und an die Elternschaft liegen heute viel höher als in den 50er und 60er Jahren. Diese Thesen werden mit den Ergebnissen einer Vielzahl von Untersuchungen, die die Vereinzelung von Kinder aufzeigen, ebenso belegt wie mit den gestiegenen Anforderungen an die Eltern durch neue externe Sozialisationseinflüsse, etwa die Medien. Aber auch die gewachsene Unterstützung der Eltern für ihre Kinder, die sich zunehmend länger in der Ausbildung befinden, bis hin zur elterlichen Unterstützung verheirateter Kinder, werden als Belege für diese Veränderung herangezogen. Genannt sei in diesem Zusammenhang auch die gestiegene Erwartung, daß ein zunehmend größerer Prozentsatz der Fürsorge für alte Menschen nur durch die Familie zu leisten sei.

Die Abschnitte über den Wandel des innerfamilialen Zusammenlebens sind eine gute Zusammenfassung aktueller Forschungsergebnisse der gegenwärtigen Familienforschung. Sie können besonders dem Leser empfohlen werden, der sich weniger für die familienpolitischen Konsequenzen der Wandlungstendenzen, dagegen mehr für die gegenwärtigen Entwicklungen von Kindheit und Familie in

der Bundesrepublik interessiert. Obwohl die Anforderungen an Eltern und junge Erwachsene zugenommen haben, ist die Bereitschaft, für die Kinder Leistungen zu erbringen, die zur Bildung des Humanvermögens in unserer Gesellschaft beitragen, in den letzten Jahren nicht zurückgegangen. Sie ist ebenso gestiegen wie die Bereitschaft der Familien, in die gesundheitliche Entwicklung ihrer Mitglieder zu investieren und kranke Familienmitglieder zu unterstützen.

Besonders hervorzuheben ist, daß der Familienbericht sich neben dem allgemeinen Gesundheitsverhalten auch den Familien mit suchtkranken oder behinderten Mitgliedern, einschließlich erwachsener Behinderter, zuwendet. Er setzt sich mit ihrem Leben im Familienverband differenziert auseinander. Der Bericht macht deutlich, daß der in der Öffentlichkeit vorherrschende Eindruck, Krankheit sei letztlich ein individuelles Geschehen, das medizinisch oder klinisch zu behandeln ist, eine Verkürzung darstellt. Familienangehörige sind in der Regel die wichtigsten Bezugspersonen in gesundheitsrelevanten Netzwerken. Sie stellen die bevorzugten Hilfspersonen bei Krankheitsepisoden und Pflegebedürftigkeit dar. In diesem Bereich ersparen Familienangehörige dem öffentlichen Gesundheitswesen Milliarden DM an Kosten[5]. Allerdings hinterläßt die Lektüre des betreffenden Abschnitts das Gefühl, daß die komplexen Beziehungen zwischen Familie und Gesundheitssystem unter familienpolitischer Perspektive noch weiterer Klärung bedürfen. Das betrifft auch die Leistungen der Familie für das Gesundheitssystem und ihre angemessene Einbindung in die öffentliche Gesundheitsversorgung, die familiale Gesundheitserziehung und die Unterstützung von Kranken.

Die enorme Bedeutung der Familie für die Entwicklung von gesellschaftlichen Humanressourcen erschließt sich dem Leser besonders in den Abschnitten „Familie und Bildung" und „Zur Familienorientierung des Bildungssystems" des fünften Familienberichts. Es wird schmerzhaft bewußt, daß die These der strukturellen Rücksichtslosigkeit der Gesellschaft, der Politik und der Wirtschaft gegenüber der Familie und ihren Leistungen selbst für das Bildungssystem seine Gültigkeit hat, obwohl eigentlich anzunehmen wäre, daß sich gerade dieser Bereich besonders auf die Erfordernisse und Bedürfnisse des Familienlebens und des familiären Alltags eingestellt hätte.

So weisen die Autoren des Berichts zu Recht darauf hin, daß die verlängerten Ausbildungszeiten für junge Frauen und Männer notwendigerweise mit den traditionellen Formen der Familiengründung konfligieren. In einer Altersphase, in der junge Frauen üblicherweise heirateten und ihr erstes Kind bekamen, ist heute neben der ökonomischen Abhängigkeit von den Eltern in der Regel noch die Notwendigkeit der Qualifizierung im Ausbildungssystem gegeben. Angesichts dieser leicht nachvollziehbaren und einsichtigen Hypothese ist zu fragen, wieso in der Öffentlichkeit über die Vereinbarkeit von Ausbildung und Familiengründung bisher nicht hinreichend diskutiert wurde. Gerade an diesem Beispiel ist zu sehen, in welch eklatanter Weise die Bildungspolitik selbst in solchen Bereichen,

die in besonderer Weise mit der Familie verbunden sind, ohne jede Rücksicht auf Familie und Familienentwicklung handelt. Es gibt überhaupt keinen Grund, sich nicht vorzustellen, daß die Ausbildung mit Familiengründung verbunden werden könnte. Das betrifft sowohl die qualifizierte Berufsausbildung im Bereich der Lehre als auch im Bereich des öffentlichen Dienstes oder an den Universitäten. Es setzt aber voraus, daß der Staat, der hier über eine weitgehende Gestaltungskompetenz verfügt, diese Aufgabe wirklich ernst nimmt.

In diesem Zusammenhang sei auf einen Unterschied zwischen West- und Ostdeutschland hingewiesen, da in der früheren DDR die Vereinbarkeit von Hochschulstudium und Familiengründung nicht nur politisch gewollt, sondern offenkundig auch realisierbar war. Vermutlich wird dieses Thema auch im nächsten oder übernächsten Familienbericht empirisch ausführlich dokumentiert und theoretisch plausibel begründet, ohne daß die Länder, die hier besonders gefordert sind, irgend etwas in diesem Bereich geändert haben werden.

Im Rahmen dieses Abschnitts dokumentiert der Familienbericht überzeugend, welche überragende Bedeutung das Bildungsniveau und die soziale Herkunft der Eltern für die Schulwegentscheidung ihrer Kinder heute noch haben. Wir sind noch weit davon entfernt, daß Kinder unabhängig von der sozialen Herkunft die gleichen Bildungschancen haben. Der Bildungsbereich ist sicherlich einer der Bereiche in unserer Gesellschaft, der am ehesten mit der Familie und ihren Ausbildungs- und Unterstützungsleistungen für ihre Kinder kooperieren müßte. Er ist aber auch jener Bereich, der durch Schulorganisation und Schulstandorte die Möglichkeit hat, den Bedürfnissen von Familien und Kindern entgegenzukommen. Die Größe von Schulen, Klassen und Lehrerkollegien ist ebenso variabel wie die Stundenzahl der Lehrer im Rahmen der täglichen Arbeitszeit. Im Grunde besteht ähnlich wie im Kindergartenbereich die Möglichkeit, die Schule nach dem Prinzip der Wohnortnähe zu organisieren. Pädagogische Konzepte und die Leistungsfähigkeit der Schule sollten sich nicht an der Größe einer Schule orientieren, sondern an den Bedürfnissen von Kindern und Familien.

Diese Aussagen hinsichtlich der allgemeinbildenden Schulen lassen sich natürlich auch auf die berufsbildenden Schulen ausdehnen, die auf dem Prinzip der spezialisierten Fachklassen aufbauen. Bei zunehmend geburtenschwachen Jahrgängen führt die Spezialisierung dazu, daß Jugendliche häufig aus der heimatlichen Region in weit entfernte Schulen des beruflichen Bildungswesens pendeln müssen mit der Konsequenz, daß die so erzwungene regionale Mobilität zu einer Abwanderung aus den Regionen führt. Nach der Auffassung der Familienberichtskommission ist dies als familienfeindlich zu klassifizieren und entspricht zudem nicht den menschlichen Bedürfnissen.

Wer heute die Bildungsdebatte und manche Beiträge von Kultusministern zur Notwendigkeit der Wertevermittlung und Werterziehung in Schulen liest, muß sich fragen, wieso eigentlich die Kultusminister nicht längst den Vorschlägen der

dritten Familienberichtskommission von 1979 gefolgt sind und die damals schon geforderten Schlüsselqualifikationen in das Curriculum der Schule aufgenommen haben. Die Kommission des vorliegenden Familienberichts hat eindringlich dargelegt, weshalb in einer hochtechnisierten Gesellschaft soziale Grundqualifikationen oder Daseinskompetenzen entwickelt werden müssen. Sie umfassen Aspekte wie die Gesunderhaltung des eigenen Körpers, die Fähigkeit, mit Behinderten, Kranken und Sterbenden umzugehen, die Entfaltung einer eigenverantwortlichen und partnerschaftlichen Lebensführung und die Entwicklung langfristigen Denkens zugunsten der Zukunft, einschließlich der Orientierung am gemeinschaftlichen Leben.

Selbst wenn man nicht allen Forderungen der Kommission in Schule und Ausbildung folgen kann, scheint mir ihr Anliegen notwendig und wichtig zu sein. Neben jenen kognitiv definierten Bildungszielen sollten gerade soziale Grundqualifikationen des Handelns zum Thema des schulischen Curriculums werden und verstärkt auf allen Ebenen des Bildungssystems eine Rolle spielen, besonders dann, wenn Bildungspolitiker in der Öffentlichkeit das Fehlen dieser Grundqualifikationen in unserer Gesellschaft reklamieren. Ob und inwieweit das Fehlen dieser Grundqualifikationen darauf zurückzuführen ist, daß die Bildungsreform der 60er und 70er Jahre vor allem kognitive Bildungsziele in den Mittelpunkt der Schulreform gestellt, soziale Bildungsziele jedoch mehr oder minder negiert hat, kann hier nur als Frage formuliert werden.

Perspektiven für eine zukünftige Familienpolitik

Der Familienbericht zeigt nicht nur strukturelle Konstruktionsfehler unserer Gesellschaft auf, die die Familien daran hindern, die erforderlichen Leistungen zur Entwicklung der humanen Ressourcen unserer Gesellschaft zu erbringen, sondern weist in einer Reihe von Abschnitten, von denen hier nur zwei erwähnt werden, nämlich „Familie und Bildung" und „Familie und Gesundheit", die enormen Leistungen der Familie für die Entwicklung des Humanvermögens nach. Er belegt anschaulich in einer Reihe von Abschnitten, die hier im einzelnen nicht besprochen werden können – etwa die Lebenslagen der Familien in den alten und neuen Bundesländern, Familie und Erwerbsarbeit sowie Unterstützungsnetze für Familie –, wie trotz dieser strukturellen Rücksichtslosigkeit Familien in der Lage sind, diese gesellschaftlich so wichtige Funktion der Entwicklung der humanen Ressourcen unserer Gesellschaft wahrzunehmen. Er geht dabei den ganz unterschiedlichen historischen und regionalen Kontexten, Lebenslagen und Lebenssituationen und den Altersphasen der Familien nach und berücksichtigt den unterschiedlichen Zeitaufwand, den Eltern mit Kindern zusätzlich zur Erwerbsarbeit für die Familie aufbringen.

Es kann nur als Paradoxie bezeichnet werden, daß es trotz der eklatanten Benachteiligung, die Eltern mit Kindern in unserer Gesellschaft erfahren, immer noch junge Menschen gibt, die sich für diese Lebensform entscheiden. Sie investieren viel Kraft und Zeit in die Entwicklung ihrer Kinder, ohne danach zu fragen, ob die Gesellschaft das hinreichend honoriert. Geht es in einer langfristigen Perspektive um die Sicherung des Wirtschaftsstandorts Deutschland für die nachwachsenden Generationen, dann bedarf es einer grundlegenden Neuorientierung der Familienpolitik, die auch gegenüber anderen Politikbereichen durchgesetzt werden muß. Hierzu legt die Kommission eine Reihe von praktikablen und politisch durchsetzbaren Vorschlägen vor. Deren Realisierung wird ein guter Maßstab dafür sein, ob die Politik die Zukunftssicherung des Standorts Deutschland tatsächlich ernst nimmt oder ob das letztlich nur unverbindliche Rhetorik der politischen Klasse ist.

Solidarität und Subsidiarität sind nach Auffassung der Autoren des Familienberichts die Baugesetze der Gesellschaft, deren Mißachtung entscheidende Grundlagen menschlichen Zusammenlebens zerstört. Familien gesellschaftliche Unterstützung angedeihen zu lassen, stärkt deren Kraft zur Entwicklung eigener Initiative und zur Lösung eigener Probleme. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene fordert der Familienbericht zum Abbau der strukturellen Rücksichtslosigkeit gegenüber Familien nicht nur eine positivere Darstellung des Zusammenlebens in Familien, sondern sehr konkret die Verbesserung der Vereinbarkeit von Familien- und Erziehungstätigkeit, sowie eine entschiedene Verbesserung der sozialen Sicherung derjenigen, die in den Familien die Erziehungs-, Pflege- und Betreuungsaufgaben wahrnehmen. Des weiteren fordert die Kommission eine Verbesserung der kinder- und schulkinderbetreuenden Institutionen, die Nutzung der Qualifikationen aus Familientätigkeit, eine Vernetzung vom Leben im Alter und Familien und die Sicherstellung, daß für Mütter und Väter tatsächlich echte Wahlmöglichkeiten bezüglich ihrer Entscheidung über die Verwendung eigener Zeit für Familie, Beruf und Einkommenserwerb geschaffen werden.

Diese Forderungen sind in unserer Gesellschaft immer noch nicht verwirklicht. Sie sind ebensowenig revolutionär wie die Forderung nach der Dynamisierung des Kinder- und Erziehungsgelds, der Berücksichtigung der Vorsorgeleistung für Kinder, einer Reform der steuerlichen Entlastung von Familien zugunsten der Familien mit Kindern und der jungen einkommensschwachen Familien, einer Reform des Wohnungsbaus, um insbesondere jungen einkommensschwachen Familien Wohnraum zu ermöglichen, sowie einer stärkeren Familienorientierung der Vermögenspolitik. Auch die Forderung, ein Familienrecht zu schaffen, das möglichst alle Einzelregelungen des Rechts in bezug auf Kindschaft und Familie zusammenfaßt, sind familienpolitische Forderungen, die sich rechtspolitisch umsetzen lassen. Auch die besondere Betonung, daß Familienpolitik nicht nur Aufgabe des Bundes, sondern auch der Länder und Kommunen ist, weil ins-

besondere die räumlichen Dimensionen des Familienlebens durch die Länder- und Kommunalpolitik in erheblichem Maß gestaltet werden, ist eine Einsicht, der man sich ohne weiteres anschließen kann.

Diese und viele andere Forderungen des Familienberichts lassen sich aber nur dann realisieren, wenn es endlich gelingt, die falsche Zuordnung, daß Leistungen der Eltern für ihre Kinder als Privatangelegenheit der Eltern interpretiert werden, aufzubrechen und zu akzeptieren, daß die Leistungen der Familie die Basis der Zukunft der ganzen Gesellschaft sind. Die familialen Investitionen in den Menschen entscheiden nicht nur über die Wirtschaftspotentiale von morgen, sondern zugleich über die Kultur des menschlichen Zusammenlebens. Solange dies nicht in das öffentliche und politische Bewußtsein eingedrungen ist und das Handeln der politischen Parteien beeinflußt, solange werden wir noch viele vorzügliche, mit Fachkompetenz geschriebene Familienberichte lesen können, die letztlich in ihrer Wirksamkeit daran scheitern müssen, daß Familienpolitik bis heute nicht als Strukturpolitik der Gesellschaft begriffen wird.

ANMERKUNGEN

1 Stellungnahme d. Bundesministeriums f. Familie u. Senioren. Fünfter Familienber. (1994) V.
2 R. v. Schweitzer, ebd. 16.
3 Ebd. 62. 4 Ebd. 292. 5 Ebd. 266.

UMSCHAU

Die Kirche und wiederverheiratete Geschiedene

Es ist offensichtlich, daß noch erheblicher Diskussionsbedarf in der Frage nach dem rechten kirchlichen Umgang mit geschiedenen und wiederverheirateten Christen besteht. Es handelt sich aber dabei nicht nur um eine Frage der Disziplin, sondern zunächst einmal ist eine verantwortete theologische Orientierung vonnöten. In den vorliegenden Überlegungen wird von der These ausgegangen, daß mit der Realität Scheidung innerkirchlich deshalb nur unbefriedigend umgegangen werden kann, weil eine ungenügende theologische Rede nicht nur von der Wirklichkeit gescheiterter Beziehung, sondern tiefer von der Wirklichkeit der Liebe und der Beziehung, ja von der Ehe selbst zugrunde liegt.

Deshalb sollen hier einige Überlegungen zur Ehetheologie vorgestellt werden, die Grundlage dafür sein können, Geschiedene und Wiederverheiratete differenzierter zu sehen und den kirchlichen Umgang mit ihnen gerechter als bisher, aber ebenso theologisch verantwortet zu gestalten. Andererseits geht es darum, daß Menschen nach einer gescheiterten Ehe sich selbst nicht als von Gott verstoßen zu betrachten brauchen und getrost ihren Glaubensweg weitergehen können.

Von grundlegender Bedeutung ist die Frage nach der Sakramentalität der Ehe, weil die Nichtzulassung Wiederverheirateter davon abhängt, ob die erste Ehe sakramental war.

In einer älteren Theologie des Ehesakraments, die stark rechtlich orientiert war, überwiegt die juridische, altrömische Bedeutung von „Sacramentum" im Sinn von „Treueid". Ehe war auch theologisch gesehen weitgehend identisch mit dem Ehevertrag, mit dem sich die Eheleute aneinander gebunden hatten. Wer mit diesem Verständnis von Ehesakrament an das Phänomen Scheidung denkt, kann diese folgerichtig nur als Treubruch, als Verletzung des Treueids sehen. „Scheidung" ist hier so etwas wie Fahnenflucht oder Vertragsbruch. In der neueren Theologie hat sich eine lebensnähere Sicht entwickelt. Hier wurde die ursprüngliche, dynamische Sinngebung von „Sacramentum" wiedergewonnen.

Um klar zu sehen, worum es geht, sollte man zunächst am Beispiel des Taufsakraments bedenken, was „Sakrament" meint. Die einschlägige Stelle aus dem Neuen Testament findet sich im Römerbrief: „Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? ... Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein" (Röm 6, 3–5). Das Sakrament der Taufe zu empfangen heißt also: Christus „gleichgestaltet" werden, die eigene Sterbenserfahrung vom Tod Christi her verstehen und sich aus seiner Kraft neues Leben – Auferstehung – erhoffen.

Soll dieses „Getauftsein auf Christi Tod" wirklich ernst genommen werden, so kann es nicht nur auf den leiblichen Tod am Ende des irdisch-leiblichen Lebens bezogen werden, sondern es muß integrative Bedeutung für das ganze Leben haben. Das heißt, daß all die „kleinen Tode", die einen Menschen im Lauf seines Lebens ereilen, auf das Kreuz Christi bezogen werden sollen und daß daraus – mitten im Leben – Auferstehung erhofft werden darf. Diese Vergegenwärtigung des Durchgangs-Geschehens durch Tod in die Auferstehung ist die Grundstruktur jedes christlich verstandenen sakramentalen Geschehens, auch des Sakraments Ehe.

Es zeigt sich, daß mit einem solchen Begriff von Sakrament die Beziehung zwischen Mann und Frau realistischer angeschaut werden kann. Denn diese Beziehung ist ja nicht nur das, was sie nach dem „Traum Gottes" (Paul M. Zulehner) eigentlich sein sollte: beglückende Einheit, sondern auch die Liebe – ja, vielleicht gerade sie – ist betroffen von der Sünde. Dadurch wird auch die Ehe ambivalent: „Sie ist Liebe, aber auch Herrschaft. Sie ist Hingabe, aber auch

Machteinrichtung. Sie ist Geschenk, aber gleichzeitig auch Selbstsucht" (Leonardo Boff).

Das Ehesakrament ist kein vertraglich gesicherter Besitz, sondern muß durch Krisen hindurch immer wieder neu errungen werden. Das bedeutet, daß das Scheitern eine Wirklichkeit in jeder lebendigen Beziehung ist. Denn auch dieses gehört zum „Prozeß" der Liebe: das Erlöschen der Zuneigung, keine Zeit haben füreinander, getrennt sein (als innerliche und äußerliche Wirklichkeit), Entfremdung und bittere Enttäuschung – Erfahrungen des Sterbens, das sich hereindrängt in den kräfteverzehrenden Konflikten, in dem Loslassenmüssen seiner selbst und des Partners, schließlich durch Krankheit und Tod selbst. Mann und Frau, die sich miteinander auf den Weg machen, bleibt der „Karfreitag" nicht erspart; Ehe und Liebe sakramental verstehen heißt: auch nach dem Karfreitag mit Auferstehung rechnen – mitten im Leben.

Eine wichtige Erkenntnis aus diesen Überlegungen ergibt sich auch aus dem, was sich in der Beziehungswirklichkeit „Ehe" tatsächlich erfahren läßt: Das Scheitern ist nicht nur eine Sache derer, die sich scheiden lassen; es trennt nicht die „glücklichen" von den „verunglückten" Ehen, sondern es ist eine gemeinsame Erfahrung aller, die sich auf Beziehung einlassen.

Was aber ist nun, wenn die Ehe nicht durch Scheitern hindurch festgehalten wird, sondern selber scheitert? Zunächst sei betont: Es ist nichts damit gewonnen, wenn mit dem Mißlingen einer Ehe verharmlosend oder verdrängend umgegangen wird. Es muß klar gesehen werden, daß hier ein Lebensentwurf zusammenbricht; die Schmerzen und die Schuld, die damit zusammenhängen, müssen wahrgenommen und verarbeitet werden. Andererseits: Ein Mensch, der Scheitern erleben muß, ist deswegen nicht besonders weit von Gott entfernt. Vielmehr darf er sicher sein, daß ihm der Gott, der in Jesus Mensch geworden ist, sehr nahe kommt. Denn das Kreuz Jesu Christi ist der Ort, wo die eigenen durchkreuzten Lebensentwürfe hingetragen werden dürfen. Das gilt auch für eine gescheiterte Ehe.

Auch nach einer gescheiterten Ehe gilt den Partnern die Verheißung der Auferstehung, wie diese auch immer aussehen mag. Jedenfalls ist Auferstehung keine jenseitige Kategorie; auch nach den Erfahrungen des Sterbens mitten im Leben, nach Scheitern und Schuldigwerden, darf auf einen Neuanfang gehofft werden. So schreibt Lorenz Wachinger: „Auf die Auferweckung wäre zu hoffen, auf die Erfüllung einer Ehe im Nicht-Verrechenbaren und Nicht-Aufweisbaren." Und er fragt, ob nicht damit gerechnet werden müßte, daß ein Mensch geläutert aus einer Scheidung hervorgeht und daß ihm nach dem „Durchstehen und Durchtrauern der Trennung, des Schmerzes, der Wut und des Hasses", nach dem Zerbrechen alter Formen neue Lebensmöglichkeiten zuwachsen können.

Hier soll dafür plädiert werden, daß die Kirche der Raum sein sollte, in dem Neuanfang, neue Lebensmöglichkeiten, Auferstehung erfahrbar sind. Wenn das aber realistisch möglich sein soll, dann braucht die Kirche Menschen, die Erfahrungen mit dem Scheitern und mit der Bewältigung des Scheiterns haben. Die Gemeinschaft der Gläubigen braucht die „Kompetenz" dieser Menschen, damit in der christlichen Gemeinde Neuanfang gelingen kann und dadurch die Kirche immer mehr ein Ort der Auferstehung wird.

P. M. Zulehner beschreibt sehr treffend diesen Paradigmenwechsel von „Belastung" zu „Bereicherung" in der Sichtweise von wiederverheirateten Geschiedenen: „In vielen Gesprächen habe ich gelernt, daß diese Frauen und Männer für die Kirche keineswegs nur ein Problem sind, das man lösen müsse. Mir ist die Einsicht geschenkt worden, daß ich von diesem Personenkreis sehr viel gelernt habe. Das ist die entscheidende Botschaft, die wir von ihnen in der Kirche zu vernehmen haben: Du kannst vor Gott bestehen vor jeder Leistung und trotz aller Schuld. Diese Botschaft kann man nur schwer verstehen, wenn man erfolgreich ist und meint, vor Gott ganz gut dazustehen."

Gerade wem es ein Anliegen ist, daß es mit der Kirche gut weitergehe, der muß sich wünschen, daß Menschen, wenn sie vom Scheitern betroffen sind, sich dieser Kirche immer wieder zumuten, auch wenn sie es mit ihr manchmal schwer haben. Es wäre wichtig für sie zu lernen, nicht nur das zu sehen, was sie belastet, sondern selbstbewußt auch das, was sie an „Lebenswissen" einzubringen haben. Und innerkirchlich muß realisiert werden, daß gerade diese Menschen eine Sen-

dung haben für die Kirche, damit diese Kirche als das erkenntlich wird, was sie – trotz dunkler Schatten in allen Phasen der Kirchengeschichte – doch immer wieder gewesen ist: Erfahrungsraum des barmherzigen Gottes.

Die kirchliche Praxis muß sich auch heute noch nicht nur an Jesu Weisung mit ihrer Betonung der ehelichen Treue (Mk 11, 6–9, 11 f.) messen lassen, sondern auch an seiner Aufforderung: Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein (Joh 7, 53–8, 11). Dies gilt um so mehr, wenn man erkennt, wie künstlich und wirklichkeitsfremd eine schroffe Trennung zwischen gelungenen und mißlungenen Ehen ist, und wie sehr doch die Gefahr des Mißlingens jederzeit über jeder ehelichen Beziehung schwebt. In ihrem Handeln muß die Kirche die große Spannweite der Position Jesu zur Geltung kommen lassen; sie muß, wie der Meister, zwar kompromißlos und konsequent die Reich-Gottes-Botschaft mit ihrer Ansage des Willens Gottes mit dem Menschen unverfälscht bewahren, andererseits aber auch nach bedingungsloser Zuwendung zu denen streben, die noch nicht ganz von der Wirklichkeit des Reiches Gottes erfaßt sind – und das sind schließlich alle Menschen. Die Beachtung der Spannung zwischen dem „Schon jetzt" und dem „Noch nicht" in der Reich-Gottes-Botschaft, die schon in der Praxis Jesu zu beobachten ist, bietet einen guten Ansatzpunkt dafür, wie die „Unauflöslichkeit" der Ehe und die christliche Barmherzigkeit ohne Widerspruch miteinander versöhnt werden können.

Als Irrtum muß die Meinung bezeichnet werden, die Kirche hätte in ihrem Verhalten den Wiederverheirateten gegenüber keinen Spielraum; denn schon innerhalb des Neuen Testaments legt der Matthäusevangelist Zeugnis dafür ab, wie offensichtlich die jesuanische Radikalforderung – überliefert bei Markus 11, 6–9.11 f. – den Verhältnissen in seiner Gemeinde angepaßt wurde: Durch das Einfügen der „Unzuchtsklausel" erreicht Matthäus insgesamt eine Annäherung seiner judenchristlichen Gemeinde an Jesu Maximalforderung: die Scheidebriefpraxis ist auf einen einzigen Fall eingeschränkt, den von Unzucht; andererseits zeigt diese Stelle ein Gespür für das konkret Mögliche und verzichtet auf Überforderung (Mt 19, 9; vgl. 5, 32).

Aber nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern auch in der kirchlichen Tradition lassen sich Handlungsalternativen und Handlungsspielräume finden. Denn niemals wurde von der römischen Kirche die Option der Ostkirchen verurteilt, die sich unter Berufung auf das Prinzip der Heilsökonomie für die Möglichkeit der offiziellen Auflösung einer Ehe und – nach mehrjähriger Bußzeit – einer zweiten sakramentalen Eheschließung entschieden haben. Durch diese bewußte Nichtverurteilung zeigt die römische Kirche mindestens indirekt an, daß diese ostkirchliche Praxis eine christliche Möglichkeit ist. Wenn diese Praxis aber eine christliche Praxis ist, so ist sie auch der römischen Kirche nicht von vornherein verschlossen.

Die Lösung der Ostkirchen ist wirklichkeitsgerechter als das „Annullierungsverfahren" der römisch-katholischen Kirche. Denn bei aller Berechtigung im konkreten Einzelfall kann eine mißlungene Ehe eben doch meist nicht als „Nicht-Ehe" von Anfang an verstanden werden; viele Betroffene empfinden die Nichtigkeitserklärung als eine unwahrhaftige Lösung und sagen: „Warum soll denn das keine Ehe gewesen sein – ich habe doch Kinder daraus." Sie äußern damit das Bedürfnis, das Scheitern ihrer Ehe ernst zu nehmen, und würden die Annullierung als eine Ausflucht sehen.

Insgesamt wäre eine Besinnung in Richtung der ostkirchlichen Regelung auch für die katholische Kirche eine hilfreiche Möglichkeit, den divergierenden Forderungen im Zusammenhang unserer Frage weitgehend gerecht zu werden; dieses Plädoyer scheint um so plausibler, als es auch in den „Propositiones" der Weltbischofssynode heißt: „Von pastoraler Sorge um diese Gläubigen getrieben, wünscht die Synode, daß eine neue und noch gründlichere Untersuchung – unter Berücksichtigung auch der Praxis der Ostkirchen – mit dem Ziel angestellt werde, daß die pastorale Barmherzigkeit noch tiefer werde."

So ist zu hoffen, daß die Diskussion in Verantwortung gegenüber der Weisung Jesu und dem Heil der kirchlicher Sorge anvertrauten Menschen fortgeführt wird. Ob eine humane und christliche Lösung sowie ein entsprechender Konsens gefunden wird, entscheidet auch über die so angeschlagene Glaubwürdigkeit der Kirche von heute. *Alfons Hämmerl*

Wider die gefälschte Wirklichkeit

Gert Heidenreichs Roman „Die Nacht der Händler"

Noch vor wenigen Jahren, auf der PEN-Tagung 1991 in Hannover, forderte Walter Jens von den Autoren utopische Gegenentwürfe zur bestehenden gesellschaftlichen Realität. Der bösen Wirklichkeit sollte eine bessere vorgezeigt werden. Jens beklagte zuviel Innerlichkeit, zuviel Privatheit in den deutschen Romanen. Er glaubte immer noch an ideologisch grundierte, utopische Heilsentwürfe. Das war die alte Position der Gesellschaftskritik aus den 60er und 70er Jahren, in denen sich alte 47er und damals junge 68er verstanden. 1991 fanden die meisten Autoren noch keine Worte für die Erinnerung der deutschen Wiedervereinigung, keine Sätze für die Schmerzgeschichte der Getrennten aus Ost und West. Vielen Autoren, vor allem den sozialistisch gläubigen, hatte es die Sprache verschlagen. Inzwischen sind zu den fortgesetzten Zweierbeziehungen im deutschen Roman und zu den fortgesetzten Selbsterkundungen des schreibenden Ich zahlreiche Texte getreten, die die Trennungsgeschichte und die mental unbewältigte Vereinigungsgeschichte der Bürger aus zwei entgegengesetzten politischen Systemen thematisieren. Außerhalb der Bandbreite der deutschen Wiedervereinigung hat es der zeitkritische Roman schwer, nachdem hier die apokalytische Drohung und apokalyptische Stimmung der 80er Jahre abgeebbt ist und die allgegenwärtige Ökoproblematik von Greenpeace und einer parlamentarischen Partei in der Öffentlichkeit vertreten wird.

Gert Heidenreich (geb. 1944 in Eberswalde, seit den 60er Jahren im Münchener Raum lebend, seit 1991 Präsident des deutschen PEN-Clubs) verfolgt in seinen Theaterstücken, Erzählungen, Gedichten und Romanen von Anfang an die zeitkritische, diagnostische und prognostische Stellungnahme des Autors in der gegenwärtigen Gesellschaft, das heikle Verhältnis von Verhalten und Vergessen, von Wohlleben und Ausblenden moralischer Verantwortung. Zentral ist in allen drei Romanen Heidenreichs, in „Die Steinesammlerin" (1984), in „Belial oder die Stille" (1990) und im neuen Roman „Die Nacht der Händler" (1995), die Frage nach der Wirklichkeit. In der Steinesammlerin geht es um die erinnerte, in Belial um die verdrängte, im jüngsten Roman um die elektronisch vorgespiegelte und elektronisch manipulierte Wirklichkeit.

Seit der Überflutung unserer Sinne durch das Fernsehen beklagen Kritiker der kulturellen Öffentlichkeit das Verschwinden der Wirklichkeit hinter den Bildern. Die elektronisch ausgestrahlten Bilder legen sich vor und über die unmittelbar erlebte Wirklichkeit. Eine sekundäre „Wirklichkeit" verdängt die primäre Wirklichkeit des einzelnen, der ganzen Gesellschaft. Erst was als elektronisches Bild gezeigt wird, erscheint der Masse der Menschen als „wirklich". Ihr Erfahrungshunger richtet sich nicht mehr auf die begrenzte Realität des Lebens, sondern auf die unbegrenzt verfügbare Flimmerwirklichkeit der elektronischen Bilder und Töne. Frühere Generationen fragten (seit dem Nominalismusstreit im ausgehenden Mittelalter) immer wieder nach der Beziehung von Wort und Wirklichkeit, nach dem Verhältnis von bezeichnender Sprache und bezeichneter Sache. Heute melden sich immer größere Vorbehalte gegenüber dem Verhältnis von elektronischem Bild und vorgezeigter, berichteter Wirklichkeit. Nicht nur, daß die vorgezeigte Wirklichkeit sich wie ein Schleier über die wirkliche Wirklichkeit legt. Die vorgezeigte Wirklichkeit fängt an zu bestimmen, was Wirklichkeit ist, wieviel Bedeutung ihr zukommt, welche Wertigkeit sie hat. Mediale Präsenz entscheidet über Realpräsenz. Erlebte, beseelte, bedrohte, real zu verantwortende Wirklichkeit wird immer weiter in den Hintergrund gedrängt.

Gert Heidenreich stellt sich in seinem Roman „Die Nacht der Händler"[1] dieser Thematik. Er steigert und verkompliziert sie kriminalistisch, indem nicht nur primäre Wirklichkeit schwindet, sondern riesige Geldmengen auf dem Computerweg von Börse zu Börse. Zum kulturellen Interesse am Bewahren von primärer Wirklichkeit gesellt sich ein weit entschiedeneres finanzielles. Heidenreichs Roman spielt auf drei Ebenen, die er lustvoll ineinander spielt und verknüpft. Die erste, unmittelbare Ortsebene liegt an der liguri-

schen Küste, die zweite, durch Erinnerung vergegenwärtigte, in einem oberbayerischen Dorf, die dritte, künstliche, aber zugleich mächtigste, in der Megabyte-Anlage vernetzter Computer.

Im ligurischen Olivendorf Partasina, auf einer schönen Terrasse über dem Meer, schreibt der 43jährige Heinz Günz Briefe an einen finanzmächtigen amerikanischen Freund in Chicago. Er berichtet ihm in langen Briefen, die Rückwendungen und dramatische Szenen, sogar ein Manifest einschließen, über die Machenschaften des mächtigen ANTIMAGO Boris Reeper. Er ist der Boß der Antimagisten, überzeugt, daß das Böse, Bedrohliche, Verderbliche dieser Zeit in der Macht der elektronischen Bilder steckt. Mit missionarischem, ja fanatischem Eifer ist er auf die Zerstörung ihrer Übermittlung aus. ANTIMAGO und die Antimagisten sind überzeugt, daß die elektronischen Bilder das Leben, die Welt und die Wirklichkeit fälschen. Heinz Günz selbst hatte sich, wie er heute weiß, von Kind an gefürchtet „vor dem Leben in einer gefälschten Welt". Auch er, der Werbetexter, war früher heimlich begeistert „für die Idee des Antimagismus". Aber die Radikalität, der Fanatismus, mit dem seine Anhänger allen elektronischen Bild- und Nachrichtenübertragungen den Kampf ansagten, dazu das versteckte eigene Machtstreben, ließen ihn das Gewalttätige, ja Zerstörerische dieser totalitären Puristen erkennen.

In der ideellen Komposition und in der Tendenz zu ideeller Entlarvung gibt Autor Heidenreich seinen Hauptfiguren verfremdete Namen aus der Französischen Revolution. Boris Reeper ist ein Anagramm von Robespierre, Tonnda von Danton. Der Name des japanischen Vulkanologen Jatsu Tsin ist aus Saint Just gewonnen, der des ehemaligen Terroristen Stieftaal aus Diderots Roman „Jacques le fataliste". Hinter dem Programm „Rettet die Wirklichkeit – Zerstört die Bilder" steht ein ausgearbeitetes Manifest. Im Anklang an die Grundforderungen der Französischen Revolution heißt der Aufruf des Antimago „Réalité! Vérité! Félicité". Reeper warnt vor der Fälschung der Welt, vor dem „elektrischen Fenster zur Welt des Scheins". In der Rolle des Konservativen plädiert er für die Erhaltung der wirklichen Welt, weil sie die einzig lebendige ist. Wenn die zweite Welt wichtiger wird, verlieren wir die erste, die Gott geschaffen hat. „Ihr werdet nicht mehr wissen, daß es vor den Bildern eine Welt gab und vor der Welt einen Gott, und daß es eine Sünde war und ist, sich ein Bild zu machen." Deshalb „werdet ihr euch aller Geräte entledigen, ihr werdet die riesigen Videotheken verbrennen, die Apparate der Fotografie zerschlagen und die Fernsehzentralen in die Luft jagen" (189ff.). Hinter den Bildkonzernen sieht Reeper die „internationalen Industrien der Fiktion", dahinter das Geld. Der für „das Menschenrecht auf Wirklichkeit" kämpft, die Wirklichkeit als „Schöpfung Gottes" und ihre Bewahrung als „Zeit für Gnade" bezeichnet, dieser Reeper-Robespierre will der „Holy Purifier of the Real Globe" werden. Der „Gottes Schöpfung" in seine Botschaft einsetzt, benutzt die theologischen Worte instrumentell. Er maßt sich die Erlöserrolle an. Sein „Erlösungsprojekt" scheut nicht davor zurück, Menschen töten zu lassen, wenn sie „Image-Faker", Bilderfälscher, sind. Antimago entpuppt sich als „Satan". Im Gewand des Bewahrers und Retters erstrebt er Macht bis zur zynischen Selbstvergottung.

Einer seiner Anhänger, „Stiftaal le Diable", hat mit explodierenden Fotoapparaten Menschen das Augenlicht geraubt, als Antimagist gemordet. Nach zwölf Jahren Gefängnis erfuhr er eine Art Bekehrung. Geängstet vor der Macht Antimagos, führt Stieftaal den Ich-Erzähler Heinrich Günz auf die oberbayerische Insel am Fallinger See. In einem Oktogon steht das „Allerwirklichste", ja Allerheiligste des toten Boris Reeper, seine weltweit vernetzte Computeranlage. Nach seinem Terroristendasein will Stieftaal eine „gute Tat" bewirken. Heinrich soll das mörderische Antimago-Programm löschen. Aber je mehr sich der Beauftragte anstrengt, das Programm zu zerstören, desto nachhaltiger erfährt er, daß Boris Reeper in den Computern der Welt noch am Leben ist. Der Verfasser spielt dieses Mögliche der neuen Wirklichkeit mit witzigen Einfällen aus. Antimago erwählt den willentlichen Zerstörer zu seinem Nachfolger. Mehr parodistisch als blasphemisch läßt der Erzähler ihn sagen: „Dich, Heinrich, habe ich zu meinem lieben Sohn erklärt." Reeper selbst wohnt als der „letzte wirkliche Pharao der Welt" in seiner „herrlichen Pyramide aus Kassetten" (230f.). Der Erwählte wird

zum Verräter. Er löst die Zerstörung der Computer-Zentrale durch eine Art apokalyptisches Feuer aus, obwohl er Reepers „Idee, die Wirklichkeit vor ihrer Abbildung zu bewahren, im Prinzip für richtig, oder wenigstens für nicht ganz falsch hielt" (273).

Im Verlauf des Briefwechsels mit dem amerikanischen Freund, der inzwischen (durch den Willen des Autors) Finanzminister der USA geworden ist, spielen Geld und Finanztransaktionen eine immer größere Rolle. Auch das Geld, das nur noch über elektronische Datenbanken läuft, unterliegt dem Fälschen von Wirklichkeit. Riesige Geldmengen verschwinden auf den Wegen der elektronischen Übertragung. Bankvermögen werden von Schwarzen Löchern verschluckt. Unauffindbare Fälscher sind am Werk.

Die ideelle These vom Verschwinden der Wirklichkeit in den (elektronischen) Bildern setzt Heidenreich in einen einfallsreichen Erzählvorgang um. Er bietet dem Leser reichlich Abwechslung und „action", durchsetzt die Handlung mit Kolportage und parodistischen Elementen, liefert feuilletonistische Sinnsprüche. Die zeitkritische Idee, der erzählerische Einfall und die fiktionale Handlung wirken erzählerisch überanstrengt. Die Briefkonstruktion erlaubt zwar schöne Schreibeinsätze auf der ligurischen Terrasse, kann aber die Verselbständigung einzelner Episoden nicht mehr einbinden. Die Handlung droht, in Einzelszenen zu zerfallen. Dafür wird der Leser zwischendurch mit erzählerischen Kabinettstücken beschenkt. Einer der gelungensten Einfälle ist die Vernissage von Heinrichs Freundin Liliane in der Pariser Galerie „La Terre Brûlée". „Merveilleux", rufen die Besucher, aber die Bilder existieren nur im Kopf der Malerin. Des Kaisers neue Kleider sind nackte Galeriewände. Idee und parodistische Bloßstellung der Pseudowirklichkeit, des Pseudoglaubens einer Schickeria sind eindrucksvoll gelungen.

Als Gegenbild zur technokratischen und zur Computerwelt wird das einfache Landleben im ligurischen (statt des modisch gewordenen toskanischen) Dorfes aufgebaut. Ein armer algerischer Teppichhändler kommt eines späten Abends auf die Terrasse unseres besorgten Schreibers. Der Bewohner bietet dem Ermüdeten Brot und Wein, Oliven und Kaffee, die einfache Gegenwart des Landlebens an. Der Mann muß eine große Familie ernähren, kennt Armut, Hunger und Tod, versteht nichts von den Machenschaften der Elektronik, der Fälscher, der modernen Kriege. Als der Gastgeber einschläft, nimmt er den Packen Papier unter seinen Armen an sich. Es sind die Briefe, die er nach Amerika geschrieben hat über den bösen Zustand. Er wird die Seinen „vor der Verwirrung der Welt" warnen, vor dem Verlust einer Welt, in der die Menschen einfach leben dürfen. Der gesellschaftskritische Impuls des Autors geht über in den archaisch intendierten Erzählton.

Das Thema der Fälschung von Wirklichkeit ist und bleibt eines der großen Themen zeitgenössischer Literatur. Nicolas Born hat die journalistische Fälschung eines deutschen Reporters im Libanonkrieg in seinem Roman „Die Fälschung" (1979) dargestellt. Er ging von einem realen Fall aus. Christa Wolf hat die Fälschung von Wahrheit und Wirklichkeit, ja die Fälschung des Lebens durch ideologische Systeme in ihrem Roman „Kassandra" (1983) an die trojanische Mythe angebunden. Gert Heidenreich vertraute ganz seiner Imagination, die er auf das Feld von Computerwissen setzte. Seine moralische Erzählabsicht ist auch diesmal größer als die erzählerische Darbietung. *Paul Konrad Kurz*

1 Gert Heidenreich, Die Nacht der Händler. Roman (München 1995).

Der Soziologe Peter Berger zur religiösen Situation

Wenn sich einer auch in das Vertrauen auf seine religiöse Erfahrung gefunden hat, so lebt er doch mit Menschen zusammen, die anders denken, so daß das Vertrauen ins Wanken geraten kann. Was soll er dann tun? Er muß sich daran erinnern, was er weiß, und glauben, daß dies die Wahrheit ist. Aber dies macht ihn nicht immun gegen die „Korrosionseffekte der Relativität". Wie ist diese Lage zu analysieren? „Wenn die Relativität ein stürmisches Meer von Ungewißheiten ist, dann

läßt der Glaube die Wassermassen nicht auf magische Weise zurückweichen, so daß wir trokkenen Fußes ans andere Ufer gelangen können. Er gibt uns nur den Mut, auf unserem kleinen Boot Segel zu setzen in der Hoffnung, daß wir, statt zu ertrinken, durch die Gnade Gottes jenes andere Ufer erreichen."

So beendet der Soziologe Peter L. Berger, geboren 1929 in Wien, seit 1946 in den USA, jetzt Professor an der Universität Boston, sein 1992 erschienenes Buch „A far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity"[1].

Das obige Zitat könnte von einem Theologen stammen, ja, einem betenden Theologen. In einer „Danksagung" bemerkt P. Berger, in seinen Augen gleiche die Theologie „einer Krankheit, die, über Jahre hinweg latent bleibend, in mehr oder minder regelmäßigen Abständen immer wieder neu ausbricht", so in „A Rumour of Angels" (1969; „Auf den Spuren der Engel", 1970) und in „The Heretical Imperative" (1979; „Der Zwang zur Häresie", 1980). Dazwischen ließ der Verfasser des Standardwerks „Die gesellschaftliche Konstruktive der Wirklichkeit" eine Soziologie und Theologie verbindende Darlegung „Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft" (1973) erscheinen. Was der Soziologe (sich bei seinen Fachgenossen entschuldigend?) eine „Krankheit" nennt, sind Geburtswehen, jedenfalls hinsichtlich des hier anzuzeigenden Werks, dessen „Herzstück" die Vorlesungen sind, die er an der Harvard University hielt, auf Einladung des Pfarrers an der dortigen Memorial Church.

Es ist ein beherrschendes Merkmal dieses Buchs, daß der Verfasser bei aller wissenschaftlichen Sachlichkeit immer wieder sein persönliches Bekenntnis ins Wort bringt. „Ich bekenne mich zum Christentum, weil ich von seinen Symbolen berührt bin, weil die Realität, von der es spricht, mit den Erfahrungen übereinstimmt, die ich in der realen Welt ... mache" (156). Aber er verschweigt auch nicht seinen Vorbehalt, wenn er angesichts des beglückenden Angebots von umfassender Gewißheit bekundet: „Ich selbst bin unfähig, ein solches Angebot anzunehmen" (25). Da diese Äußerungen alle Aufdringlichkeit vermeiden, kann der Leser sich auf diesen Stil einlassen und sich nach seiner eigenen Position befragen.

P. Berger ist ein Einzelgänger. Seine Darstellung des Protestantismus ist kaum weniger kritisch als die des Katholizismus. Den sogenannten „Hauptstrom-Protestantismus", von dem er sich als „liberaler Protestant" unterscheidet, hält er für so säkularisiert, daß er in seiner Politisierung die Bezeichnung „Kirche" eigentlich nicht führen dürfte. Sehr ironisch heißt es – im Blick auf die USA –, es handle sich „um den zum Gebet versammelten linksextremen Flügel der Demokratischen Partei" (185). Andererseits: Die liberale Theologie führe in ihren Verhandlungen mit dem modernen Zweifel, in denen eine Auswahl von Glaubenssätzen angeboten wird, bei all ihren Verdiensten „auf einen äußerst rutschigen Abhang, an dessen Fuß einen die Trümmer zerschmetterter Glaubenslehren erwarten" (48). Aber er ist „fest davon überzeugt", daß der liberal-protestantische Ansatz, der es ablehnt, die Vernunft im Bereich des Glaubens hinter sich zu lassen, „nach wie vor gültig ist" (143).

Dies richtet sich hauptsächlich gegen die „Evangelikalen", welche die Säkularisierung draußen halten und ihren Angehörigen das Gefühl geben, einer eindeutig christlichen Gemeinschaft anzugehören. Die Evangelikalen fordern nach dem Glaubensakt an Gott einen weiteren zugunsten der Kirche. Doch „viele von uns (verstockten) protestantischen Liberalen sehen diesen zweiten Schritt als eine Zumutung".

Es versteht sich, daß von hier aus trotz einiger freundlicher Bemerkungen die römisch-katholische Kirche hart kritisiert wird. Aus dem Aggiornamento des Zweiten Vatikanischen Konzils sei „eine Autobahn mitten durch das katholische Ghetto ... geworden"; die derzeitige Führung „versucht alles, um die Festungsmauern zu reparieren", wahrscheinlich „zu spät" (50). Dieser Kirche sei es am besten gelungen, die „Autoritätsgläubigkeit" durchzusetzen, so daß „sich der Glaubensgegenstand vom Transzendenten auf die Autorität verlagert" (142).

Es wird eingeräumt, daß sich diese Kirche auch als eine Kultur präsentiert, „deren barocker Glanz wenig Konkurrenz etwa seitens einer südstaatlichen baptistischen Subkultur zu befürchten hat". Doch es bleibt dabei: „Der römische Katholizismus steht und fällt mit seinem Autoritätsanspruch. Ihn anzuerkennen, erfordert jedoch eine enorme Glaubensanstrengung" (188).

Wie bewertet der Soziologe die geistig-soziale Situation, in der sich heute alle Kirchen befinden? Es fällt auf, daß er die gängigen Begriffe differenziert. Ein Hauptthema ist der Pluralismus. Er bewirkt Ängste, die einerseits zur Flucht in eine „falsche Gewißheit" führen, andererseits in eine „absolute Hoffnungslosigkeit" (24).

Im Blick auf den heute bewußt gewordenen Pluralismus der Weltreligionen und das sich damit stellende Problem der Toleranz schreibt P. Berger: „Wenn ich behaupte, alle Religionen seien in ihrem Wahrheitsgehalt gleich, dann sage ich damit, daß es so etwas wie Wahrheit überhaupt gar nicht gibt" (157). Dies heißt nicht, die anderen Religionen zu verachten. Aber „der total tolerante Mensch ist ipso facto jemand, für den es Wahrheit nicht gibt, ja, der letztlich vielleicht ein nihil, ein Nichts ist". Was wie Duldsamkeit erscheint, „ist der Boden, auf dem Fanatiker gedeihen" (76). Ausblicke auf andere Religionen charakterisieren das Buch P. Bergers.

Der etwas rätselhafte Untertitel des Buchs „Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit" wird im Zusammenhang mit dem Pluralismus erörtert. „Kein Blödsinn, der nicht von irgendeinem Segment der modernen Intelligenz mit Verve verfochten wurde, absurde und ärgerliche abergläubische Vorstellungen eingeschlossen" (131). Aber der Soziologe hat ein religiös fundiertes Vertrauen in den Weg der Wahrheit. In diesem Sinn bemerkt er, daß es inmitten einer massiven Säkularisierung auch mächtige Gegenbewegungen gibt, daß auf die „Entzauberung der Welt" (Max Weber) eine „Wiederverzauberung" folgen könne (34f.). Der skeptische Unterton wird nicht unterdrückt: es ist auch von „tröstlichen Illusionen" die Rede. Aber zu den bekenntnishaften Zügen des Buchs gehört auch eine fast seelsorgerlich anmutende Vorsicht, durch kühle Analysen Verzweiflung nicht zu provozieren oder zu verstärken. So wird es mit Zuversicht als eine Aufgabe der pluralistischen Gesellschaft bezeichnet, eine „religiöse Lebensweise" zu entwickeln, „welche beide Alternativen, Relativismus wie Fanatismus, ausschließt" (184). Es kann ja sein, daß Gott wie in der alten Zeit die Assyrer „heute die sozialen und mentalen Strukturen einer pluralisierenden Konsumkultur zu seinem Werkzeug macht" (194).

Der Pluralismus, in dem keine Einzelgruppe für die Gesamtheit sprechen kann, hat Folgen für das Individuum, dessen Ich „zur Einsamkeit verdammt ist" (92). Nun sagt im nizänischen Credo ein jeder „Ich glaube"; auch dieses Ich ist einsam, aber es ist jenseits aller Kollektivinteressen „mit der Welt und mit Gott allein" (109). Nun ist in der philosophischen Kritik des Individualismus das Ich zu einem „leeren Loch" geworden. „Wenn es Gott nicht gibt, dann ist jedes Ich möglich", die Frage nach dem „wahren Ich" ist sinnlos.

Der (religiöse) Glaube ist die Erfahrung einer „transzendenten", den Alltag überschreitenden Wirklichkeit. P. Berger zitiert Rudolf Ottos Schrift „Das Heilige" (das ganze Buch besticht durch eine immense Kenntnis der zugehörigen Literatur) und den Begriff des „Mysterium tremendum", das in seiner Erschütterung gleichzeitig fasziniert (136). Der liberale Protestant sieht in der „Ahnung von einer transzendenten Wirklichkeit" nicht das Resultat eines systematischen Glaubensakts, sondern „der Erfahrung von Realität" (138), welche zwar höchst flüchtig wäre, wenn sie nicht von Institutionen konserviert würde, welche sie aber „entschärfen, harmlos machen", ja sogar „verfälschen" (173). Dies als möglich einräumen wird einer auch dann, wenn er einen anderen Kirchenbegriff hat. Daß die intellektuelle Reflexion des Glaubens der „Erfahrung stets nachgeordnet" ist (156), wird man als eine Mahnung angesichts der theologischen Literatur gern akzeptieren. Andererseits aber ist die Reflexion eine Pflicht, denn „ausgerichtet mit der Gabe der Vernunft sind wir verpflichtet, sie zu gebrauchen" (159).

Wie immer von der Reflexion die Erfahrung bekräftigt werden kann, ihren sichersten Bewahrungsort hat sie im „Vertrauen in die eigene Erfahrung" und im „ Vertrauen in die letztendliche Güte der Schöpfung", zu welchem P. Berger sich bekennt (139). Dieses Vertrauen ist christologisch begründet: „Wenn Gott in Christus war, dann muß er überall sein, wo erlösende Kraft die Realität verändert" (170).

Das Buch enthält ein eigenes Kapitel über den „Einsamen Gläubigen". Diese Einsamkeit gehört zum Wesen eines Glaubens, dessen Repräsentanten Abraham und Paulus sind. Nach P. Bergers

Deutung „verläßt Abraham seine Gemeinschaft auf den Ruf eines ihm völlig fremden Gottes hin"; das Damaskus-Erlebnis des Apostels Paulus wird ähnlich interpretiert als der schmerzhafte Bruch mit der bisherigen Gemeinschaft (94). Daraus wird recht kühl geschlossen, daß wir die Freiheit, die uns die Moderne bietet, „eher begrüßen als beklagen sollten" (97). An anderer Stelle ist dann doch auch von der Last der Freiheit die Rede, wird aber ebenso die „Autoritätsgläubigkeit" beklagt, in welcher „der Glaubensgegenstand sich vom Transzendenten auf die Autorität verlagert" (142).

Entschieden besteht P. Berger auf der „Jenseitigkeit der christlichen Botschaft als Ganzes"; sie ist der Einbruch des Göttlichen, „das nicht Teil der Alltagswirklichkeit" ist (20). Auf diese aber ist die Moral ausgerichtet, weshalb von einer „zwangsläufigen Verkoppelung von Religion und Moral" nicht gesprochen werden kann. In den Nöten des Pluralismus sucht man freilich in der Religion die glaubhafte Instanz für „die Aufstellung moralisch verläßlicher Wegweiser".

Die moralischen Definitionen sagen normativ, wie man handeln soll, beruhen aber konkret auf bestimmten Kenntnissen. P. Berger nennt als Beispiel die Diskussion über die Abtreibung, deren Gegner den sechs Tage alten Fötus als Mensch bezeichnen, während die Anwälte den sechs Monate alten Fötus als Teil des weiblichen Körpers erklären. Die Diskussion wird offengelassen.

Der liberale Prostestant kritisiert seine Kollegen, die sich „auf den angeblich ethischen Kern ihrer Religion" konzentrieren, welche Strategien er für „selbstzerstörerisch" hält. Jesus wollte die „Ankunft des Reiches Gottes" verkünden, wozu er „ein Bündel von Leitlinien" gab, welche den Menschen helfen sollten, sich auf das einzige Ziel, „die angekündigte Umwälzung vorzubereiten" (200ff.). Wie vom „Legalismus", der die christliche Botschaft auf eine Morallehre reduziert, so distanziert sich P. Berger auch vom „Utopismus", der aus ihr „Weltverbesserungsprogramme" ganz verschiedenen Inhalts mache. Er beruft sich dabei auf Paulus und auf Martin Luther, dem er im Verständnis dieser Probleme im Anschluß an Paulus die „klarste" Position innerhalb des Protestantismus zuschreibt (214).

Der liberale Protestant stellt sich in seiner Glaubensperspektive die Frage, „welcher der zahllosen christlichen Kirchen, Gemeinschaften und Bewegungen, die heute in einer verwirrenden Vielfalt die Szene bevölkern, er sich zurechnen soll". Welcher Gruppe sich P. Berger nicht zurechnet, ist in seinem Buch eindeutig. Er hält „juristische Abgrenzungen" für ziemlich belanglos und bekennt sich ganz allgemein zur Kirche. Er stellt aber die Frage, ob einer „überhaupt einer Kirche angehören muß" (173). „Die soziologische Antwort muß ... eindeutig positiv ausfallen. Theologisch dürfte die Sache komplizierter liegen."

So sind dann auch im Kapitel „Die Frage der Kirchenzugehörigkeit" (173–194) die meisten Sätze soziologischer Art. Religiöse Institutionen machen es möglich, „daß das Gründungserlebnis samt Botschaft vom Normalmenschen nachvollzogen werden kann", sind aber auch deshalb nötig, weil sie den „metaempirischen Charakter" der religiösen Behauptungen „plausibel", das heißt glaubhaft machen. „Aus dieser Perspektive ist die christliche Kirche in erster Linie der Ort, an dem Christen sich zusammenscharen, um sich wechselseitig zu versichern, daß sie recht haben" – ein kühler Aspekt der Communio.

Bei aller Kritik an den einzelnen Kirchen vertritt P. Berger einen im Grunde kirchenfrommen Glauben. „Man kann die Kirche als ein Wunder begreifen. Tut man es, dann braucht man deshalb aber noch lange nicht die Augen zu verschließen vor den oftmals unerquicklichen konkreten Erscheinungen, die eine im Grunde wundervolle Realität zeitigt. Man könnte im Gegenteil sogar sagen: je garstiger die konkrete Manifestation, desto wunderbarer das Wunder" (191). In diesem Sinn ist die Gemeinde „nicht die Versammlung der konkret anwesenden Andächtigen, sondern die Gemeinschaft derer, die das Reich Gottes bevölkern, eine Gemeinschaft, welche die versammelte Gemeinde schwach voraussehen läßt" (103). Hier ist dann doch von der Kirche nicht nur soziologisch, sondern theologisch die Rede. Das Buch ist eine universale Darstellung von der „Suche nach Glauben". *Oskar Köhler*

[1] Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt: Campus 1994. 224 S. Lw. 48,–.

BESPRECHUNGEN

Religionspädagogik

METTE, Norbert: *Religionspädagogik*. Düsseldorf: Patmos 1994. 277 S. (Leitfaden Theologie. 24.) Kart. 29,80.

N. Mettes neue Religionspädagogik ist eine fachwissenschaftlich konzentrierte Antwort auf die Herausforderungen, mit denen heute religiöse Lernprozesse konfrontiert sind. Die vielfältig beschriebene widersprüchliche Situation von Kindheit und Jugendalter unter den Bedingungen der entfalteten Moderne verlange nach dem Konzept einer „zukunftsfähigen Religionspädagogik" (13–55). Mit durchaus theologiekritischer Intention spürt Mette kontextuelle Zugänge eines theologisch verantworteten Erziehungskonzepts in der Pädagogik und Theologie der Befreiung sowie in der feministischen Religionspädagogik auf (48–55) und zieht dann eine Bilanz der Geschichte religionspädagogischen Handelns vor dem neuzeitlichen Problemhorizont, innerhalb dessen sich jedes Konzept religiöser Erziehung vor dem Illusions- und Ideologieverdacht (Freud, Rousseau) zu verantworten hat (95–101).

In der systematischen Grundlegung (Kap. 3, 102–155) wird mit Blick auf eine theologische Freiheitsanalyse das Verhältnis zwischen Glaube und Erziehung so bestimmt, daß von Form und Inhalt praktisch theologischen Handelns her einsichtig wird, warum Religionspädagogik auf eine freiheitsstiftende und -begründende kommunikative Praxis verwiesen ist. Die an Th. Pröpper angelehnte Freiheitsanalyse führt in Verbindung mit einer detaillierten Auswertung der empirischen Befunde der kirchlich-christlichen (De-)Sozialisation zu einer Weiterbestimmung der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Religionspädagogik betonten Autonomie der Pädagogik gegenüber der Theologie. Sowohl die methodische Eigenständigkeit der Pädagogik als auch das kritische Potential christlich-jüdischer Tradition werden in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit als konstitutiv für einen zukunftsorientierten Bildungsbeitrag der christlichen Religion herausgearbeitet. In einer weiteren Entfaltung werden Subjekte (156–194), Lernorte (195–233) und Vermittlungsformen (234–272) religiösen Lernens erschlossen. Wer Anregungen für die religionspädagogische Praxis sucht, wird zunächst an „elementare Weisen religionspädagogischen Handelns" verwiesen, wie das „Bezeugen" und „Teilen", die die Selbstbestimmung und Selbstverantwortung aller am religiösen Lernprozeß Beteiligten achten.

Aus der Perspektive der systematischen Theologie ist zu begrüßen, daß Mette seine methodische Vorgabe einer kontextuellen Glaubensreflexion, in der der religionsdidaktischen Praxis konstitutive Bedeutung für die theologische Theoriebildung zukommt, auf allen Ebenen seiner Religionspädagogik so durchhält, daß der Zusammenhang zwischen theoretischer Grundlegung und einzelnen Anwendungsbereichen sachlich vermittelt werden kann. Es wäre wünschenswert, wenn Mettes konziser Grundriß interessierte Praktiker als Gesprächspartner fände, um die Probleme der Praktikabilität einer konsequent am Freiheitsansatz orientierten Religionspädagogik deutlich zu machen. Unabhängig davon ist er ein überzeugendes Beispiel dafür, wie die Religionspädagogik durch eine wechselseitige methodische Durchdringung von systematischer Theologie und pädagogischen Praxisfeldern eine Brückenfunktion zwischen Theologie und Gesellschaft wahrnehmen kann. *F. Meier*

Werden unsere Kinder noch Christen sein? Hg. v. Karl Heinz SCHMITT und Jürgen HOEREN. Freiburg: Herder 1995. 175 S. Kart. 22,80.

Das ansprechende Buch ist aus einer Sendefolge des Südwestfunks Baden-Baden 1994 entstanden; es greift ein bedrängendes Problem all jener christlichen Erzieher auf, die sich auch um das religiöse Profil der Jugendlichen sorgen. Zuerst läßt sich der Eindruck nicht verdrängen, daß die Situation als ernst und bedrückend empfun-

den wird und sich auch manche Ratlosigkeit einstellt. Trotzdem wird versucht, mit Motiven (Die Kinder nicht um Gott betrügen!), mit der Reflexion auf die eigene Glaubensgeschichte, mit der Besinnung auf die Rolle der Gemeinschaft bei der Vermittlung des Glaubens, vor allem der Familie, dieser zeittypischen Herausforderung gerecht zu werden. Gerade die praktischen Anregungen von Albert Biesinger und Karl Heinz Schmitt werden die Phantasie und die Verantwortung mancher Eltern ermutigen. Ein ausführliches Kapitel beschäftigt sich mit dem Religionsunterricht in der Schule (Norbert Scholl). Statt des Textes über die Situation der Frau in der katholischen Kirche hätte ich mir – entsprechend der Themenvorgabe – längere Ausführungen über die kirchliche Jugendarbeit erwartet. Leider fällt die Freizeit als Lebensbereich junger Menschen gänzlich aus. Nachdem zur Zeit in der kirchlichen Jugendarbeit auch die Realität der Schule kritisch in den Blick genommen wird, hätte sich von diesem Ansatz her ein anderer Zugang zur Schule eröffnet als ausgerechnet der über den Religionsunterricht. Doch das handliche Buch stellt nicht nur beeindruckend die Frage nach der christlichen Zukunft unserer Jugend. Es gibt auch ermutigende Antworten.

R. Bleistein SJ

Jugend und Kirche

Pahlke, Georg: *Trotz Verbot nicht tot.* Katholische Jugend in ihrer Zeit. Bd. 3: 1933–1945. Paderborn: BDKJ Verlag 1995. 496 S. Kart.

Aus der von Paul Hastenteufel (1932–1987) geplanten vierbändigen Sozialgeschichte „Katholische Jugend in ihrer Zeit" (vgl. diese Zs. 206, 1988, 645–646) liegt nun der 3. Band vor. Dadurch wird dankenswerterweise eine Epoche katholischer Jugendarbeit dargestellt, die bislang wenig historisches Interesse fand und dennoch durch unreflektierte Erfahrungen die kirchliche Jugendarbeit bis heute mitbestimmte. Dem Leser seien zum Einstieg die zehn Thesen (426–438) empfohlen. Diese 13 Seiten enthalten nicht nur eine Kurzfassung der oft ins Detail gehenden geschichtlichen Darstellung von Milieu und Alltagsgeschichte katholischer Jugend; sie legen auch die Optionen des Verfassers offen und machen mit seinen Engführungen bekannt.

Man kann Pahlke nur ungeteilt (wenn auch nicht begeistert) zustimmen, wenn er schreibt: „Möglicherweise werden dadurch katholische Jugendliche zu stark aus heutiger Sicht betrachtet. Es geht dabei aber nicht um ‚Urteile', sondern darum, das Denken, Handeln und Fühlen junger Katholiken der 30er und 40er Jahre heute zu verstehen" (437). Gewiß sind weder „Urteile" noch „Anklagen" angebracht; dennoch erweisen sich die impliziten Urteile als ebenso fragwürdig; denn das erkenntnisleitende Interesse des Autors verstellt unter Umständen die historischen Tatsachen – und um sie sollte es zuerst einmal im Hinblick auf die heutige junge Generation gehen. Ihr sollen die Herkünfte kirchlicher Jugendarbeit aus der bündischen Jugend, die Pressionen des Dritten Reichs, die Versuche, ein Überleben kirchlicher Jugendarbeit nach 1936 zu sichern, die Einpassung ins nationalsozialistische System, die Wertvorstellungen im Konflikt mit der Moderne, der Aufbruch nach 1945 usw. möglichst authentisch nahegebracht werden. Dies leistet das Buch, und die vielen Zitate bringen die Geschichte anschaulich ins Bild.

Dennoch einige Anmerkungen zu Details: Daß Luftwaffenhelfer einem ständigen Einfluß der HJ ausgesetzt waren, trifft so nicht zu, zumal sich der Klassenverband als Filter jeglicher Indoktrination auswirkte (284). Daß sich nach Kriegsende die ausdrückliche Frage stellte, „weitermachen oder neu anfangen", kann nur als Problem der 68er gewertet werden (305); denn die neu gewonnene Freiheit nach dem Mai 1945 führte zuerst ins Tun. Daß im Dritten Reich die Unterscheidung zwischen „weltanschaulich" und „politisch" möglich war, ist unzutreffend; denn im nationalsozialistischen Staat waren Politik und Weltanschauung identisch (433). Daß die katholische Jugend das liberale System Weimar geringgeschätzt habe (429), unterschlägt die Tatsache, daß Weimar Hitler nicht verhindern konnte, was bekanntlich auch die Kreisauer in ihrer Option für Parlamentarismus behinderte.

Diese und andere berechtigte Anfragen können die Empfehlung des Buchs nicht beeinträchtigen. Es sollte in den Gremien kirchlicher Jugendarbeit genau studiert werden. Leider fehlen Personen- und Sachregister; sie hätten die spannende Lektüre erleichtert. *R. Bleistein SJ*

Jugend, Religion und Modernisierung. Suchbewegungen kirchlicher Jugendarbeit. Hg. v. Karl Gabriel und Hans Hobelsberger. Opladen: Leske und Budrich 1994. 241 S. Kart. 33,–.

Angesichts der offensichtlichen Umbrüche und Irritation in kirchlicher Jugendarbeit ist es sinnvoll, ja notwendig, die religiöse Situation junger Menschen zu erheben, die Möglichkeiten neuer Begegnungen zwischen Jugend und Religion/Kirche zu bedenken, die Gestalt und Methode kirchlicher Jugendarbeit neu zu umschreiben. Diesem Anliegen versuchen die Beiträge, in drei Kapiteln geordnet, gerecht zu werden: Jugend und Modernisierung, Jugend, Religion und Kirche im Modernisierungsprozeß und Kirchliche Jugendarbeit unter Modernisierungsdruck. Einstimmig finden die wissenschaftlichen Analysen in die zentralen Begriffe Individualisierung und Entinstitutionalisierung einer postmodernen Religion. Die bekannten Theoreme von Ulrich Beck scheinen in dieser Analyse überall durch. Bei dem Blick auf die postmoderne Religion wird treffend zwischen jugendkultureller Religiosität, „nachkonfessioneller Religiosität" und „Erlebnisreligiosität" unterschieden (M. Kröselberg). Am Ende dieser zumal sozialwissenschaftlichen Aneignung stehen als Tatsachen: Bricolagen (Patchwork-Identität) und Häresie (als selektive Aneignung des Glaubens), und als Handlungsanweisung die Suchbewegung, die allerdings an Inhalten (211) und an Optionen (152) orientiert ist, wobei letztere sich aus den Visionen des Konziliaren Prozesses herleiten. Von besonderer Dichte ist der Beitrag von M. Affolderbach und R. Hanusch: „Das Ende der großen Entwürfe und die Entdeckung des Konkreten" (181–199), anregend sowohl in der Analyse wie im Praxisbezug.

Natürlich lassen sich von einem solchen Buch weder Rezepte für die alltägliche kirchliche Jugendarbeit noch klare Prinzipien für die Aufgaben der Mitarbeiter erwarten. Gerade deshalb liegt die Bedeutung dieser Sammlung von Beiträgen darin, daß sie vorschnelle Urteile und Verurteilungen über diese unwegsamen Lebensfelder verbieten, daß sie im Gegenteil zum sensiblen Umgang ermutigen: mit jungen Menschen, die sich auf der Suche nach Sinn und Glaube befinden, und mit kirchlichen Jugendverbänden, die den Jugendlichen im Modernisierungsstreß und gleichzeitig den kirchlichen Diensten entsprechen wollen. In diesem Kontext wäre nicht zuletzt als Überwindung einer fundamentalistischen Gegenmodernisierung zu bedenken, ob nicht der Kontrapunkt zur Individualisierung auch Zugehörigkeit heißen könnte, eine Zugehörigkeit, die sich in der Wahrheit und in der Gemeinschaft erleben läßt. *R. Bleistein SJ*

Ein Haus für junge Menschen. Jugendhaus Düsseldorf 1954–1994. Hg. v. Bernd Börger und Karin Kortmann. Düsseldorf: Verlag Haus Altenberg. 376 S. (Beiträge zur Geschichte der Katholischen Jugendarbeit in Deutschland.) Kart.

Originell war die Idee, anläßlich der 40-Jahr-Feier des Jugendhauses Düsseldorf in einer Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit ihren Anfängen, Höhepunkten, Krisen, Impulsen, Umbrüchen und aktuellen Hoffnungen nachzugehen. Selbstvergewisserung ist angesagt. Dieses Ziel zu erreichen, ist den Herausgebern gut gelungen, zumal sie sich vorgenommen hatten, „anhand markanter Ereignisse sozusagen religionspädagogisches Handeln vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung der allgemeinen Jugendkunde und Jugendarbeit darzustellen" (15). Dieses Programm wird auf unterschiedliche Weise kurzweilig umgesetzt: in Berichten, Analysen, Dokumentationen, kritischer Auseinandersetzung. Das bunte Gemisch – mit Fotos der jeweiligen Hauptakteure anschaulich personalisiert – trägt zum Reiz der Lektüre bei, deren Stichworte in Auswahl heißen: Bundesfeste, Bundeswehr, Freies Soziales Jahr, Sternsinger, KJG, Jugendkreuzweg, Aktion Kaserne, Synodenbeschluß Jugendarbeit, Ökumene, Mädchenarbeit, Perspektivdebatte, Leitlinien, Ostkontakte, Personalunion, Ökologie, Zukunft. In all dem wird jeweils zeitgemäß das Verhältnis zwischen Jugend und Kirche in der Gegenwart neu definiert.

Gewiß werden auch Unterschiede deutlich greifbar, wenn etwa in der Bundesordnung des BDKJ bis 1971 der „Engel des Herrn" als Bundesgebet festgehalten wird und wenn nach der Studentenrevolte die kirchliche Jugendarbeit ihr Verhältnis zur Kirche als „kritische Solidarität" definiert und am Ende religiöse Inhalte – etwa: „Es lebe Christus in Deutscher Jugend" (Ludwig Wolker) – nur noch anonym in Zielen wie „Friede, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität" (368) zu entdecken sind. Ist Jugend „Seismograph" für die Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft (14, 368) – und sie sollte dies nicht nur für die „Gutwilligen" bleiben! –, darf sie mit Unruhe Innovation, mit Fragen Antworten, mit Unmut Kreativität, mit Schritten in wegloses Land Hoffnung bringen. Insoweit kann dieses Buch nicht nur für kommende Generationen eine Wegbeschreibung für die vergangenen 40 Jahre sein; es kann auch zu einem Kompaß für die Zukunft werden. Der Kompaß der Kirche ist auf Dienst an, mit und unter jungen Menschen „genordet".

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Ehe ist eines der großen Probleme, mit denen das Christentum in Afrika zu tun hat. Bénézet Bujo, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg (Schweiz), nennt eine wesentliche Voraussetzung jedes Lösungsversuchs: Die Ehe darf nicht als Vertragsabschluß zweier Individuen verstanden werden, sondern als Bund, der auch die Familien der Partner einschließt und als lebenslanger Prozeß aufgefaßt wird.

Je häufiger das Wort Fundamentalismus gebraucht wird, desto verschwommener wird das damit Gemeinte. Kurt Koch, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern, klärt daher zuerst den Begriff und fragt dann nach dem rechten Umgang mit diesem Phänomen, vor allem in der Kirche.

Das Erleben der Natur, für den heutigen Menschen eine bedeutende psychische Ressource, weckt auch das Interesse der Wissenschaft. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, erörtert das Thema aus der Sicht der Umweltpsychologie und der philosophischen Naturästhetik.

Raymund Schwager, Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck, setzt sich mit der Paulusdeutung von Jacob Taubes auseinander. Er sieht darin einen neuen Ansatz für das jüdisch-christliche Gespräch, weil Taubes die strittigen Punkte neu beleuchtet und so die üblichen Fronten aufsprengt.

Der fünfte Familienbericht (1994) stellt die Leistung der Familie für die Gesellschaft und die strukturelle Rücksichtslosigkeit von Politik und Gesellschaft der Familie gegenüber heraus. Hans Bertram, Professor für Soziologie an der Humboldt-Universität in Berlin, geht dieser Argumentation nach und zeigt Perspektiven einer zukünftigen Familienpolitik.

Weltfrauenkonferenz

„Gleichheit, Entwicklung und Frieden" sind die Leitworte der vierten Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen, die vom 4. bis 15. September 1995 in Peking stattfindet. Die Vorbereitung dieses Treffens stand unter ungünstigen Vorzeichen. Zum einen hat China das parallele „Forum der Nichtregierungsorganisationen" (vor allem Frauengruppen) unter recht fadenscheinigen Gründen rund fünfzig Kilometer vor die Tore Pekings verlegt, was die bei den letzten Weltgipfeln sehr fruchtbare Zusammenarbeit mit den Regierungsdelegationen zumindest erschwert. Zum anderen sind die Erklärung und das Aktionsprogramm, die verabschiedet werden sollen, noch sehr umstritten, weshalb manche befürchten, der in Wien 1993 und Kairo 1994 erzielte Konsens zu Menschenrechten und Gesundheitsrechten der Frauen könnte in Frage gestellt werden.

Dies wäre in der Tat ein völlig falsches Signal, denn trotz Fortschritten seit der ersten Weltfrauenkonferenz 1975 in Mexiko-Stadt sind Frauen weltweit nach wie vor schwer benachteiligt. Die Leitbegriffe der Pekinger Konferenz verweisen auf einige zentrale Problemfelder, deren Gewichtung und Zuordnung freilich zwischen den Frauen im Norden und im Süden teilweise umstritten ist, vor allem weil in den Entwicklungsländern die Überwindung frauenspezifischer Armut Vorrang vor der Selbstbestimmung hat.

Die in allen Menschenrechtserklärungen enthaltene Gleichheit der Frauen, die in der universellen Menschenwürde gründet, ist ein noch immer uneingelöstes Versprechen, denn die Menschenrechte werden nicht selten partikularistisch im Sinn von männlich interpretiert. Die Mitwirkungsmöglichkeiten von Frauen in Staat und Gesellschaft sind überall faktisch begrenzt. Wirtschaftlich sind sie noch stärker benachteiligt, denn sie müssen weit mehr (oft unsichtbare) Arbeit als Männer leisten, erhalten dafür aber kein oder weniger Einkommen und besitzen kaum Eigentumsrechte. Letztlich handelt es sich dabei um ein soziokulturelles Problem, das tief in überkommenen androzentrischen und patriarchalischen Wertvorstellungen, Denkmustern und Verhaltensweisen wurzelt.

Mehr Beteiligung an der Entwicklung und ihren Ergebnissen ist das Hauptanliegen der Frauen im Süden. Ihre Diskriminierung, besonders im wirtschaftlichen Bereich, aber auch eine oft männerzentrierte Entwicklungshilfe haben zu einer „Feminisierung der Armut" geführt, so daß Frauen oft mehrfach benachteiligt sind. Arbeitsüberlastung, unzureichende Ernährung und Gesundheitsschäden sind die Folgen. Dies wiederum wirkt sich verheerend auf die Lebenschancen und die Erziehung ihrer Kinder aus, denn die Erfahrung zeigt, daß sich Frauen in der Regel mehr um ihre Kinder kümmern als Männer. Besonders betroffen sind

jene Frauen, die ihre Familien aus verschiedensten Gründen allein ernähren müssen, was in manchen Ländern bis zu einem Drittel aller Haushalte betrifft.

Der dritte Leitbegriff Frieden verweist auf geschlechtsspezifische Gewalt und Menschenrechtsverletzungen, nicht nur durch vom Staat geduldete Praktiken, sondern auch durch die Gesellschaft und in der Familie, die als Privatsphäre oft eine Tabuzone darstellt. Gewalt in der Ehe, genitale Verstümmelung, Zwangssterilisation und Zwangsabtreibung, Vergewaltigung als Mittel der Folter oder Kriegsführung, Sextourismus oder internationaler Frauenhandel zeigen, daß Frauen auf vielfältige Weise Opfer besonderer Grausamkeit sind.

Die Verbesserung der gesellschaftlichen Stellung der Frauen in allen Lebensbereichen ist daher ein ethisches Gebot, das in der Menschenwürde gründet. Eine frauenfördernde Politik, wie mehr Rechtsschutz, bessere Bildungs- und Berufschancen, gerechterer Lohn oder Maßnahmen zum Schutz und Erhalt der Gesundheit, hat aber auch einen hohen funktionalen Wert im Blick auf den gesamten Entwicklungsprozeß, vor allem weil eine erfolgreiche Bekämpfung der Armut, besonders von Kindern, wesentlich von der Partizipation der Frauen abhängt. Dies gilt auch für die Familienplanung, wie eine signifikante Korrelation zwischen der sozialen Stellung von Frauen und ihrer Kinderzahl beweist.

Die gezielte Förderung von Frauen, eine Querschnittaufgabe aller Entwicklungspolitik, erfordert erhebliche Einstellungsänderungen und das Mitwirken der Männer, vor allem aber wirksame Strukturreformen, welche die soziale Stellung der Frauen verbessern und so zu neuen Verhaltensmustern beitragen. Die Konferenz in Peking kann dazu zumindest dadurch beitragen, daß sie das öffentliche Bewußtsein für diese Probleme weltweit schärft und die entwicklungspolitische Bedeutung frauenpolitischer Reformen deutlich macht. Es braucht aber auch Beschlüsse mit einem höheren Maß an Verbindlichkeit, etwa durch ein Fakultativprotokoll, das den Frauen die Möglichkeit für Individualbeschwerden bei den Vereinten Nationen einräumt.

Der von Papst Johannes Paul II. aus Anlaß der Weltfrauenkonferenz an die Frauen adressierte Brief macht sich diese Anliegen zu eigen und tritt unmißverständlich für die Rechte der Frauen ein, auch wenn er vielleicht die „Eigenart des Mann- und Frauseins" gegenüber der „Gleichheit" überbetont. Unbeantwortet bleibt freilich die Frage, ob nicht die männerzentrierte hierarchische Binnenstruktur der Kirche, in der Frauen nicht nur kaum Führungsrollen einnehmen, sondern auch keine Mitsprache bei der Besetzung von Leitungsämtern haben, zumindest faktisch einer entgegengesetzten Einstellung Vorschub leistet. Die katholische Kirche beansprucht damit, welche Argumente auch immer aus der Tradition oder der Theologie geltend gemacht werden, eine menschenrechtliche Nische, indem sie Frauen in der Zivilgesellschaft geltende Rechte innerhalb der Kirche vorenthält. Mit ähnlichen Argumenten könnten auch andere Religionen oder Kulturen solche Nischen verlangen. *Johannes Müller SJ*

Josef Fuchs SJ

Das „Evangelium vom Leben" und die „Kultur des Todes"

Zur Enzyklika „Evangelium vitae"

Das außerordentliche Kardinalskonsistorium im Vatikan vom 2. bis 7. April 1991 forderte nach langer Reflexion Papst Johannes Paul II. einmütig auf, mit der Autorität des Nachfolgers Petri den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens erneut zu bestätigen und zu verkünden (Evangelium vitae [EV] 5), und zwar im Licht der gegenwärtigen Umstände und der heutigen Bedrohungen (EV 10–12). Als Ziel war also nicht eine Proklamation neuer Einsichten und Lehren beabsichtigt, sondern eine Bestätigung und Bekräftigung der hergebrachten kirchlichen Lehre durch die päpstliche Autorität; wie die Enzyklika selbst zeigt, war vor allem – wenn auch nicht ausschließlich – an Abtreibung und Euthanasie gedacht. Es ist nicht bekannt, von wo oder von wem die Initiative zu diesem Vorschlag ausgegangen ist. Zweifellos beabsichtigten die Kardinäle eine höchstautoritative Mahnung und Warnung gegen vielfache Tendenzen in der heutigen Gesellschaft, auch in der katholischen Kirche. Johannes Paul II. sah sich gefordert; und so war er sich seiner oberhirtlichen Sendung sicher.

Am 25. März 1995, dem Hochfest der Verkündigung des Herrn, unterzeichnete er seine umfangreiche und seit langem angekündigte Enzyklika „Evangelium vitae" (Das Evangelium vom Leben). Sie ist, dem Stil dieses Papstes entsprechend, eine Mischung von biblischer und theologischer Meditation, von pastoraler Führung und Mahnung, von moraltheologischer Reflexion und Belehrung und schließlich von einem sehr autoritativen und geradezu leidenschaftlichen gesellschaftlichen und politischen Appell. Bislang ist die Enzyklika von nicht wenigen Kreisen, kirchlichen und nichtkirchlichen, als ein dringend notwendiger Appell an die heutige Gesellschaft begrüßt worden; es fehlt aber auch nicht an deutlichen Abgrenzungen und konkreten Kritiken.

Das Thema „Evangelium vom Leben"

Die schon lange vor dem Erscheinen der Enzyklika über das Leben angekündigte Formulierung „Evangelium" (frohe Botschaft) ließ mich – ich gestehe es – einigermaßen perplex. Es heißt zu Beginn (EV 1), daß dieses „Evangelium" der nun

(statt wie sonst üblich „Evangelium") schlicht „Botschaft Jesu" genannten neutestamentlichen Gabe am Herzen liegt. In der ersten Fußnote wird eigens eingestanden, daß die Formulierung „Evangelium vom Leben" sich nicht in der Heiligen Schrift findet. Jedoch wird gleich hinzugefügt, daß sie einem wesentlichen Aspekt der biblischen Botschaft entspricht. Tatsächlich meine zwar das Leben, das Jesus in seiner Botschaft kündet und bringt – so merkt die Enzyklika an – primär nicht das menschliche Leben, sondern das „neue" und „ewige" Leben, das in der Gemeinschaft mit dem Vater besteht (EV 1); allerdings „gewinnen", so heißt es in der Enzyklika, in diesem „neuen" und „ewigen" Leben „sämtliche Aspekte und Momente des Lebens des Menschen ihre volle Bedeutung". Gleichwohl weise ihrerseits unsere Berufung zum übernatürlichen Leben auch auf die Relativität des irdischen Lebens hin, das ja nur vorletzte und nicht letzte Wirklichkeit, aber dennoch eine heilige Wirklichkeit sei (EV 2); aber wenn auch heilige Wirklichkeit, so sei das menschliche Leben wegen seiner Relativität immerhin kein Absolutum (EV 47).

Warum die ungewohnte Wortwahl „Evangelium vom Leben"? Soll vielleicht das Wort Evangelium, das den Gläubigen zweifellos die sakrosankte und glaubensbegründende Wirklichkeit des Evangeliums Jesu ins Bewußtsein ruft, dazu verhelfen, daß sie in dieser Enzyklika vom Leben des Menschen mit einer immerhin hochheiligen Wirklichkeit konfrontiert werden? Es ist nicht zu übersehen, daß die Formulierung „Evangelium vom Leben" in der Enzyklika ungezählte Male wiederkehrt. Oder soll „Evangelium vom Leben" überdeutlich als Gegenbegriff stehen gegen den Begriff der „Kultur des Todes", als die sich gemäß der Enzyklika eine sich weitgehend als „Sündenstruktur" (EV 12;59) erweisende Situation der heutigen menschlichen Gesellschaft vielfach herausstellt (EV 10–17; vgl. Abtreibung, Euthanasie und vieles andere, und zwar als Mentalität, als Tatsache und als staatliche Toleranz und Satzung)? Es ist ja eben diese wiederholt so genannte „Kultur des Todes" das, wogegen der Papst seine Enzyklika geschrieben hat (EV 12).

Es läßt sich allerdings auch hinsichtlich des Begriffs „Kultur des Todes" fragen, ob er als Gegenbegriff zu „Evangelium vom Leben" die angemessene Wahl zur Charakterisierung der heutigen Gesellschaft der Menschen ist. Ist die heutige Gesellschaft wirklich eine „Verschwörung gegen das Leben" (EV 12)? Ich frage mich, ob nicht eine allerdings als übertrieben zu bezeichnende egoistische „Kultur des Lebens" die heutige Gesellschaft besser charakterisieren würde – übertrieben im Sinn egoistischer Lebensgier bzw. einer derartig starken Gier nach einer bestimmten Lebensqualität, die unter Umständen bereit ist, alles, auch das Leben (das fremde und vielleicht sogar das eigene) und viele Lebensäußerungen auszuschalten, die als Behinderung der Erreichung des egoistischen Ziels – des einzelnen oder der Gesellschaft – erlebt oder gesehen werden, also auch zu töten? Der Begriff „unangemessene Kultur des Lebens" statt „Kultur des Todes" würde

allerdings auch die sehr hoch gegriffene und ungewohnte Formulierung „Evangelium vom Leben" ein wenig redimensionieren.

Die Forderung des Evangeliums vom Leben: Du sollst nicht töten

Muß ich nun aufgrund dieser Forderung des Evangeliums vom Leben alle Klagen und Anklagen der Enzyklika hinsichtlich der heutigen Menschheitssituation restlos und ohne Unterscheidungen mir zu eigen machen? Oder fordert nicht eher die Erklärung, daß das menschliche Leben kein Absolutum, kein letzter, sondern nur ein vorletzter Wert ist, eine hermeneutische Lektüre der Aussage, daß das menschliche Leben „unantastbar" (EV 5) und ein „wichtigster" (EV 2) und „unvergleichbarer" Wert sei, daß also in jedem Fall Leben schlicht gleich Leben sei und es darum keine vergleichbaren Güter im rechten Verstehen des „Du sollst nicht töten" geben könne? Und hat davon im Grunde nicht in dieser oder jener Weise jede menschliche Gesellschaft gewußt, auch die jüdisch-christliche Tradition?

Woher kommt das harte und leidenschaftliche Nein der Enzyklika zur Stellung der menschlichen Gesellschaft von heute zum Leben? Vielleicht ist es das hier offensichtlich als göttliche Offenbarung verstandene fünfte Gebot des Dekalogs (Ex 20, 13; Dtn 5, 17; vgl. EV 48; 53), wiedergegeben in der (ungenauen) Form „Du sollst nicht töten" (statt „Du sollst nicht morden") (EV 52)? Nun weiß man heute, daß die beiden alttestamentlichen Berichte über den Dekalog nicht naiv gelesen werden dürfen; daß weder die theophane Offenbarungsweise noch der gemeinte Inhalt des Dekalogs „fundamentalistisch" einsichtig sind; wie auch daß überhaupt nicht alles, was in einer langen alt- und neutestamentlichen Tradition in die Formulierung des Dekalogs hineingelesen wurde, durch den alttestamentlichen Dekalog selbst gedeckt ist, sondern eher durch Interpretationsversuche von zeitbedingten Traditionen. Diese glaubten sich aber wohl im Heiligen Geist einem geheiligten Herkommen verbunden. Im übrigen darf ohnehin der eher häufige Rückgriff der Enzyklika auf das Alte Testament nicht unbeachtet lassen, daß die herangezogenen Texte zum Thema Leben auch von einer vergangenen Kultur mitbestimmt sein können und darum von uns nicht uninterpretiert übernommen werden dürfen.

Allerdings kann ich mich nicht des Eindrucks erwehren, daß die Enzyklika zum Thema Leben sich im einzelnen nicht so sehr von einer göttlichen Wortoffenbarung bestimmen läßt als vielmehr von der vom Schöpfergott stammenden naturgesetzlichen „Offenbarung" im Menschen, in dessen Herz; eine Offenbarung, die im Grunde ja irgendwie sowohl die gläubigen wie die ungläubigen Menschen anerkennen (EV 2). Anschließend lese ich in der gleichen Nummer 2 der Enzyklika wie folgt: In dem heutigen großen Ausmaß von „Schwierigkeiten und Unsicherheiten vermag jeder Mensch, der in ehrlicher Weise für die Wahrheit

und das Gute offen ist, im Licht der Vernunft und nicht ohne den geheimnisvollen Einfluß der Gnade im ins Herz geschriebenen Naturgesetz (vgl. Röm 2, 14–15) den heiligen Wert des menschlichen Lebens vom ersten Augenblick bis zu seinem Ende zu erkennen und das Recht jedes Menschen zu bejahen, daß dieses sein wichtigstes Gut in höchstem Maße geachtet werde. Auf der Anerkennung dieses Rechtes beruht das menschliche Zusammenleben und das politische Gemeinwesen."

Das ist allerdings ein höchst optimistischer Satz, und doch meine ich, er sei grundsätzlich richtig. Er spricht tasächlich von jedem Menschen, besagt allerdings nur, daß jeder diese Erkenntnis zu haben vermag (und das soll wohl, so möchte ich vermuten, auch heißen, daß jeder sie tatsächlich in irgendeiner Weise hat, und zwar nicht ausschließlich im Licht der Vernunft, sondern auch unter dem „geheimnisvollen" Einfluß der Gnade). Wenn der Verfasser der Enzyklika überdies meint, daß „das Empfinden jedes reinen Gewissens" beispielsweise dem Unrechtskatalog des Zweiten Vatikanums in der Konstitution Gaudium et spes (27) als solchem zustimmen wird (EV 3), dann dürfte das wohl meiner vorausgehenden Interpretation entsprechen.

In der zitierten optimistischen Bemerkung der Enzyklika hinsichtlich des menschlichen Vermögens naturgesetzlicher Erkenntnis könnte die Aussage allerdings auch irgendwie begrenzt sein, nämlich auf jene Menschen, die in ehrlicher Weise (und reinen Gewissens) für die Wahrheit und das Gute offen sind. Aber sollte man das nicht auch sagen dürfen vom Durchschnitt der Menschen aller einigermaßen zivilisierten Zeiten, Völker und Kulturen, von den Menschen der so verschiedenartigen Kulturen unserer heutigen Welt, von den in den Fragen des Lebens so verschieden denkenden und urteilenden Menschen unserer westlichen – beileibe nicht uniformen – Großkultur und auch von den ihr zugehörigen gläubigen Katholiken? Und dies, obwohl die Menschheitsgeschichte – trotz des uns vom Schöpfer geschenkten Gewissens – nicht nur heute, sondern schon immer auch von „Sündenstrukturen" durchzogen ist und war? Überdies, ist das Gewissen der Menschheit nur heute und nicht auch schon immer vielfach auch träge gewesen, geschwächt (EV 5), verdunkelt und verfinstert in seinem Sinn für Gott „und den Menschen" (EV 21; 59)? Oder müssen die vielen Menschen – heute und immer – wirklich ein klares Wissen um den Menschen als Bild und Gleichnis Gottes (Gen 1, 27) haben (EV 53), um in ihrer Vernunft im Gewissen einsehen und erfahren zu können, was in ihrem Verhalten gegenüber menschlichem Leben Recht und was Sünde ist? Und können sie sich nur im klar bewußten Stehen vor dem personalen Gott (wie Kain und David; vgl. EV 21) in ihrem eventuellen bewußten Fehlverhalten gegenüber dem „Plan Gottes" vom Menschenleben als „Sünder" verstehen?

Das aktive, „naturgesetzlich" einsehende und verstehende Gewissen „vermag" sich im Bereich des Lebens zweifellos einigermaßen – wenigstens das! – zurecht-

zufinden. Das Gewissen läßt sich allerdings in den vielen Lebensfragen nicht konkret und einfachhin befragen; es gibt uns die Antworten auf unsere Fragen weder spontan noch von sich aus; es ist kein Ableseorgan. Was das aktive „Vermögen" des Gewissens (als Gottes Schöpfung) den Menschen selbst in den verschiedensten Lebensfragen intuitiv oder aufgrund tiefer Reflexion verstehen lassen kann, ist von überaus vielen Bedingungen abhängig. Weder die Reinheit des Gewissens noch sein ehrliches und offenes Suchen nach Wahrheit und Recht, nach der Unterscheidung von Gut und Böse, garantieren eine einzige und „objektiv" richtige Antwort auf alle Lebensfragen. Demgemäß werden viele (sehr viele), die ein solches Gewissen haben, trotzdem nicht imstande sein, zum Beispiel die vielen konkreten Weisungen der Enzyklika zu akzeptieren. Das gilt zweifellos auch von vielen Gläubigen mit „ehrlichem" und „reinem" Gewissen, denen es wirklich um die Wahrheit, das Rechte und das Gute geht.

Wer von den vielen, die ehrlich auf der Suche sind, ist zum Beispiel heute imstande, auch nur ein einigermaßen zureichendes Wissen oder ein eigenes Urteilsvermögen in den Sachfragen zu haben, die in manche Urteile der Enzyklika über das rechte Verhalten und Handeln in den verschiedensten und auch wichtigsten Lebensfragen eingehen: Biologie und Genetik, die Weitergabe des Lebens und seine erste Entfaltung, seine Gefährdungen und sein Ende? Und wieviel hängt von der Herkunft, von der persönlichen Lebenserfahrung und Lebensausrichtung ab, um zu einem eindeutigen sittlichen Urteil in den vielen und schwierigen Lebensfragen zu kommen? Man vergleiche dazu die äußerst vorsichtige Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils in Gaudium et spes (43) in bezug auf die Möglichkeit durchaus verschiedenartiger sittlicher Urteile von im übrigen gleichermaßen gläubigen und gewissenhaften Christen. Und das ist nicht erst heute so. In einigermaßen eng umgrenzten Gemeinschaften und Gruppen wird sich das zwar vereinfachen; aber auch da wird es sich weitgehend nicht um wirklich eigene und sittliche Einsichten und Urteile in der praktischen Vernunft des Gewissens handeln, vielfach eher um ein bereitwilliges Sicheinfügen in eine Gemeinschaft oder Gruppe oder um das offene Vertrauen auf eine „Autorität". Immerhin kann auch das eine Entscheidung für ein sittlich vertretbares Handeln begründen oder ermöglichen.

Elemente der „Kultur des Todes"

Das kritische sittliche Urteil der Enzyklika über die menschliche Gesellschaft von heute als einer „Kultur des Todes" setzt als Grundsatz voraus, daß der Mensch und sein Leben einzig Gott als ihrem Schöpfer gehören (EV 61) und daß Gott allein der Herr des menschlichen Lebens ist (EV 39), daß es infolgedessen dem Menschen nicht zustehen kann, über menschliches Leben zu verfügen, also

zum Beispiel zu töten. Das Verfügen von Menschen – einzelnen oder Obrigkeiten – über menschliches Leben bedeute ja nichts anderes, als sich die Rechte Gottes anzumaßen. Eben darum sei es ins Gewissen geschrieben: Leben ist heilig und unantastbar (EV 40).

Die eben angeführte theologische Argumentationsweise ist aufgrund ihrer langen Tradition bekannt und wird darum auch heute immer wiederholt. Und das, obwohl man theologischerseits schon seit längerem begonnen hat, auf die Ambiguität des Wortes „Herr" aufmerksam zu machen. Herrsein ist zunächst ein innerweltlicher Rechtsbegriff im Bereich der Schöpfung bzw. der Welt der Menschen; darum kann es eine innerweltliche Rechtsbeziehung in bezug auf das Leben nur unter Menschen (als Schöpfung) geben, nicht aber zwischen Gott – der kein Element der geschaffenen Wirklichkeit ist – und den Menschen. Gottes Herrsein gegenüber dem Menschen ist dagegen sein transzendentes Herrsein, dem alle geschöpfliche Wirklichkeit (nicht nur der Mensch und sein Leben) gleichermaßen untersteht und in diesem Sinn ihm (Gott) gehört.

Die Schöpfung – einschließlich des Menschen – ist eben dem Menschen als – allein! – von Gott mit Vernunft und Freiheit gottebenbildlich ausgestattetem Wesen völlig zur Verwaltung anvertraut. Dabei kann es nur um die vernünftige Besorgung menschlicher (also nicht göttlicher) Rechte und Pflichten gehen. Für die vernunftgerechte Verwaltung ist der Mensch allerdings seinem Schöpfer als dem transzendenten – aber nicht innerweltlichen – Herrn verantwortlich und Rechenschaft schuldig. Er hat als das vernunftbegabte und freiheitliche Abbild Gottes nicht nur die Sorge für die übrige Schöpfung zu übernehmen, sondern auch die Sorge für den Menschen: sich selbst, die Menschen, die menschliche Gesellschaft. Diese Aufgabe fordert in einem zureichenden Maß ein Verstehen und Begreifen der Schöpfung und noch mehr – innerhalb der Schöpfung – des Menschen; nur so ist er imstande, die immer wieder im Leben und in der Gesellschaft auftauchenden Konfliktfälle einigermaßen zu lösen.

Die Menschheitsgeschichte ist weitgehend die Geschichte des Versuchs, mehr oder weniger reflex dieser ungeheuren Aufgabe gerecht zu werden. Daß es in dieser langen Geschichte immer wieder – wie heute – zu Epochen kommt, in denen die Problematik dieser enormen Aufgabe und Berufung des Menschen besonders virulent werden kann und wird, ist nicht verwunderlich. Wie auch nicht, daß die Vernunft in den Gewissen der vielen Menschen – auch ohne Böswilligkeit – in vielen Lebensfragen zu verschiedensten und einander widersprechenden Ergebnissen kommen kann, auch zu solchen, die einer Kultur des Todes entsprechen zu können den Anschein haben mögen.

Von welcher Grundlage her soll der Mensch seine Aufgabe beginnen? Er beurteilt das Leben des Menschen als ein Gut, viele – vielleicht unreflex die meisten – sind irgendwie imstande, es als ein von Gott geschenktes Gut zu verstehen. Die Enzyklika sagt: „Das Leben ist immer ein Gut. Das ist eine intuitive Ahnung

oder sogar eine Erfahrungstatsache, deren tiefen Grund zu erfassen der Mensch berufen ist" (EV 34). Die Enzyklika betont ausdrücklich, daß das Leben ein „wichtigstes", nicht zwar das höchste, aber doch das fundamentale Gut des Menschen ist. Weil es das fundamentale Gut des Menschen ist, kann der Mensch nicht anders, als es als grundsätzlich unantastbar anzusehen. Da es aber nicht das höchste Gut des Menschen ist, muß er mit höheren und wichtigeren Gütern rechnen, die die grundsätzliche Unantastbarkeit des Lebens begrenzen. Es gehört darum auch zu der schweren Aufgabe der Menschen, wertend herauszufinden, welche Güter eine Antastbarkeit des Lebens begründen und rechtfertigen können und welche nicht.

So wird man zwar nicht alles Töten, wohl aber alles Morden (aus welchem Grunde auch immer) als ungerechtfertigt beurteilen; es geht darum, den wertenden Ausgleich zwischen dem Leben als fundamentalem Gut des Menschen und anderen, möglicherweise noch höheren Gütern der Menschen zu entdecken. Die Verteidigung des eigenen Lebens in Notwehr gegen einen Angreifer – vor allem einen ungerechten Angreifer –, wenn erforderlich auch durch Tötung, ist in der Tradition weitgehend als ein möglicherweise höheres Gut als die Unantastbarkeit des Lebens des Angreifers gewertet worden (EV 55). So hat man – vor allem in der Vergangenheit, heute allerdings merklich weniger – auch über einen „berechtigten" Krieg geurteilt. Über die Todesstrafe beginnt man heute vorsichtiger zu urteilen als früher, so auch die Enzyklika (EV 56): Sie will die Todesstrafe nur akzeptieren, wenn kein anderes Mittel den Schutz der Gesellschaft (das höhere Gut!) garantieren kann, was heute nur selten der Fall sein dürfte.

Weitgehend ist seit langem (auch in der Enzyklika) der Satz angenommen, daß es nie gerecht sein kann, einen „Unschuldigen" direkt zu töten (EV 57). Aber auch in diesem Satz ist die Unantastbarkeit des Menschenlebens nur grundsätzlich und nicht absolut, sondern teleologisch begrenzt ausgesagt: Nur eine entsprechende „Schuld" eines Übeltäters könnte sie aufheben; die Schuld müßte offensichtlich derart sein, daß sie wertend in Proportion zum Angriff auf ein Leben steht. Die Tötung eines „Unschuldigen" aus einem anderen Grund als einer Schuld des zu Tötenden, zum Beispiel zur Rettung anderer (auch vieler) unschuldiger Menschen, pflegt heute im allgemeinen nicht als ein proportioniertes Gut im Vergleich mit dem fundamentalen Gut der Unantastbarkeit des Lebens angesehen zu werden (dies jedoch nicht undiskutiert, vermutlich wegen des weitgehend akzeptierten Beispiels einer lebensgefährdenden Schwangerschaft).

Schutz des Lebens und Abtreibung

Ebenso wie dem Schreiber dieser Zeilen dürfte dem Leser aufgefallen sein, daß die stärker naturrechtlichen statt theologischen Begründungen in den Einzelfra-

gen um das menschliche Leben in der Interpretation der Enzyklika im Grunde einen teleologisch-proportionalistischen Duktus aufweisen: Es geht nämlich immer darum, das grundlegende Gut eines menschlichen Lebens (als Wert) in eine wertende Beziehung zu anderen menschlichen Gütern (als Werten) zu setzen. Wenn dem in dieser Enzyklika so ist, so muß hier eigens darauf aufmerksam gemacht werden, da sich der gleiche Papst in seiner Moralenzyklika „Splendor veritatis" deutlich gegen einen solchen Duktus ausgesprochen hat. Er fürchtete und fürchtet auch heute, daß man beim Vergleich von Gütern diese rein als Sachgegebenheiten, als beliebig manipulierbares Material, und nicht als sittlich zu vergleichende menschliche Werte versteht; das führe zu Materialismus, Utilitarismus und Hedonismus (EV 23). Die voraufgehenden Überlegungen dürften genügend erwiesen haben, daß die erwähnte Gefahr keineswegs besteht.

Den Grundsatz „Du sollst nicht töten" – und dies vor allem, weil Gott allein der Herr des menschlichen Lebens ist – wendet die Enzyklika in besonderer Weise auf das Problem der *Abtreibung* an (z.B. EV 58–63). Dies mit Recht, wenn auch nicht aufgrund der angeführten theologischen Begründung. Die Menschen der antiken griechisch-römischen Kultur waren davon allerdings keineswegs überzeugt – obwohl es ihnen doch gemäß der Enzyklika naturrechtlich „ins Herz geschrieben" war –, wie auch weite Teile der heutigen Kultur. Sie betrachten mit der Enzyklika gezeugtes menschliches Leben grundsätzlich als ein Gut, nicht aber als ein Absolutum; mit Recht. Darum glauben sie, dieses nichtabsolute Gut anderen menschlichen Gütern und Werten, die sie gegebenenfalls für bedeutsamer halten zu müssen glauben, hintansetzen zu dürfen oder zu sollen. Das wäre nach der Lehre der Enzyklika grundsätzlich vertretbar. Problematisch ist dagegen die relative Wertung der die Abtreibung rechtfertigen sollenden „höheren" Güter. Hier beginnt die Diskussion der verschiedenen Meinungen auch heute. Die Enzyklika wertet hier anders als die Vertreter der sogenannten „Kultur des Todes"; und wir erfahren heute, daß es nicht leicht sein wird, sich immer überzeugend in jede derartige Diskussion einzulassen.

Oben wurde schon die wertende Aussage der Enzyklika angeführt: „Leben ist gleich Leben"; hier wird sie offenbar invertiert und umformuliert: Ist alles Leben, gleichgültig in welchem Status und unter welchen Umständen, gleichermaßen schutzwürdig und zu schützen? Ein bekanntes Beispiel: Welches Leben ist schutzwürdiger, wenn im Fall einer Schwangerschaft höchstens einer das Leben haben kann, die dem Kind zum Schutz anvertraute Mutter oder das Kind, das die Selbstopferung der ihm anvertrauten Mutter als Schutz (unter allen Umständen?) erwarten kann? Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Die Lösungen werden jedoch durchaus nicht immer evident sein können; nur dürfen sie nie den Makel des Egoismus, der Macht des Stärkeren an sich tragen – ein Punkt, auf dem der Papst mit Recht besteht.

Überdies: Welcher Schutz gebührt zum Beispiel den Keimzellen – sie sind

menschliches Leben! – auf ihrem langsamen Weg zur endgültigen Kernfusion nach der geschlechtlichen Vereinigung, welcher Schutz der genetisch voll programmierten, aber im Werdeprozeß noch teilbaren Zygote auf ihrem Weg zur Innidation in der Gebärmutter, in der sie vielleicht erst ihre programmierte Individualisierung erreicht (vgl. EV 60), welcher Schutz der erst langsam sich vollziehenden Aktualisierung des genetischen Programms in den Monaten der Schwangerschaft, welcher Schutz den menschlichen Embryonen (EV 63)? Das alles soll, so heißt es, jedem Menschen ins Herz geschrieben und darum durch die Vernunft erkennbar sein (EV 62); ist das so evident? Selbst die Kongregation für die Glaubenslehre glaubte in ihrem Dokument über die Abtreibung von 1974 in der Fußnote 19 bemerken zu müssen, daß sie sich nicht über den Augenblick der Beseelung (also der Personalisierung) des in Entfaltung befindlichen Menschenwesens äußern wolle; in vorsichtigerer Weise auch in „Donum vitae" von 1987; sie besteht aber dennoch aus tutioristischen Gründen auf der Unantastbarkeit dieses Wesens (auch die Enzyklika weist darauf hin). Allerdings läßt meines Erachtens auch die auf den ersten Blick einleuchtende tutioristische Lösung noch ein Problem offen: Was ist das richtige Verhalten, wenn der in Frage stehende und zu realisierende Wert eindeutig bedeutsamer ist als der „nur möglicherweise" auf dem Spiel stehende Wert Leben? Es ist damit klar, daß es auch heute in der theologischen Diskussion nicht absolut klar ist, wann präzise ein Schwangerschaftsabbruch Abtreibung im Sinn der Tötung eines personalen Menschenlebens ist.

Die Enzyklika meint aber, daß die kirchliche Tradition *immer* den Eingriff in ein gezeugtes Leben für Abtreibung im Sinn von Tötung eines Menschen betrachtet und geahndet habe (EV 61). Die Enzyklika übersieht dabei, daß schon im 15. Jahrhundert der einflußreiche Moraltheologe und Bischof von Florenz Antoninus im Anschluß an die Lehre seines Ordensbruders Johannes von Neapel (OP) die Meinung vertrat, daß vor der Beseelung des gezeugten Menschenwesens (man meinte damals: erst nach 40 bzw. 90 Tagen) zur Rettung des Lebens der Mutter eine Schwangerschaftsunterbrechung (also nicht Abtreibung) eingeleitet werden darf, eine Meinung, die sich durch Jahrhunderte hielt. Die Enzyklika übersieht auch, daß Thomas von Aquin die medizinisch vertretene These übernommen hatte, daß vor der (nach 40 bzw. 80 Tagen erfolgenden) Beseelung des gezeugten Wesens eine Schwangerschaftsunterbrechung zwar sittlich unerlaubt sei, daß dieser Eingriff jedoch nicht die kirchliche Strafsanktion der Exkommunikation nach sich ziehe, da es sich noch nicht um einen personalen Menschen (also nicht um Abtreibung) handle. Die Auffassung des Aquinaten ist nie verurteilt worden; sie galt durch Jahrhunderte bis 1869 (Pius IX.), außer unter Papst Gregor XIV. (1590–1591)[1].

In Verbindung mit dem Problem Abtreibung geht die Enzyklika auch auf die Fragen um die *Weitergabe des Lebens* ein. Das gehört allerdings streng genommen nicht zur Thematik der Enzyklika. Diese weist selbst ausdrücklich darauf

hin, daß Abtreibung und mögliche Manipulationen hinsichtlich der Weise der Weitergabe des Lebens (z.B. Empfängnisverhütung, assistierte Zeugung usw.) ihrer Art nach verschiedene Übel sind; dennoch und trotzdem folgt die (für mich kaum realisierbare) Zufügung, sie seien „Früchte ein und derselben Pflanze" (EV 13). Die Fragen um die Weitergabe des Lebens sollen darum bei dieser Kommentierung der Enzyklika ausgeschlossen bleiben. Nur eine Bemerkung: Es heißt, der Mensch behandle in den geahndeten Weisen der Weitergabe des Lebens die Natur nicht als gottgegebene „Mater", sondern als „Material" für beliebige Manipulationen (EV 22). Ließe sich dagegen nicht auch denken, daß der Mensch bei seinen verschiedenen Verhaltensweisen heute langsam den nicht immer schon bekannten „mütterlichen" Reichtum der von der Natur angebotenen verschiedenen Möglichkeiten zu entdecken und entsprechend in vernünftiger Überlegung zu nutzen beginne?

Euthanasie und Suizid

Das Thema *Euthanasie* gehört neben der Abtreibung zur typischen Problematik des Themas „Kultur des Todes" (EV 64–66). Es geht also um die vorzeitige Herbeiführung des Todes, die man heute mehr und mehr unter bestimmten Umständen als ein Recht des Sterbenden, der Angehörigen und der Ärzte und Pfleger anerkannt wissen möchte. Mit der langen Tradition der christlichen Kirche – wenn auch nicht mit allen völkischen Traditionen – spricht der Papst ein klares Nein. Er sieht in der Euthanasie eine Anmaßung des Gott allein zustehenden Rechts über Leben und Tod. Hält man diese Begründung für nicht stichhaltig, da das Leben vom transzendenten Gott völlig in die vernünftige Verwaltung des Menschen gelegt ist, so muß man gegen Euthanasie – wertend – auf die Achtung vor dem Gut des Lebens und auf den Wert der persönlichen Leidens- und Durchhaltekraft angesichts der Beschwerden eines natürlichen Lebensendes rekurrieren, gemäß dem Beispiel vieler vorbildlicher Menschen – auch des Jesus von Nazaret. Auch der menschlichen Gesellschaft darf ein berechtigtes Interesse an einer öffentlichen Behinderung von Euthanasie zugesprochen werden. Man beachte, daß es auch bei dieser Überlegung um den proportionalen Vergleich zwischen dem fundamentalen, aber nicht absoluten Gut menschlichen Lebens und der jeweils richtigen Wertung der zu eliminierenden großen Beschwerden (des Sterbenden, der Angehörigen, der Gesellschaft) geht. Eine ähnliche Frage stellt sich bekanntlich, wenn es sich um das „Sterbenlassen" eines belasteten oder belastenden Lebens handelt[2].

Die Parallelfrage *Suizid* (Selbstmord) beurteilt die Enzyklika als „eine schwer unsittliche Tat, weil er verbunden ist mit der Absage an die Eigenliebe und mit der Ausschlagung der Verpflichtungen zur Gerechtigkeit und Liebe gegenüber

dem Nächsten, gegenüber den verschiedenen Gemeinschaften, denen der Betreffende angehört, und gegenüber der Gesellschaft als ganzer" (EV 66). Diese teleologische Begründung ist durchaus stichhaltig, wenn sie nicht verallgemeinert wird und den Sonderfall ausschließt, daß jemand als der doch von Gott bestellte Verwalter seines Lebens urteilen muß, daß die Gründe für seine Tat objektiv schwerwiegender sind als die verpflichtende Achtung des ihm vom Schöpfer zu einer vernünftigen Verwaltung geschenkten und aufgetragenen Lebens. Im letzteren Sinn hat man in der Vergangenheit auch oft die freiwillige Hingabe des eigenen Lebens für ein hohes Gut (z. B. Geheimhaltung eines Staatsgeheimnisses vor dem Feind) für berechtigt erachtet.

Suizid ist jedoch nicht einfachhin, wie es heißt (EV 66), „Zurückweisung der absoluten Souveränität Gottes über Leben und Tod". Die in der Enzyklika ausgeführte Betrachtung, daß die Stunde des Todes auch die Stunde der Begegnung mit dem Herrn ist und daß wir daher den Tod „in der von ihm gewollten und beschlossenen ‚Stunde'" abzuwarten haben, dürfte demnach weniger Gewicht haben. Wenn jemand die objektive Berechtigung seiner Tat glaubt wohl bedacht eingesehen zu haben, dann ist dies – in „Gottes Plan" – seine „Stunde" zur Begegnung mit dem Herrn, wie es für den Verteidiger des Staatsgeheimnisses die Stunde seiner Selbstopferung ist. Müßte man sonst nicht auch sagen, daß jemandes Tod beim Autounfall oder im Chaos eines wütenden Bürgerkriegs für ihn die von Gott „gewollte und beschlossene ‚Stunde'" und Todesweise ist (wie man gar nicht so selten hört)? Welch ein Gottesbegriff wäre das! Wird uns Gottes Plan – und damit auch „unsere Stunde" – nicht erst durch die Kenntnisnahme und den ehrlichen Versuch – soweit er möglich ist – einer vernünftigen sittlichen Beurteilung der konkreten Gegebenheiten kundgetan?[3]

Das „Evangelium vom Leben" und das Demokratieverständnis

Der Papst spricht in seiner Enzyklika mit höchster Autorität gegen die direkte Tötung Unschuldiger, die direkte Abtreibung und die direkte Euthanasie (EV 57; 62; 65)[4]. Vor der Veröffentlichung wurde aber im Entwurf der Enzyklika noch eine Korrektur angebracht: Die Lehre über Abtreibung und Euthanasie sei zwar nicht in der Bibel *enthalten* (weil in biblischer Zeit kein Problem), aber doch in ihr *begründet*[5].

Im übrigen mahnt der Papst (EV 81) ausdrücklich: Die Theologen, die Seelsorger, die Lehrer, die Katecheten und alle, die mit der Gewissensbildung betraut sind, sie mögen „im Bewußtsein der ihnen zukommenden Rolle niemals die schwerwiegende Verantwortung auf sich nehmen, die Wahrheit und ihren eigenen Auftrag dadurch zu verraten, daß sie persönliche Ideen vortragen, die im Gegensatz zum Evangelium vom Leben stehen, wie es das Lehramt getreu vor- und aus-

legt". Diese scharfe Mahnung wird zweifellos manche verwundern, die sich milderer Formulierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils[6] erinnern.

Bevorzugte Adressaten des Papstes und seiner Enzyklika sind allerdings die Frauen und Männer, die – vor allem in den Parlamenten – die geltende Ordnung im öffentlichen Leben festlegen, also auch die Fragen, die das Verhalten zum menschlichen Leben in der Gesellschaft – zumal Abtreibung und Euthanasie – ausdrücklich regeln. Und hier spricht der Papst sehr deutlich und autoritativ über die Vorgänge in heutigen Demokratien. Der Demokratiebegriff des Papstes unterscheidet sich allerdings wesentlich vom heutigen Demokratiebegriff. Die entsprechenden Seiten der Enzyklika dürften darum vermutlich die am stärksten diskutierten werden.

Wie sieht der Papst die heutige Wirklichkeit der Demokratien? Er sieht sie und tadelt sie als Demokratien der Mehrheit und nicht der Wahrheit. Die Bürger fordern, daß die Gesetzgebung nicht einen höheren Sittlichkeitsgrad auferlege als den, den die Mehrheit anerkenne. Gegen die Idee einer Demokratie der Mehrheit statt einer Demokratie der Wahrheit wehrt sich der Papst mit Vehemenz, ebenso wie er in der Moralenzyklika „Splendor veritatis" sich gegen die moderne Forderung von Freiheit ohne Begrenzung durch objektive Wahrheit gewehrt hatte (EV 19). Jetzt stellt er fest, daß es zwischen dem Prinzip der totalen Freiheit der einzelnen und dem Prinzip des staatlichen Gesetzes als alleinigem Kriterium ein drittes gebe: die Wahrheit. Diese sei ebenso von den einzelnen wie vom Gesetz zu achten und zu verteidigen. Sonst obsiege ein ethischer Relativismus, der das gesunde Gemeinwohl zerstöre. „Der Wert der Demokratie steht und fällt mit den Werten, die sie verkörpert und fördert" (EV 70).

Es sei, so heißt es in der Enzyklika, falsch zu meinen, daß als objektiv betrachtete ethische Normen, wenn vom Gesetz der Mehrheit auferlegt, Autoritarismus und Intoleranz begründen. Im Gegenteil, die Nichtbeachtung der objektiven Normen bedeute Tyrannei gegenüber den Schwächsten und Wehrlosen. Die Aufgabe der Gesetzgebung sei es nicht, über sittliche Ziele und Mittel zu befinden, sondern für die öffentliche Ordnung Sorge zu tragen und dies in Übereinstimmung mit dem objektiven Sittengesetz. Werde das nicht beachtet, komme es aufgrund wechselnder Mehrheiten zu wechselnden – und damit schädlichen – ethischen Festlegungen (EV 68–70).

Vor allem müsse das Gesetz die Grundrechte garantieren. Eine Tolerierung von Abtreibung und Euthanasie dürfe sich demnach nicht auf die Respektierung der Gewissen der einzelnen berufen; sonst verliere das Gesetz als solches an Verbindlichkeit. Das Gesetz selbst müsse seinerseits der Vernunft, das heißt dem Naturrecht und damit der objektiven Wahrheit entsprechen. Ohne diese Entsprechung habe das Gesetz keine Geltung. Gegenüber einem solchen Gesetz gelte vielmehr die Verpflichtung zum Widerstand aus Gewissensgründen; das setzt voraus, daß man sich im Gewissen des Unrechtsgehalts des Gesetzes bewußt geworden ist.

Darum dürften auch die einzelnen Abgeordneten im gesetzgebenden Parlament bei der Abstimmung und in der öffentlichen Diskussion einem solchen Gesetz, wenn sie es als ungerecht zu durchschauen glauben, nicht zustimmen, auch für den Fall, daß sie das ihre Karriere kosten würde. Eine Ausnahme wird allerdings anerkannt: Wenn es sich um die Reform eines Gesetzes handelt, wäre die Zustimmung zu einem der objektiven Norm nicht voll entsprechenden Gesetz vertretbar, wenn nur dadurch ein noch schlechteres Gesetz verhindert werden könne; es ginge dann offensichtlich um eine Schadensbegrenzung. Die Logik müßte allerdings den Papst zwingen zuzugeben, daß ein solches Verhalten sowohl im Parlament wie in der Öffentlichkeit bei jedem Parteienkampf um eine Gesetzgebung legitim ist (EV 71–74). Die Enzyklika würde so als gesundes Prinzip aufstellen, daß die Politiker jeweils die Wahl treffen sollen, die das realistisch Erreichbare anstrebt.

Der Papst legt Gewicht darauf, daß niemand bei seiner persönlichen Entscheidung oder bei seiner ärztlichen, pflegerischen oder beratenden Tätigkeit sich auf ein der sittlichen Wertung nicht entsprechendes Gesetz, wenn er es als solches erkennt, beruft und sich dadurch legitimiert glaubt.

Die grundlegende Problematik der Enzyklika in bezug auf die Demokratie dürfte vor allem in der Tatsache begründet sein, daß sie ein – auch für die Lebensfragen Abtreibung und Euthanasie – eindeutiges und uns gegebenes objektives Sittengesetz voraussetzt, das demnach als Naturgesetz „ins Herz geschrieben" und darum allgemein zugänglich ist. Doch das ist nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit der Menschen. Einer meiner Kollegen dürfte recht haben, wenn er unter dieser Rücksicht sagt, daß es *das* sittlich Richtige nicht einfachhin gebe, so daß man es „haben" könne und darum sei auch in den konkreten Lebensfragen mit einer – nicht beliebigen – Vielfalt von Meinungen hinsichtlich des sittlich Richtigen in der menschlichen Gesellschaft zu rechnen. Wer kann schon dem demokratisch verfaßten Volk verbindlich sagen, was allein *das* sittlich Richtige und Vertretbare, *das* naturgesetzlich Unbedingte, ist? Darüber kann und soll man darum ehrlich suchend diskutieren und zu überzeugen versuchen. Welche öffentliche Ordnung dann Geltung haben wird, kann nur die demokratische Mehrheit – nicht im Sinn der Macht des politisch Stärkeren verstanden – entscheiden. Sie kann aber nicht entscheiden, was die Wahrheit ist.

ANMERKUNGEN

1 Zu den gesch. Bemerkungen: J. Connery, Abortion. The Development of the Roman Cath. Perspective (Chicago 1977) 115–122, 306f.

2 Vgl. den instrukt. Beitr. v. J. Keenan, Töten u. Sterbenlassen, in dieser Zs. 201 (1983) 825–837.

[3] Vgl. meinen Beitr.: Chr. Glaube u. Verfügung über menschl. Leben, in: ders., Für eine menschl. Moral, Bd. 2 (Freiburg 1989) 211–233.

[4] R. A. McCormick bemerkt, daß der Terminus „direkt" sich – entgegen der Aussage der Enzyklika – als rein philosoph. Begriff wohl nicht auf die bibl. Aussagen beziehen läßt und daß überdies z. B. nicht jede Abtreibung als direkt, sondern manchmal als indirekt anzusehen ist; er zitiert G. Grisez: Wenn die zu einem anderen Zweck vorgenommene Abtreibung gleichzeitig sowohl den angestrebten Zweck wie auch den Tod des Fötus bewirkt, dann ist das eine indirekte Tötung (Beispiele: Rettung der Mutter, ektopische Schwangerschaft, krebsgefährdete Gebärmutter); und P. Knauer: Die Abtreibung ist nur indirekt, wenn die abortive Handlung durch proportionale (kommensurierte) Gründe angezeigt ist: R. A. McCormick, The Gospel of Life, in: America 172 (1995) 16. Allerdings hätte ich keine Schwierigkeit, die Terminologie „direkte" Abtreibung – der Enzyklika entsprechend – stehenzulassen, sie aber – wohl anders als die Enzyklika – aufgrund proportionaler Gründe für berechtigt zu erachten (man vgl. die Terminologie von Knauer).

[5] Das kath. italien. Nachrichtenmagazin Adista berichtet dies in ihrer Nummer v. 8. 4. 1995, 3, als eine von Kard. Ratzinger bei der Pressekonferenz auf die Anfrage eines Korrespondenten hin gegebene Antwort. Adista berichtet von dieser Pressekonferenz ebenfalls, daß Kard. Ratzinger die drei feierlichen Erklärungen des Papstes für unfehlbar erklärt habe; zwar sei das Wort unfehlbar in der Enzyklika nicht gebraucht worden, aber die Berufung des Papstes auf seine höchste Autorität, auf die Heilige Schrift, auf die Tradition und die einmütige Lehre des Weltepiskopats bedeuteten nach kirchl. Lehre eine Dogmatisierung. Die gegenteilige Meinung vertritt der Löwener Moraltheologe J. A. Selling, Evangelium Vitae and the Question of Infallibility, in: Doctrine and Life 45 (1995) 330–339.

[6] Gaudium et spes 62.

Hans Waldenfels SJ

Pluralität der Religionen

Folgen für Mission und kirchliche Entwicklungsarbeit

Das Grundstigma unserer Zeit ist ein allseitiger Pluralismus, der sich mit einem hohen Grad von Relativismus verbindet. Insofern die Kirche in Zeit und Geschichte lebt, ist auch sie von diesem Stigma gezeichnet. Konkret wirkt sich das für sie dadurch aus, daß das Christentum sich heute zusehends als eine Religion unter anderen wiederfindet und seine Vorrangstellung in der Gesellschaft einbüßt. Wir leben in der postchristlichen Moderne[1]. Das wiederum ist nicht mehr nur Ergebnis des neuzeitlichen Emanzipationsprozesses, der mit einer grundlegenden Säkularisierung Hand in Hand geht, sondern zugleich in Verbindung zu bringen mit einem wachsenden Einfluß nichtchristlicher Religionen, die heute auch an den gesellschaftlichen Privilegien des Christentums beteiligt zu werden wünschen.

Mission und Religionen

Im Folgenden behandeln wir diese Situation vor allem im Hinblick auf die Missionsaufgabe der Kirche. Hier befinden wir uns nun in einer merkwürdigen Situation. Während sich immer mehr Christen des Wortes „Mission" schämen und mit wachsender Entfernung vom kirchlichen Leben diese für obsolet halten, machen sich viele nichtchristliche religiöse Kreise unbekümmert den Begriff zu eigen. Entsprechend beanspruchen andere Religionen bei uns für sich das Recht auf Missionierung bzw. freie Verbreitung ihrer Lehren und Praktiken.

Dieser Ruf nach dem Recht auf Ausbreitung verbindet sich aber nicht selten mit dem Einspruch gegen die Verkündigung und Verbreitung des Christentums in den eigenen Herkunftsländern. So wehren sich viele Juden gegen jede Form von christlicher „Judenmission" und finden darin inzwischen Zustimmung bei Christen, als ob es nicht eine legitime Bezeugung des Glaubens überall geben könne. Der Islam schränkt in zahlreichen Ländern des Nahen Ostens, Afrikas und Asiens die Aktivitäten, sogar solche, die die pastorale Betreuung von Christen betreffen, nach wie vor ein. Zu Recht wird in einigen Fällen sogar von Christenverfolgung gesprochen. Beschränkungen für Christen gibt es auch immer noch in Ländern mit vorherrschend asiatischen Religionen, so in der überwie-

gend hinduistischen Republik Indien wie im buddhistischen Birma und, wie jüngst deutlich wurde, in Sri Lanka[2].

All das ist offensichtlich kein Widerspruch zu der anderen Tatsache, daß sich nichtchristliche Religionen den Begriff „Mission" für eigene Aktivitäten unter Außenstehenden zu eigen machen. Auch hierzu seien einige Beispiele genannt:

Im Hinduismus ist das früheste und immer noch deutlichste Beispiel die „Ramakrishna Mission", die sich im Anschluß an die Weltkonferenz der Religionen in Chicago 1893 im Westen gebildet und vor allem im angelsächsischen Bereich Verbreitung gefunden hat[3]. Reinhard Hummel hat dann seinerseits zu Recht seine als Taschenbuch vorliegende Habilitationsschrift mit dem Titel „Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen" versehen[4]. Sie ist nach wie vor ein Klassiker unter den Einführungen in die heutige neureligiöse Szene, soweit sie von Indien her bestimmt ist. Hier zeigt sich, daß sich in der „neureligiösen Szene" mehr klassische religiöse Gruppierungen wiederfinden, als uns weithin bewußt ist.

Auch wo das Wort „Mission" fehlt, ist die Sache jedoch oft genug gegeben. So gehört die bei uns negativ besetzte Rede vom „Heiligen Krieg" im Islam unbedingt in diesen Zusammenhang[5]. Im häufig unqualifizierten Gebrauch des Begriffs zeigt sich, daß der Islam die Fragwürdigkeit der damit verbundenen Methoden noch immer zu wenig reflektiert und diskutiert. Daß Muslime in einer religiös eher ignoranten Bevölkerung wie der unsrigen immer noch eher skeptisch angeschaut werden und „Fundamentalisten" heute zur gängigen Abwehrbezeichnung geworden ist, ist so unverständlich nicht.

Interessanterweise sind heute selbst Religionen für Übertritte offen, deren Zugehörigkeit früher allein auf Stammes- oder Volkszugehörigkeit beruhte. Hierzu zählt – mit allem Vorbehalt gesagt – auch das Judentum, vor allem aber der Hinduismus, zumal wenn man ihn mit Heinrich von Stietencron nicht als ein Globalgebilde betrachtet, sondern als ein Ensemble von Hindureligionen[6].

Diese Eingangsbeobachtungen rufen nun nach einer doppelten Fortsetzung: Einmal ist das Spektrum der Religionen selbst in den Blick zu nehmen. Ihm gegenüber wollen wir dann freilich nicht der Frage nachgehen: Wie gehen wir mit den Religionen bei uns um, bzw. wie beurteilen wir sie theologisch[7]? Statt dessen fragen wir: Wie steht es in dieser neuen Situation einer pluralistischen Religionsszene mit unserem Selbstverständnis von Mission?

Nicht ohne Grund ist neben das Stichwort „Mission" das andere von der „kirchlichen Entwicklungshilfe" gesetzt worden. Wir wissen, daß diese Unterscheidung auf das kirchliche Selbstbewußtsein heute keineswegs mehr nur erhellend und klärend wirkt, sondern daß das zweite Stichwort immer mehr zu einem Ersatzwort für das erste wird. Das freilich hat in hohem Maß mit dem heute verflachenden Verständnis von Kirche zu tun. Ich würde nicht zögern, die darin erkennbare Kirchenkrise entschiedener auf die vorhandene Gotteskrise hin zu be-

fragen. Von ihr sprechen heute die verschiedensten kirchlichen Kreise, Bischöfe und Theologen[8].

Damit ist aber auch ein zweites gegeben: Wir richten unseren Blick bewußt auf die Situation in Europa. Natürlich stellt sich die Frage nach der Bezeugung der christlichen Botschaft in den unterschiedlichen Situationen in unterschiedlicher Weise. Es hat aber nichts mit einem heute leichthin kritisierten Eurozentrismus zu tun, wenn wir der Frage nach missionarischer Bezeugung bewußt im Hinblick auf das europäische Christentum und seine religiöse Situation nachgehen.

Multireligiöse Szene

In der multireligiösen Szene Europas und damit auch der Bundesrepublik lassen sich vor allem drei Segmente unterscheiden.

1. *Religionen des christlichen Umfelds.* Im unmittelbaren Umfeld des Christentums befinden sich Judentum und Islam.

Judentum: Das jüdisch-christliche Gespräch sollte hier schon deshalb nicht ausgespart werden, weil es in Deutschland eine besondere Brisanz hat. Auschwitz hat eine eigene Sprachlosigkeit erzeugt. Das lange Schweigen in Theologie und von seiten des Episkopats wirkt nach wie vor in hohem Maß irritierend, nicht zuletzt auf junge Leute[9]. Das Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum 50. Jahrestag der Befreiung des polnischen Konzentrationslagers ist denn auch mit ehrlicher Dankbarkeit aufgenommen worden. Das unaufgearbeitete Schuldgefühl verbindet sich aber zugleich mit einer fast kritiklosen Bewunderung dessen, was die bei uns auftretenden Sprecher des Judentums vortragen.

Islam: Anders ist es nach wie vor mit den Muslimen. Ihre Präsenz in Europa ist inzwischen so groß, daß sie vielfach nach den Angehörigen der Großkirchen und dann der zunehmenden Zahl der Konfessionslosen die stärkste Gruppe in den Ländern Westeuropas darstellen. Der Respekt vor ihnen war zunächst eher gering. Das hatte nicht zuletzt damit zu tun, daß der größte Teil von ihnen als Gastarbeiter zu uns kam und folglich auch der Bildungsstand für intellektuelle Auseinandersetzungen wenig geeignet war. Dazu kam, daß bei den Muslimen selbst das Bemühen um die eigene Identitätswahrung im Vordergrund stand und eine Ghettohaltung gefördert hat.

Inzwischen sind die Muslime auf dem Weg zur Anerkennung als religiöse Gemeinschaft öffentlichen Rechts. Ihre Präsenz erhält in der Öffentlichkeit schon dadurch deutlicheres Profil, daß es eine zunehmende Zahl erkennbarer Moscheen in unseren Städten gibt. Das alles deutet darauf hin, daß die Anwesenheit des Islam keine vorübergehende sein wird, sondern daß wir in Zukunft mit ihm zu rechnen haben.

2. *Asiatische Einflüsse.* Asiatische Einflüsse sind in vieler Hinsicht immer noch

mehr atmosphärischer Art. Dennoch lassen sich asiatische Religionen, sowohl hinduismusabkünftige wie auch buddhistische Gruppierungen, inzwischen in zunehmendem Maß auch institutionell wahrnehmen.

Hinduismus: Der Hinduismus fällt institutionell dennoch wenig auf, weil die Annäherung an ihn wissenschaftlich über die – in englischer Sprache gesagt – „Great Traditions", die literarisch greifbaren, in gewissem Sinn eher urbanen Traditionen läuft, weniger über die Erscheinungsweisen der auf dem Land, in den Dörfern verbreiteten „Little Traditions". Was aber bei uns praktisch ankommt, sind weniger Texte als Grundideen und praktische Verhaltensweisen.

Zu den Grundideen gehören ein – wie immer verstandenes – Karma- und Reinkarnationsdenken, sodann „ahimsa", die Idee der Gewaltlosigkeit allem Lebenden gegenüber, von dort inspiriert manches an Natureinstellung und Friedenspolitik. Zu den Praktiken sind zu zählen Yoga, oft in sehr säkularisierter, fast wie ein Sport betriebener Weise auch in den Volkshochschulen und unseren Bildungseinrichtungen vermittelt, aber auch andere Weisen des Meditativen mit einem starken Sinn für das Leiblich-Seelisch-Geistige, sodann Anweisungen im Bereich der Ernährung, der Hygiene und Gesundheitspflege in ganzmenschlicher Perspektive. Es kommen hinzu tantrische Übungen, in denen sich Sexualität und Religion miteinander verbinden.

Man muß nur mit Interesse die Auslagen größerer Buchhandlungen anschauen, um eine Ahnung davon zu erhalten, was alles unter dem Stichwort „Esoterik" in den Bereich der Religion Eingang und offensichtlich seinen Leserkreis findet. In diesem Zusammenhang stößt man auch auf eine Religion, die ich sonst nicht weiter nenne, weil sie institutionell bei uns nicht vertreten ist: den Taoismus. Literarisch ist diese chinesische Religion jedenfalls sehr einflußreich, wie die Auslagen der Buchhandlungen beweisen.

Buddhismus: Institutionell stärker faßbar sind buddhistische Gruppen, von den zwei Richtungen besonders hervorstechen: die dem Zen zugewandten Gruppen und eine wachsende Zahl von tibetischen Zentren[10]. Im Buddhismus geht es um die stärkste alternative Religion, die dem Christentum heute begegnet. Das zeigt sich auch in den beiden genannten Richtungen. In beiden, sowohl im Zen wie im tibetischen Buddhismus, wird der Hypertrophie aktiven Lebens das Meditative entgegengesetzt, und das, ohne daß von Gott die Rede ist[11].

Zen: Ich spreche bewußt von Zen und nicht von Zen-Buddhismus, weil sich die Zen-Übung – ähnlich wie Yoga – außerhalb Japans zu einem Teil von ihrem eindeutig buddhistischen Substrat gelöst hat. Das ist schon deshalb möglich, weil keine meditative Übung so radikal auf inneres Leersein abhebt wie die Zen-Übung und in der Übung die theoretische Reflexion als sekundär in den Hintergrund verwiesen wird. Das ist an dieser Stelle nicht ausführlicher zu erläutern.

Dennoch ist von dieser Diastase zwischen Zen und Zen-Buddhismus zu sprechen, weil es eine wachsende Zahl christlicher Lehrer des Zen gibt, die Zen mit

offizieller Approbation durch einen buddhistischen Zen-Meister weitergeben. Ich habe schon vor Jahren an japanische buddhistische Freunde die Frage gerichtet, was es religionsgeschichtlich eigentlich bedeute, daß bekennenden Christen „inka", das heißt die offizielle Anerkennung nicht nur ihres Erleuchtungsstatus, sondern ihrer Beauftragung zum Zen-Meister zuerkannt wird. Wir haben inzwischen in Deutschland eine Reihe von Ordensleuten, Männern wie Frauen, die – wie der verstorbene P. Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ – durch einen japanischen buddhistischen Meister diese Anerkennung erlangt haben[12].

Freilich macht es keinen Sinn, wenn vom Christentum konvertierte deutsche Buddhisten sich heute darüber aufregen, daß das der Fall ist, und sich dann in der Angelegenheit gar an Bischöfe oder den Heiligen Stuhl mit der Bitte um Unterlassung wenden. Hier kann nichts verboten werden, vielmehr sind ruhige Auseinandersetzungen im Sinn der Discretio spirituum angesagt. Diese sind freilich weniger Sache der hier angestellten Überlegungen. Der Sachverhalt selbst aber gehört in die Beschreibung der Situation. Daß wir hier vor neuen Auseinandersetzungen stehen, beweisen nicht zuletzt auch die heftigen Reaktionen der Buddhisten in Sri Lanka auf das kleine Buddha-Kapitel im Buch des Papstes[13].

Tibet: Eher leise haben sich unterschiedliche Gruppen des tibetischen Buddhismus bei uns ausgebreitet. Wie einflußreich sie inzwischen sind, beweist die Tatsache, daß die religiöse Seite des Frankfurter Stadtjubiläums im vergangenen Jahr in erster Linie von Sympathisanten der Tibeter vorbereitet worden ist. Das Ganze hat nur deshalb nicht die volle Öffentlichkeit erreicht, weil der Dalai-Lama aus politischen Erwägungen – im Blick auf China und den Städtepartner Kanton – ausgeladen worden ist und die geplanten interreligiösen Veranstaltungen ausgefallen sind. Unbestritten gehört der Dalai-Lama heute zu den missionarisch wirksamsten Gestalten unserer Zeit.

Mit dem tibetischen Buddhismus kann im übrigen nicht dasselbe geschehen, was wir beim Zen beobachten. Die umfassende Einbindung des Menschen theoretisch wie praktisch, mit Sinnen, Leib und Geist und eine sehr differenzierte Weise schrittweiser Einführung läßt keine Freiräume offen. Man sollte wissen, daß es auch in der Bundesrepublik ein Haus gegeben hat, in dem in völliger Abgeschlossenheit für zwei bis drei Jahre junge Menschen sich in den tibetischen Buddhismus einführen lassen konnten[14]. Die Alternative zu einem äußerst strengen Ordensleben ist dabei mit Händen zu greifen.

3. *Neureligiöses Geflecht.* Als dritter Bereich ist das neureligiöse Geflecht zu nennen. Manches von dem, was atmosphärisch nach Asien gehört, findet sich hier wieder. Wir brauchen allerdings nicht auf die lange genug diskutierten sogenannten Jugendreligionen einzugehen, die es schon deshalb nicht mehr sind, weil die anfangs jungen Leute heute, sofern sie noch Mitglieder sind, Erwachsene sind und junge Leute inzwischen nicht mehr die eigentliche Zielgruppe darstellen.

Wichtiger als die Befassung mit konkreten Gruppierungen, die heute wieder

von sich reden machen wie die Scientology Church, auch die Hare-Krishna-Bewegung, TM und andere, ist die Beobachtung, daß der Einfluß dieses dritten Bereichs heute weniger institutionell als atmosphärisch verläuft. Das bedeutet zugleich, daß wir es in vieler Hinsicht nicht mehr mit literarisch zugänglichen Formen der Religiösität zu tun haben, sondern mit ungeschriebenen, oft nur mündlich weitervermittelten Praktiken. Spiritismus, Satanismus, magische Praktiken, Heilerpraktiken sind Erlebnisfelder, deren negative Spitzen wir in Katastrophenfällen, vor allem aber durch die Berichte der Sektenbeauftragten oder die verschiedenen Zentren, die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Stuttgart, demnächst in Berlin, das Sekten-Info Essen e.V. oder die Katholisch-Sozialethische Arbeitsstelle e.V. in Hamm[15] vermittelt bekommen. Seelsorgerlich stehen wir den Phänomenen weithin hilflos gegenüber, wenn wir ihnen überhaupt begegnen. Ich verweise an dieser Stelle auch auf die Hilflosigkeit gegenüber der Anthroposophie, deren Einfluß bis in kirchliche Kreise reicht.

In dem hier Angedeuteten tut sich ein Abgrund auf, der sich viel direkter in Afrika und Lateinamerika, vor allem Brasilien studieren läßt als bei uns, zumal vieles von dem, was hier zu wirken beginnt, aus dem stammesreligiösen schriftlosen Umfeld stammt, das auch die Religionswissenschaft lange Zeit eher vernachlässigt hat. Die Überzeugung, daß das Religiöse, wenn überhaupt, nur hochkulturell überleben wird, hat viel zu lange zu unübersehbaren Fehlschlüssen geführt. Praktiken ohne einen lehrmäßigen Überbau enthalten aber gerade in unserer mit Bild und Wort übersättigten Gesellschaft einen hohen Grad von Attraktion. Das Etikett „Synkretismus", das wir schnell anzuheften bereit sind, löst sachlich kein einziges Problem. Wohl zeigt sich hier in Umrissen die ganze Weite des heutigen Supermarkts Religion, auf dem sich viele nach ihrem Geschmack und ihrer „Fasson" bedienen.

4. *Religiöse Landkarte.* Was in den drei Segmenten in Kürze zur Sprache gebracht worden ist, zeugt von einer verwirrenden Vielfalt und Unübersichtlichkeit. Wieder waren es weniger die Kirchen als Kommunen, universitäre Institute und andere Interessierte, die im Augenblick darangehen, religiöse Stadtkarten oder ähnliches zu entwerfen. Solche gibt es in ersten Anfängen für einige deutsche Großstädte wie Berlin, Marburg und Essen[16].

Der Blick ins Telefonbuch, mit dem sich der verstorbene Marburger Religionswissenschaftler Ernst Benz vor Jahren in San Francisco kundig machte[17], bringt bei uns nicht viel, da es bei uns in den Telefonbüchern die Rubrik „Religion" noch gar nicht gibt und man höchstens nach christlichen Kirchen und Gemeinschaften Ausschau halten kann. Um hier konkret weiterzukommen, wären aber religiöse Landkarten ein Gebot der Stunde, damit wir endlich wissen, womit wir es bei uns wirklich zu tun haben.

Angesichts dieser unübersichtlichen Lage klingt es reichlich naiv, wenn wir da

sehr schnell von Mission reden, wo wir doch eigentlich spüren müßten, daß uns ganz andere Kreise umgekehrt missionarisch im Nacken sitzen.

Dialog?

Das im Blick auf die pluralistische Situation schnell hingeworfene Wort lautet seit den Tagen des Zweiten Vatikanischen Konzils Dialog. Um es in aller Klarheit zu sagen: Ich stehe für diesen Dialog theologisch wie anthropologisch ein. Viel zuviel habe ich selbst im unmittelbaren Gespräch mit Vertretern anderer Religionen gelernt, menschlich wie religiös, um hier abfällig zu sprechen. Dennoch stört mich der leichtfertige, inflationäre Gebrauch des Wortes. Die Ernsthaftigkeit des dialogischen Wollens läßt sich aber leicht mit Hilfe der folgenden drei Prüfsteine feststellen.

1. *Bezeugung.* Der erste Prüfstein heißt Bezeugung. Es fragt sich, ob man so leichthin den Dialog für die zentrale Verwirklichungsweise der Religion ausgeben kann, wie es oft geschieht. Schließlich lebt jede Religion, wenn sie wirklich Religion ist, von einer Botschaft, die sie sich nicht selbst gegeben, sondern die sie empfangen hat. Damit ist die erste Aufgabe, die jede religiöse Gemeinschaft zu erfüllen hat, die Bezeugung ihrer Botschaft.

Dieser Grundaussage widerspricht nicht die christliche Grundeinsicht, daß Gott mit dem Menschen in einen Dialog eintritt, weil er selbst in sich Communio und damit Dialog ist. Das aus dem trinitarischen Gottesverständnis abgeleitete Dialogische des Christentums kann schon aufgrund des gegebenen Gefälles zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf nicht gegen den Auftrag der Bezeugung und damit der missionarischen Verkündigung ausgespielt werden.

Daß eine Religion mit der Bezeugung ihrer Botschaft in Konkurrenz zu anderen Religionen gerät und sich dann die Frage stellt, wie mit fremden Botschaften umzugehen ist, ist gegenüber der grundlegenden Feststellung eine nachgeordnete Fragestellung.

2. *Protest.* Der zweite Prüfstein des Dialogs ist seine Protestfähigkeit. Protestfähigkeit, Umkehrbereitschaft, aber dann auch Aufruf zur Umkehr und Veränderung gehören zu den Grundbotschaften aller Religionen[18]. Angesichts des euphorisch-inflationären Gebrauchs des Wortes „Dialog" darf diese Seite nicht beiseite geschoben werden, zumal die Protestfähigkeit niemals nur die Außenwelt der einzelnen Religionsgemeinschaft, sondern immer auch deren Innenseite betrifft.

Wenn auch nicht in allen Religionen ausdrücklich von Gott gesprochen wird, so gibt es doch eine Grundverpflichtung, deren Urheberschaft sich dem Menschen entzieht und die viele Namen tragen kann. Die Treue gegenüber dieser Grundverpflichtung zeigt sich im Umgang mit dem Humanum, mit Freiheit und Wahrheit, an Liebe und Solidarität mit allen, gerade auch den Randexistenzen,

werdendem und scheidendem Leben, Behinderten und Scheiternden. Hier eröffnet sich ein breiter Raum für Protest, der Religionenkritik einschließt.

3. *Vergleichgültigung.* Der dritte Prüfstein ist der Umgang mit der Gefahr der Vergleichgültigung. Ein Dialog fordert gewiß gleichberechtigte Gesprächspartner. Das aber kann nicht bedeuten, was in der breiten Öffentlichkeit inzwischen oft daraus gemacht wird, daß nämlich „im Grunde" alle Religionen gleich sind, weil wir alle denselben Gott haben, weil wir alle Fehler machen, weil wir alle Menschen sind usw. Eine solche Einstellung führt zur Immunisierung jeder Zeugnisbereitschaft und führt dahin, daß die Botschaften der Religionen nur noch in dem Maß gehört werden, als sie zu Ingredienzien eines irgendwie human erscheinenden Breis taugen.

Unter der Voraussetzung, daß immer mehr Menschen von und in diesem Brei leben, seien abschließend einige Bemerkungen zu Mission und kirchlicher Entwicklungshilfe angesichts der Pluralität der Religionen gemacht.

Der Anspruch des Katholischen und die Provokation

1. Mit dem *Anspruch des Katholischen* erinnern wir daran, daß die Kirche als eines ihrer Bestimmungsmerkmale den Anspruch an sich trägt, katholisch zu sein. Katholischsein heißt nach außen: Die Kirche vertritt ein universales Heilsangebot, das für alle Menschen, zu allen Zeiten und für alle Räume gilt. Dem entspricht nach innen die Fülle, das Pleroma, von dem Paulus spricht. Die Katholizität als Kennzeichen der Kirche ist in sich eine Provokation zunächst an die Kirche selbst, weil sie immer neu vor der Frage steht, wieweit wir – die Kirche – diesem Anspruch entsprechen. Sie ist ein Angebot aber dann nach außen, an alle, die sich nicht zu Christus bekennen, zumal wenn sie ihn nicht kennen.

Als Provokation aber empfinden wir auch die Situation des religiösen Pluralismus, in dem wir leben und den wir von Tag zu Tag bewußter wahrnehmen und spüren. Nun hat das Wachstum des Fremden unter uns zweifellos vielfältige Gründe, die nicht allein mit der Lage des Christentums zu tun haben. Wenn das Fremde aber für Christen nicht nur zur Provokation, sondern vielfach auch zur Attraktion wird, dann muß das mit unserer Verwirklichung des Katholischen zu tun haben. Anders gesagt: Die Attraktion des Fremden stellt uns vor die Frage, ob wir wirklich so katholisch sind, wie wir es zu sein vorgeben. Wenn wir es aber nicht sind, weist das auf Mängel und Defizite hin, die wir uns eingestehen müssen.

2. *Defizite des Katholischen.* Nicht das Katholische selbst ist defizitär, wohl aber viele Weisen kirchlicher Selbstverwirklichung[19]. Das Defizitäre braucht hier allerdings nicht in einer umfassenden Analyse aufgezeigt zu werden, zumal die kirchenkritische Literatur umfangreich genug ist und in ihren Wiederholungen

zu langweilen beginnt. Wohl ist es sinnvoll, zu prüfen, warum Menschen sich anderen Religionen zuwenden. Weniger in der Abkehr von der Kirche, wohl aber in der Hinkehr zu anderen Religionen und ihren Begründungen liegen Hinweise auf Defizite verborgen, die Menschen an der Kirche feststellen, teilweise sogar bedauern.

Mangelnde Kenntnis. Ein erster Punkt ist die mangelhafte Kenntnis des Christentums. Viele, die zu anderen Religionen gehen, kennen das Christentum weder theoretisch noch praktisch, zumal sie es in ihrem Leben nicht erlebt haben und es dort niemals einen existentiellen Ort hatte. Ein junger Buddhist aus Köln bemerkte kürzlich auf Nachfrage, seine Eltern – in konfessionsverschiedener Ehe lebend – hätten ihm alle Liebe geschenkt, die denkbar sei, doch hätten sie ihm keine Religion vermittelt. Immer mehr Getaufte wissen immer weniger über ihren Glauben und das Christentum und machen auch immer weniger Erfahrungen mit ihm.

Das Mißverhältnis von Antwort und Frage. Sodann gibt es vielfach ein Mißverhältnis zwischen gegebenen und erwarteten Antworten. Viele Botschaften und Antworten der Kirchen kommen zu schnell, zu unvermittelt und zu endgültig. Viele Menschen haben Fragen, doch die Verkündigung gibt Antworten, die nicht gefragt sind oder für die zuvor die Fragen hätten geweckt werden müssen. Dafür bleiben Fragen, die gestellt werden, unbeantwortet. Angesichts der zunehmenden Kompliziertheit heutigen Lebens kann die Kirche in ihren Vertretern auch gar nicht mehr alles beantworten, was gefragt wird, doch muß sie das offen sagen. Eine umfassende Heilsbotschaft bei gleichzeitiger Selbstbescheidung im Konkreten will von der Kirche heute erst gelernt sein.

Fehlende Stille. Ungehört verhallen vielfach die Rufe nach Stille und Schweigen, Meditation, Gebetsanleitung, geistlicher Führung, aber auch nach Fest und Feierlichkeit im Gottesdienst. Die Kritik an der heutigen Liturgie kommt keineswegs nur aus einer Richtung, sondern ist selbst in sich facettenreich. Ich wundere mich darüber, daß nicht wenige junge Menschen unsere modernen Kirchen kalt finden. Doch Kirchen könnten für Heimat und Geborgenheit stehen, tun es aber in ihrer eigenen Verschlossenheit und Anonymität weithin nicht. Das Geflecht von Basisgruppen gehört dabei selbst fast schon wieder zum „neureligiösen Geflecht": Es ist nicht selten uneinsehbar.

Verlust der Transzendenz. Schließlich wirkt sich auch in den Kirchen der Verlust des Sinns für Transzendenz, damit verbunden der Verlust des Religiös-Spirituellen gegenüber dem Gesellschaftlich-Sozialen, der Mystik gegenüber dem Politischen aus. Der Vorwurf ist vor allem im protestantischen Raum zu hören, doch das Thema „Gotteskrise" kann auch im katholischen Raum nicht mehr ausgeblendet werden. Es wird nur leider in vielerlei nominell kirchlichen Aktivitäten verdrängt oder von diesen überspielt.

All das ist hier nur andeutungsweise gesagt, manches vielleicht auch auf Ver-

dacht hin. Zudem bleibt es bewußt fragmentarisch, weil sich gerade so Raum für Rede und Gegenrede bietet und Platz läßt für weitere Konkretionen. Wenn nicht alles täuscht, senkt sich jedenfalls im Augenblick für viele Menschen die Waage zwischen Punkten, die die Kirche anziehend machen, und solchen, die Menschen eher abstoßen, zuungunsten der ersten.

3. *Nochmals: katholisch.* Die Würzburger Synode hat in ihrem Beschluß „Missionarischer Dienst" die Mission als Weg gekennzeichnet, in dem sich die Kirche in besonderer Weise als das allumfassende Sakrament des Heils für die Welt erweist (2.1.1.), und dann die Verkündigung des umfassenden Heils in seiner Vielgestaltigkeit beschrieben: „Verkündigung der Botschaft Christi, Feier der heiligen Eucharistie, Spendung der Sakramente, Aufbau des Leibes Christi, der Kirche sowie karitative und soziale Dienste, Entwicklungs- und Friedensarbeit" (2.1.3.).

„Umfassend", integral, ganzheitlich sind heute auch die Stichworte der alternativen Religionsszene unserer Tage[20]. Daß es im christlichen Missionsverständnis Mängelerscheinungen gab, ist im Lauf der Geschichte immer wieder festgestellt worden. So gab es nach dem Ersten Weltkrieg in der Missionstheorie die Diskussion um den Vorrang von „Salus animarum", „Seelenheil", oder „Plantatio Ecclesiae", „Einpflanzung der Kirche". Beobachtungen solcher Art dürften nach dem Zweiten Weltkrieg auch bei der Unterscheidung von Mission und Entwicklung und den damit gegebenen Neugründungen der Werke eine Rolle gespielt haben. Sicherlich macht es auch heute noch einen Sinn, wenn sich der kirchliche Weltdienst auf unterschiedliche Weise darstellt.

Dennoch ist auch hier die Hand auf eine Wunde zu legen. So fragt es sich doch, ob wir nicht schon wieder in einer Zeit leben, in der Gegensteuerungen sich als notwendig erweisen. Das Auseinanderklaffen von sozialer Bedürftigkeit und sozialem Dienst einerseits und religiösem Hunger und entsprechendem religiösem Angebot andererseits kann uns nicht unbeschäftigt lassen. Säkulares Denken bricht auch hier ein. Es kommt vor, daß selbst Bischöfe die Antwort auf die Frage, warum Einheimische getauft würden, anstatt sie in ihrer Religion zu bestärken, schuldig bleiben.

Angesichts der vielen Heilsanbieter heute bleibt die Frage: Sind wir Christen uns unseres Angebots noch sicher? Wissen wir, was wir anbieten? Wissen wir, worauf die Menschen warten? Hans Urs von Balthasar hat einmal davon gesprochen, daß die Menschheit dem Christentum alles abnimmt, was sie ihm nehmen kann, weil es ihr unmittelbar dient und soweit es einsichtig ist; übrig bleibt der unverdauliche Rest: das Kreuz Christi. Oder asiatisch in den Worten des japanischen Missionars Koyama Kosuke in Thailand gesagt: „Das Kreuz hat keinen Handgriff."[21]

ANMERKUNGEN

1 Vgl. zum folg. H. Waldenfels, Phänomen Chr.tum. Eine Weltreligion in d. Welt d. Religionen (= R.) (Freiburg 1994); ders., Begegnung d. R.en (Bonn 1990) 336–351.

2 Ein anderes Problem, das mit der Missionsthematik verbunden ist, aber nicht mit ihr identifiziert werden kann, ist der Einspruch von seiten anderer R.en gegen die inkulturative Aneignung fremder Riten und Praktiken. Auf ein Beispiel dieser Art kommen wir im Zshg. mit dem Zen zurück.

3 H.-P. Müller, Die Ramakrishna-Bewegung. Stud. zu ihrer Entstehung, Verbreitung u. Gestalt (Gütersloh 1986).

4 Stuttgart 1980; informative Übers. u. Analayse: ders., Rel. Pluralismus oder chr. Abendland? Herausforderung an Kirche u. Ges. (Darmstadt 1994); zur Idee u. Praxis universalrel. Bewegungen in d. Neuzeit: J. Figl, Die Mitte d. R.en (Darmstadt 1993).

5 Zum Thema „Heiliger Krieg": LRel 122; Der gerechte Krieg: Chr.tum, Islam, Marxismus, hg. v. R. Steinweg (Frankfurt 1980).

6 LRel 288–296, bes. 288 f.

7 In diesem Sinn gehen wir hier nicht auf die neueren Ansätze der Religionentheologie ein; vgl. u. a. H. Waldenfels, Mission u. interrel. Dialog: Was steht auf dem Spiel?, in: ZMR 73 (1989) 182–194; ders., Die Spannungen ehrlich aushalten. Chr. Identität im Pluralismus d. R., in: HK 47 (1993) 30–34; ders., Das Chr.tum im Gespräch mit d. R., in: KorrBl d. Canisianums (Innsbruck) 127 (1993/94) H. 1, 2–9; M. Delgado, Theol. angesichts rel. Vielfalt. Die theol. Hauptaufg. im Umgang mit nachchr. Religiosität, in: ZMR 77 (1993) 183–201; U. Ruh, Selbstrelativierung kein Ausweg. Ansatz u. Probleme einer pluralistischen R.Theologie, in: HK 48 (1994) 576–580.

8 Dazu ausführlicher mein Buch: Gott (Leipzig 1995).

9 M. Roentgen, Alles verstehen hieße alles verzeihen. Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit v. theol. Reflexionen nach Auschwitz (Bonn 1991); P. Petzel, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheol. Studie (Mainz 1994).

10 M. Baumann, Dt. Buddhisten. Gesch. u. Gemeinschaften (Marburg 1993); E. Dessai, Hindus in Dtl. (Moers 1993).

11 H. Waldenfels, Gott zw. Buddhismus u. Chr.tum, in: Und dennoch ist von Gott zu reden (FS H. Vorgrimler, Freiburg 1994) 229–245; auch meine Hinweise in: Gott (A. 7) 38 f. u. passim.

12 J. Kopp, Schneeflocken fallen in die Sonne. Christuserfahrungen auf d. Zen-Weg (Annweiler 1994); dazu meine Bespr in: CiG 47 (22. 1. 1995) 29 f.; K. Kadowaki, Erleuchtung auf d. Weg. Zur Theol. d. Weges (München 1993).

13 Johannes Paul II., Die Schwelle d. Hoffnung überschreiten (Hamburg 1994) 112–118.

14 Diese Einrichtung ist inzw. ganz nach Frankreich verlegt worden.

15 Die EZW verschickt im 57. Jg. den Materialdienst EZW; dort Hinweise auf einschlägige Veröffentl. Aus dem Essener Sekten-Info stammen H. Cammans, Okkultismus – zw. Suche u. Sucht (Recklinghausen 1990); dies., Die neuen Heilsbringer, ebd. 1994 (mit einer Übers. über d. versch. Inform.- u. Beratungsstellen).

16 In Berlin ließ d. Ausländerbeauftragte d. Senats eine Übers. über d. für Ausländer relevanten R.en veröffentlichen: G. Yonan, Einheit in d. Vielheit: Weltreligionen in Berlin (^{2}1993). In Essen ist in Verbindung mit einem Projekt „Interrel. Dialog" d. GS-Universität Essen „die rel. Landschaft neben den großen Kirchen" dargestellt worden: C. Gantzel, W. Kimmeskamp, R. Ventur, Rel. Gemeinschaften in Essen (Marburg 1994).

17 E. Benz, Geist u. Landschaft (Stuttgart 1972) 83–103.

18 Vgl. dazu meinen Beitr.: Zw. Dialog u. Protest. Religionstheol. Anm. zu den Neuen Rel. Bewegungen, in dieser Zs. 210 (1992) 183–198.

19 Es braucht hier nicht zu stören, daß ich chr., kirchl. u. kath. fast unterschiedslos verwende; die entscheidende Präsentation des Chr. ist immer kirchl., und zum Selbstverständnis d. Kirche Jesu Christi gehört im Sinn der Notae ihre Katholizität; vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheol. (Paderborn ^{2}1988) 310–315. In diesem Sinn ist es Augenwischerei, wenn man sich angesichts einer „sterbenden Kirche" dem „lebenden Jesus" zuwendet und ein „nachkirchl. Chr.tum" (R. Lay) propagiert.

20 Vgl. H. Waldenfels, Begegnung (A. 1) 340 ff.

21 K. Koyama, Das Kreuz hat keinen Handgriff. Asiat. Meditationen (Göttingen 1978).

Marianne Heimbach-Steins

Sehen – Urteilen – Handeln

Zur Methodik des Konsultationsprozesses

„Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung." Mit diesen Worten erklärt die römische Bischofssynode von 1971 über Gerechtigkeit in der Welt den Einsatz für Gerechtigkeit zu einem konstitutiven Bestandteil der Verkündigung, des ursprünglichen Auftrags der Kirche. Das ist bemerkenswert, weil hier der wesentliche Zusammenhang von Glauben und Handeln, von Kontemplation und Aktion, von Mystik und Politik aufgerufen und in seiner genuin sozialethischen Dimension geltend gemacht wird. Im Bewußtsein vieler Christinnen und Christen ist dieser Zusammenhang nicht ohne weiteres präsent, und wo er geltend gemacht wird, bleibt dies selten ohne Widerspruch. Um so bedeutsamer aber ist die Einlösung der Verpflichtung, die im Zentrum des Glaubens selbst verwurzelt ist, in dem, was man umfassend das soziale Lehren der Kirche nennen kann: im Gefüge von kirchlicher Basis, lehramtlicher Verkündigung und wissenschaftlicher Sozialethik als den aufeinander angewiesenen kirchlichen Trägern sozialer und politischer Verantwortung[1].

Diese drei Akteure müssen im jeweiligen ortskirchlichen Kontext konkret zusammenwirken. Darauf hat im gleichen Jahr wie die römische Bischofssynode Papst Paul VI. eindringlich hingewiesen. In seinem Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens", das er zum 80. Jahrestag der Enzyklika Leos XIII. „Rerum novarum" veröffentlichte, heißt es:

> Die „einzelnen christlichen Gemeinschaften ... müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären, müssen mit dem Licht der unwandelbaren Lehre des Evangeliums hineinleuchten und der Soziallehre der Kirche Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsfindung und Direktiven für die Praxis entnehmen ... Diesen einzelnen christlichen Gemeinschaften also obliegt es, mit dem Beistand des Heiligen Geistes, in Verbundenheit mit ihren zuständigen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Brüdern und allen Menschen guten Willens darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen und zudem oft unaufschiebbar sind" (OA 4).

In weiser Selbstbeschränkung erklärt das päpstliche Lehramt darin die zeit- und situationsgemäße Wahrnehmung und Ausgestaltung der gesellschaftlich-po-

litischen Verantwortung der Kirche ausdrücklich zur Aufgabe der Ortskirchen. Ihnen obliegt sowohl die Analyse der Situation wie die Suche nach angemessenen Lösungen für die andrängenden gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Probleme. Primär angesprochene Subjekte sind die „einzelnen christlichen Gemeinschaften", also das konkrete Volk Gottes; die Glaubenden sind aufgerufen, gemeinsam mit den Bischöfen, im ökumenischen Dialog („mit den anderen christlichen Brüdern") und mit allen Menschen guten Willens diese Aufgabe anzunehmen und in der Orientierung an der Botschaft des Evangeliums und der bisherigen kirchlichen Sozialverkündigung jeweils nach situationsadäquaten Lösungen zu suchen.

Nicht zufällig werden diese Überlegungen in den gegenwärtigen Bemühungen um den Konsultationsprozeß zur Vorbereitung eines gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland häufig in Erinnerung gebracht, lesen sie sich doch wie ein Kommentar zu diesem für die Kirche in Deutschland völlig neuen Versuch, der sozialen Verantwortung in Praxis und Theorie Rechnung zu tragen.

Im folgenden sollen anhand einiger methodischer Aspekte der Herausforderungscharakter und die mögliche Reichweite des Konsultationsprozesses für Kirche und Gesellschaft erörtert werden. Ausgehend von einer sorgfältigen methodischen Reflexion der Vorgaben für den Prozeß und ihrer Einlösung in der Diskussionsgrundlage[2] wollen diese aus der Beteiligung an den Konsultationen erwachsenen Überlegungen der theologischen Vertiefung des Prozesses[3] dienen, insbesondere im Hinblick auf die bevorstehende Auswertungsphase.

Der Titel des Beitrags insinuiert einen Zusammenhang zwischen dem Konsultationsprozeß und dem aus der CAJ bekannten Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln. Um ihn genauer zu klären, soll zunächst der Dreischritt selbst rekapituliert werden; anschließend werden die Vorgaben für den Prozeß in der Diskussionsgrundlage am Maßstab des Dreischritts analysiert. Schließlich ist die Anwendung der Vorgaben in der konkreten Problembearbeitung der Diskussionsgrundlage selbst exemplarisch zu prüfen. Die methodische Fragestellung richtet sich also zum gegenwärtigen Zeitpunkt vor allem an die Diskussionsgrundlage als Vorgabe für den Prozeß. Nach Abschluß des Prozesses wird es möglich, notwendig und fruchtbar sein, die tatsächliche Arbeit der Beteiligten im Konsultationsprozeß sowie das geplante gemeinsame Wort auch unter methodischen Aspekten auszuwerten.

Der Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln

In dem eingangs zitierten Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens" (4) greift Paul VI. den Dreischritt der Sache nach auf, um die den christlichen Ge-

meinschaften aufgegebene soziale Verantwortung näher zu umschreiben: An ihnen sei es, „die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abzuklären" (Sehen), „mit dem Licht der unwandelbaren Lehre des Evangeliums hineinzuleuchten" und der Soziallehre der Kirche Kriterien für die Urteilsfindung und die Handlungsorientierung zu entnehmen (Urteilen); schließlich sollten sie in Gemeinschaft mit den Bischöfen, den anderen Christen und allen Menschen guten Willens „darüber... befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind" im Hinblick auf die notwendig anstehenden gesellschaftlichen Reformen (Handeln).

Paul VI. empfiehlt damit den Ortskirchen als Trägern der sozialen Verantwortung der Kirche jene Methode, die seit der ersten Sozialenzyklika Johannes' XXIII. „Mater et magistra" aus dem Jahr 1961 in die lehramtliche Sozialverkündigung eingegangen ist; in diesem Schreiben wird der Dreischritt ausdrücklich als Verwirklichungsgestalt der Grundsätze der Soziallehre empfohlen (MM 236); die konziliare wie nachkonziliare Sozialverkündigung wendet ihn mehr oder weniger deutlich zur Strukturierung an.

Die drei Schritte, die notwendig aufeinander bezogen sind, bestehen also erstens in der genauen *Wahrnehmung* einer sozialen Situation als Herausforderung – bezeichnenderweise wird in diesem Zusammenhang in der Deutung des Dreischritts nicht selten von „Konversion", von einer „Bekehrung des Blickes"[4] gesprochen; zweitens in der *Beurteilung* dieser Situation, wofür in der Regel ein zweigliedriges Verfahren erforderlich sein wird: zunächst eine sorgfältige Analyse der Umstände und ihrer Ursachen (sozialwissenschaftliche Analyse) sowie deren Deutung „im Licht des Evangeliums" (theologische Analyse), und drittens in der Klärung der Konsequenzen für das *Handeln*, die sich aus der Beurteilung ergeben.

Ein Blick auf die Herkunft des Dreischritts verdeutlicht, daß er nicht einfach nur eine pragmatische Strukturierungshilfe darstellt. Joseph Cardijn (1882–1967), der Gründer der CAJ, hat diese Methode seit den 20er Jahren für die Christliche Arbeiterjugend entwickelt. Sie sollte eine auf das konkrete gesellschaftlich-soziale Handeln bezogene, gemeinschaftliche geistliche Orientierung unterstützen; seit etwa 1944 wird sie als „révision de vie" (Lebensbetrachtung) bezeichnet[5]. Dabei geht es weder um abstrakte Problembearbeitung noch um persönliche Gewissenserforschung, sondern um die gemeinschaftliche Ausrichtung auf eine Herausforderung zum Handeln, die in einer bestimmten Situation oder Begegnung entdeckt wird. Was im ursprünglichen Kontext auf die Gruppen der CAJ und deren Lebensumfeld im Arbeitermilieu bezogen ist, läßt sich – unter Wahrung der Grundelemente – auf andere Situationen und Konstellationen übertragen[6]. Anhand des Konsultationsprozesses soll im folgenden die spezifische Funktionsweise des Dreischritts erläutert werden.

Sehen – Urteilen – Handeln im Konsultationsprozeß

Eine wichtige Vorgabe für die Gestaltung des Konsultationsprozesses im Vorwort der Diskussionsgrundlage lautet: „Beteiligung möglichst vieler Menschen, Gruppen und Institutionen" innerhalb der Kirchen und unter Einbezug von „Vertretern aus Politik, Wirtschaft, Verbänden, Gewerkschaften und gesellschaftlichen Gruppen". Sie sollen untereinander und miteinander über die drängenden gesellschaftlichen Fragen beraten und auch ihrerseits kompetenten Rat einholen, um Position beziehen zu können. In bezug auf den ersten Schritt, das Sehen, darf also das Projekt Konsultationsprozeß als breit gestreute Einladung an die Glieder der Gesellschaft (nicht nur der Kirchen) gelesen werden, ihre Sehweisen der gesellschaftlichen Situation und der diese bestimmenden Probleme als Grundlage der weiteren Beratungen in den Prozeß einzubringen.

Das ist nicht so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn die breit gestreute Einladung zur Teilnahme am Konsultationsprozeß kann nur dann als sinnvoll erfahren werden, wenn sie mit der Bereitschaft verbunden ist, die faktische Vielfalt der Sehweisen auf die gesellschaftlichen Probleme als legitime Vielfalt zuzulassen und ernsthaft zur Diskussion zu stellen. Eine möglichst unvoreingenommene und differenzierte Wahrnehmung der wirtschaftlichen und sozialen Lage in unserem Land ist tatsächlich nur dann möglich, wenn die Vielfalt der faktisch vorhandenen und mehr oder weniger einflußreichen Sehweisen zunächst einmal zur Sprache kommt und in einem Gesprächszusammenhang vernetzt wird. Die Auswertung der Stellungnahmen und das geplante bischöfliche Wort werden nicht zuletzt daran gemessen werden, ob und wie die Auseinandersetzung mit der Vielfalt der Stimmen angenommen und im echten Dialog eine christlich verantwortete Stellungnahme erarbeitet wird.

Der Anspruch, dem sich die Kirche als kollektiver Akteur in diesem Prozeß (unter)stellt, gewinnt dabei eine zusätzliche Komponente durch die mehrfache Betonung der Absicht, die „Betroffenen als Dialogpartner einzubeziehen" (DG Vorwort, S. 6). Zwar wird dieser Anspruch vielfach eher stellvertretend (advokatorisch) eingelöst als durch die unmittelbare Teilnahme von Betroffenen (z. B. Arbeitslosen, Wohnungslosen etc.), aber als Prinzip der Wahrnehmung, das jedenfalls die advokatorische Vertretung der Interessen der Betroffenen einklagt, ist er von grundlegender Bedeutung.

Spannungen sind damit von vornherein in der Konstruktion des Prozesses angelegt; denn einerseits soll die Sichtweise der Betroffenen, das heißt ja wohl insbesondere der von den wirtschaftlichen und sozialen Problemen besonders Getroffenen und folglich Benachteiligten in der Gesellschaft starkgemacht werden, andererseits sind alle gesellschaftlichen Gruppen zur Teilnahme eingeladen. Die bis zur Unvereinbarkeit gehende Divergenz der Sehweisen muß daher nicht nur zur Sprache kommen, sondern konstruktiv bearbeitet werden. Eine Auseinander-

setzung mit dem gesellschaftlichen Pluralismus, der ja nicht einfach wertneutral ist, sondern zur gefährlichen sozialen Spaltung der Gesellschaft zu eskalieren droht, muß stattfinden, und die christlichen Kirchen als Einladende und Subjekte des Prozesses können sich hier nicht auf die Rolle eines neutralen Schiedsrichters zurückziehen.

Diese Einsicht leitet über zum zweiten Schritt: dem Urteilen. Dieser Schritt ist, wie angedeutet, grundsätzlich zweiteilig. Zum einen muß er eine sozialwissenschaftliche Analyse der zu bearbeitenden Situation bzw. Problematik leisten; zum anderen muß darin die Deutung der erhobenen Problematik „im Licht des Evangeliums" bzw. im Sinnhorizont christlicher Ethik unternommen werden. Angesichts der Komplexität beider Teilschritte und im Hinblick auf die mit den bisherigen Überlegungen aufgeworfene Grundfrage nach dem Standort der Kirchen in diesem Prozeß der „Einmischung" in die Politik konzentrieren sich diese Ausführungen auf den zweiten Teilschritt.

Die in der Programmatik des Prozesses angelegte Spannung drückt sich in der Formulierung des Anliegens der Kirchen aus, den Dialogprozeß „in doppelter Perspektive zu führen: in der Perspektive der ganzen Gesellschaft, aber auch in der Perspektive der Bedürftigen und Benachteiligten" (DG 5). Ist das, wie bereits gelegentlich vermutet wurde, ein Widerspruch in sich oder doch eine Verunklarung der „Perspektive der Benachteiligten"? Es wäre dann von zwei verschiedenen Perspektiven die Rede, die miteinander zumindest in Spannung stehen und eine Abschwächung der im weiteren Text proklamierten „Option für die Schwachen" bedeuten würde. Die zitierte Formulierung, die beide Elemente deutlich voneinander absetzt und die „Perspektive der Benachteiligten" an nachgeordneter Stelle einführt, legt eine solche Lesart nahe. Demgegenüber setzen die auf das Zitat folgenden Ausführungen (DG 5f.) und die bald darauf eingeführte „Option für die Schwachen" (DG 9–11) einen deutlichen Akzent auf die „Perspektive der Benachteiligten", indem die weitgehende Vernachlässigung dieser Sichtweise in der gegenwärtigen Gesellschaft als gemeinwohlschädigend angeprangert und die „genuin christliche Aufgabe" der Parteilichkeit für die Benachteiligten in Erinnerung gerufen wird (DG 5f.). Dieser Befund berechtigt zu der Frage, ob die zunächst in Erwägung gezogene Lesart die einzig mögliche und sinnvolle ist[7].

Ausgehend vom Stichwort des Gemeinwohls, das in den hier untersuchten Paragraphen mehrfach fällt (vgl. DG 2, 3, 5, 7), ist eine Zusammenschau beider Teilperspektiven möglich, was zwar nicht die diagnostizierte Spannung aufhebt, aber doch erlaubt, das Gefälle des Textes und den darin zum Ausdruck kommenden Standort der Kirchen präziser zu bestimmen. Eben dies ist von entscheidender Bedeutung für die Frage, wie die Kirchen als Subjekte des Prozesses mit der zu den Konsultationen eingeladenen und faktisch eingebrachten Vielfalt der Positionen, Intentionen und politischen Forderungen zu den verhandelten Problemen umzugehen gedenken.

Die sozialethische Kategorie des Gemeinwohls bildet die Zielgröße, deren Realisierung nicht möglich ist ohne die besondere Betonung der „Perspektive der Benachteiligten". Die „Perspektive des Ganzen" bzw. der „ganzen Gesellschaft" ist dann zu verstehen als der Rahmen der faktisch vorfindlichen Gesellschaft – sowohl in bezug auf die Bundesrepublik Deutschland als auch im europäischen und schließlich im globalen Maßstab (vgl. DG Kap. 2) –, der im ersten Schritt (Sehen) zunächst genau abgesteckt und im zweiten Schritt (Urteilen) einer kritischen Analyse unterzogen werden muß, damit die „Perspektive der Benachteiligten" um so genauer geltend gemacht werden kann. Wenn diese Lesart zutreffend ist, läßt sie sich auf den schlichten, aber leider nicht selbstverständlichen Nenner bringen, daß die Standards der Gerechtigkeit einer Gesellschaft an der Situation ihrer schwächsten Glieder abzulesen sind. Denn nicht „das größte Glück der größten Zahl" (J. Bentham), sondern die Partizipation der Armen an den gesellschaftlichen Gütern bildet den Prüfstein der Gerechtigkeit nach biblischem und christlichem Verständnis. Dies anzumahnen entspricht der Bestimmung des Beitrags, den die Kirchen mit dem Konsultationsprozeß zum gesellschaftlichen Gemeinwohl leisten zu können glauben:

„Aus biblischer Tradition schöpfend können die Kirchen Mut machen zur Zukunft und Vertrauen in die Möglichkeit ihrer Gestaltung wecken. Sie können Bedingungen gelingenden sozialen Lebens aufzeigen und versuchen, ihre Erfahrungen im Ringen um das Verständnis und die Verwirklichung der biblischen Botschaft mit den daraus gewonnenen Wert- und Leitvorstellungen in den gesellschaftlichen Dialog einzubringen" (DG 4).

Von daher ist der dritte Schritt anzupeilen, der auf Leitlinien für das Handeln zielt: Nach der Programmatik des Prozesses ist das Ziel, um dessentwillen der kirchliche und gesellschaftliche Dialog gesucht wird, „die Verständigung über einen gemeinsamen Verhaltenskodex..., der eine verbindliche Richtschnur auch für das eigene Handeln darstellt" (DG 7). In einer Situation, in der ein gesellschaftlicher Grundkonsens von einem weitgehenden Interessenpluralismus verdrängt zu sein scheint, ist das ein hochgestecktes Ziel. Es läßt sich nicht in abstrakten Erörterungen über das Gemeinwohl und seine Gefährdungen erreichen (vgl. DG 7), sondern, wenn überhaupt, nur in der streitbaren Bearbeitung der konkreten Probleme, die national wie international das Gemeinwohl in Frage stellen, den sozialen Frieden und die ökologischen Grundlagen des Lebens gefährden. In dieser Hinsicht werden im Konsultationsprozeß als vorrangige Herausforderungen vor allem die Bekämpfung der anhaltend hohen Arbeitslosigkeit, die Stärkung der Familien und die überfällige Reform und Konsolidierung des Sozialstaats zur Diskussion gestellt.

Exemplarisch soll im folgenden am Problemfeld „Familie" aufgezeigt werden, wie die Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß methodisch vorgeht. Der Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln dient dabei im Sinn der bisherigen Ausführungen als kritischer Maßstab.

Der Dreischritt als methodischer Leitfaden für die Problembearbeitung?[8]

Kapitel 3.2 der Diskussionsgrundlage behandelt das Thema „Stärkung der Familien" (DG 55–63). Die Ausführungen können in vier Gedankenschritte gegliedert werden: Am Beginn stehen Aussagen zum Familienleitbild, es folgt eine Diagnose von Defiziten der Familienpolitik, darauf werden Zielsetzungen der Familienpolitik umschrieben, und der Abschnitt endet mit einem Maßnahmenkatalog für die Politik. Die vier Punkte sollen im folgenden resümiert und kritisch beleuchtet werden:

1. Die Erörterung zum Thema beginnt mit einigen Hinweisen zum vorausgesetzten *Familienleitbild* (DG 55f.). Wie überall in kirchlichen Äußerungen zum Thema, aber auch im Grundgesetz (und darauf wird hier Bezug genommen) werden Ehe und Familie als Einheit behandelt. Angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation der Familie ist dies keine Beschreibung der Wirklichkeit. Die im Dokument genannte Zahl, daß „über 80 Prozent der Kinder ... bei ihren beiden miteinander verheirateten Eltern aufwachsen" (DG 55), erweckt zwar zunächst den Eindruck einer Beschreibung in dem Sinn: Allen Unkenrufen zum Trotz gibt es doch noch eine relativ große Übereinstimmung zwischen der familialen Wirklichkeit und dem gesellschaftlichen wie kirchlichen Leitbild. Die Zahl ist jedoch nach Auskunft von Fachleuten deutlich nach unten zu korrigieren. Nach Franz Xaver Kaufmann liegt der Anteil der Kinder, die mit ihren beiden leiblichen Eltern zusammen aufwachsen, in den alten Bundesländern bei „ca. 80 Prozent", dürfte aber in den neuen Bundesländern deutlich geringer sein[9]. Der im Jahr 1994 erschienene fünfte Familienbericht weist überdies darauf hin, daß in den über den Mikrozensus (1991) erhobenen Daten Stiefelternverhältnisse nicht eigens erfaßt sind[10]. Die Aussage der Diskussionsgrundlage, die explizit auf das herkömmliche Leitbild mit den Kriterien der Vollständigkeit und der biologischen Abkunft rekurriert, ist im Hinblick auf diese Differenzierungen korrekturbedürftig.

Der Bezug auf das Grundgesetz und auf das „christliche Verständnis" weisen die Aussagen über den Zusammenhang von Ehe und Familie deutlich als normativ aus. Darüber hinaus wird „Familie" zwar nicht eigens definiert, aber „andere Formen der Partnerschaft" werden von „Ehe und Familie" abgehoben (DG 55). Bei der Behandlung konkreter Fragen der Familiensituation wird allerdings deutlich, daß auch „Alleinerziehende", also Ein-Eltern-Familien, in gewisser Hinsicht mitberücksichtigt werden.

Die normative Vorgabe wird im Hinblick auf die gesellschaftliche Bedeutung der Familie präzisiert (DG 56): Schutzwürdigkeit und Schutzbedürftigkeit der Familie beruhen vor allem auf ihrer Funktion als Ort für die personale Entfaltung und Werterfahrung von Kindern. Auch dies sind zunächst normative Aussagen. Sie umschreiben ein Leitbild, das der Überprüfung an der Realität bedürfte.

Insofern widrige wirtschaftliche und soziale Verhältnisse zu belastenden Lebensbedingungen für Eltern und Kinder führen und die Wahrnehmung der im Leitbild formulierten Funktion der Familie gefährden, wird der Anspruch auf ausreichende Unterstützung eigens angemahnt, wobei jetzt die Familie an erster Stelle genannt wird: „Familie und Ehe stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung" (DG 56).

2. Die *Diagnose von Defiziten der Familienpolitik* läßt sich wie folgt zusammenfassen: Das bestehende „Mißverhältnis zwischen der gesellschaftlichen Bedeutung von Kindern ... und dem Umfang der Entlastung der Eltern von den Aufwendungen für Kinder durch staatliche Transfers" bedeute einen Verstoß gegen die soziale Gerechtigkeit; der tatsächliche Beitrag der Eltern zum Generationenvertrag werde gesellschaftlich eklatant unterbewertet. Insgesamt fällt in der Diskussionsgrundlage auf, daß die wirtschaftliche Seite sehr viel stärker hervorgehoben wird als andere Gesichtspunkte, wenngleich in einzelnen Problemanzeigen auch soziale Aspekte, zum Beispiel eingeschränkte Wohnmöglichkeiten und das Fehlen hinreichender familienergänzender Angebote (Kindergärten, Tagesstätten etc.), genannt werden (DG 57f.).

3. Die *Zielsetzungen einer Familienpolitik* werden folgendermaßen umschrieben: Familienpolitik verfolge nicht in erster Linie bevölkerungspolitische Ziele, sondern diene zum einen der Schaffung wirtschaftlicher und sozialer Rahmenbedingungen, die jungen Menschen die Realisierung des Wunsches nach Kindern und Familienleben ermöglichen, ohne daß sie massive Nachteile hinnehmen müssen; zum anderen habe sie menschenwürdige und die Entfaltung der Persönlichkeit fördernde Lebensmöglichkeiten für Kinder sicherzustellen. Überdies müsse Familienpolitik die Fürsorge für Ausländerfamilien einschließen (DG 60f.).

4. Abschließend wird ein *Maßnahmenkatalog* zur materiellen Absicherung und gesellschaftlichen Anerkennung von Familien vorgestellt (DG 62f.). Er zielt auf Besserstellung von Eltern in den Systemen der sozialen Sicherung und der Besteuerung, auf einen gerechteren Leistungsausgleich für die Erziehung von Kindern sowie auf weitere Maßnahmen etwa im Hinblick auf familiengerechtes Wohnen und auf die Vereinbarkeit von Familie und Beruf einschließlich der Förderung familienergänzender Maßnahmen.

Legt man den methodischen Leitfaden des Dreischritts zugrunde, so ergeben sich einige kritische Beobachtungen. Zunächst fällt auf, daß die Erörterungen nicht mit einer Beschreibung der tatsächlichen Situation familialen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland einsetzen, sondern unmittelbar mit der normativen Aussage über den Zusammenhang von Ehe und Familie, also mit einem Element der Beurteilung. Eine eigene Beschreibung der Situation hätte das Bild erheblich differenziert und kompliziert. Die vom Leitbild des Grundgesetzes und der Kirchen abweichenden familialen Lebensformen hätten dann einen erheblich größe-

ren Stellenwert eingenommen, eine Klärung des Familienbegriffs wäre unausweichlich gewesen.

Im zweiten Gedankenschritt wird die Situationsbeschreibung in gewisser Weise nachgeholt, jedoch vornehmlich unter wirtschaftlichem Aspekt. Die stark gewandelte demographische Situation etwa und die veränderte Struktur familialer Lebensformen werden nicht oder kaum berücksichtigt. Dementsprechend werden zum Beispiel „Alleinerziehende" und „Kinderreiche" ausschließlich als Problemgruppe wahrgenommen und in der Regel in einem Atemzug genannt; daß es sich in sozialer Hinsicht dabei um sehr unterschiedliche Gruppen handeln kann, daß Kinderreiche etwa sowohl in der sozialen Unter- und unteren Mittelschicht als auch in der Oberschicht vertreten sind – mit entsprechend unterschiedlichen Konsequenzen für ihre gesellschaftliche Stellung und ihre Handlungsspielräume –, wird nicht berücksichtigt.

Aus dieser Beschränkung des Blickwinkels ergeben sich also erhebliche Defizite in bezug auf die Wahrnehmung von Familie und Partnerschaft als Lebensform sowie, bezogen auf den dritten Schritt des Handelns, auf einen zukunftsweisenden kirchlichen Umgang mit der faktisch pluralisierten Familienwirklichkeit – ein sicher nicht einfach zu lösendes, aber dringend zu bearbeitendes Thema, zu dem gerade im vergangenen Jahr der Familie auch von deutschen Bischöfen Richtungweisendes gesagt worden ist[11].

Der eingeschränkten Wahrnehmung der familialen Wirklichkeit entspricht es, daß auch eine wenigstens ansatzhafte Analyse der Ursachen für die derzeitige Situation der Familien fehlt. Die komplexe Frage der Zuordnung von Familie und Arbeitswelt angesichts konkurrierender Ansprüche etwa kommt erheblich zu kurz.

Das gilt zunächst in bezug auf den Arbeitsbegriff. Die Diskussionsgrundlage setzt durchgängig einen Arbeitsbegriff voraus, der nur „außerhäusliche Erwerbsarbeit" meint und damit den ganzen Bereich der häuslichen Arbeit, der Familienarbeit, der privaten und ehrenamtlichen Fürsorge und Pflegetätigkeit ausklammert. Es gilt ferner in bezug auf das Problem der (beruflichen) Mobilität. Dieser Aspekt der Arbeitsgesellschaft, der Familien vor gravierende Probleme stellt, bleibt völlig unberücksichtigt. Es gilt schließlich auch in bezug auf Möglichkeiten der Umverteilung von Familien- und Berufsarbeit zwischen den Geschlechtern. Dieser Aspekt wird nur global gestreift; es fehlt zum Beispiel ein eigenes Nachdenken über Maßnahmen, die gezielt Vätern die Übernahme ihrer Vater- und Familienrolle erleichtern würden, ebenso wie ein ausdrückliches Nachdenken über die Situation von Frauen in einer von männlichen Maßstäben geprägten Erwerbsarbeitsgesellschaft ausgeklammert bleibt.

Aus der relativ eng umgrenzten Perspektive der Wahrnehmung ergibt sich fast zwangsläufig die Konsequenz, daß auch die handlungsbezogenen Überlegungen vor allem wirtschaftlicher Art sind. Eine wirtschaftliche Familienförderung ist

gewiß dringend notwendig. Daneben gibt es jedoch – wie angedeutet – weitere Aspekte, die sowohl innerkirchlich wie gesellschaftlich noch erheblicher Klärung bedürfen und die in einem Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage nicht fehlen sollten, entsprechend der erklärten Zielsetzung, „Bedingungen gelingenden sozialen Lebens" aufzuzeigen (DG 4).

Ansätze zu einem neuen Kirchenbewußtsein

Die exemplarisch skizzierte Kritik will Ansatzpunkte dafür aufzeigen, die dem Text selbst innewohnenden, besonders in den grundsätzlichen Erwägungen zu Beginn skizzierten Potentiale der Gesellschaftskritik und der christlichen Einmischung deutlicher herauszuarbeiten. Damit wird die Diskussionsgrundlage beim Wort genommen: Sie will ja ausdrücklich zur Auseinandersetzung einladen, eine Debatte eröffnen, nicht beenden.

Bisherige Erfahrungen und Beiträge zum Konsultationsprozeß zeigen, daß diese Aufforderung angenommen wird, daß zum Beispiel gemeinsam darüber nachgedacht wird, was es konkret heißt, „aus biblischer Tradition schöpfend... Bedingungen gelingenden sozialen Lebens" aufzuzeigen. Die Artikulation der unterschiedlichen Sehweisen, die Betroffene, ihre „Anwälte" und „Anwältinnen" geltend machen, führt tatsächlich zu einer spannungsreichen Auseinandersetzung über die gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre Gerechtigkeitsdefizite. Ohne einen solchen Prozeß wäre dies im kirchlichen Raum wohl kaum in solcher Intensität zustande gekommen. Darin liegt ein Aufbruch zur Wahrnehmung sozialer und politischer Verantwortung, die Paul VI. den christlichen Gemeinschaften vor Ort so eindringlich ins Stammbuch geschrieben hat.

Es wird darauf ankommen, daß die Kirchenleitungen, in deren Verantwortung der letzte Schritt des Prozesses – das geplante gemeinsame Wort der Kirchen – stehen wird, nicht angesichts der Dynamik des Begonnenen zurückschrecken, daß sie sich auch ihrerseits auf den Dialog mit den unterschiedlichen Sehweisen einlassen. In der Perspektive des Gemeinwohls, dessen entscheidendes Kriterium die Teilhabe der Benachteiligten an den gesellschaftlichen Gütern ist, müssen sie auf der Grundlage der grundsätzlichen Anerkennung der gesellschaftlichen Vielfalt eine kluge Unterscheidung treffen.

Diesem Anliegen ordnen sich die vorgestellten Überlegungen zu. Die Methode des Dreischritts, die bereits in anderen Ortskirchen zur Orientierung und Strukturierung konsultativer Prozesse fruchtbar gemacht wurde – man denke an die Vorbereitung des Wirtschaftshirtenbriefs der US-Bischöfe (1986) oder an den Konsultationsprozeß im Vorfeld des österreichischen Sozialhirtenbriefs (1990) –, bietet sich für die Bearbeitung der konkreten Problemfelder wie für die unterscheidende Integration der gesellschaftlichen Vielfalt in den Beratungen an. Sie in

der Fortsetzung des Prozesses, insbesondere in der Auswertung und in der Gestaltung des geplanten Wortes stringent anzuwenden, ist ein wichtiges Desiderat für die konsequente Fortsetzung des Begonnenen.

Denn mit dem von den Bischöfen angestoßenen Konsultationsprozeß haben sich die Kirchen in Deutschland gemeinsam auf den Weg zu einer neuen Gestalt kirchlicher Sozialverkündigung gemacht. Sie haben einen Impuls zu einem neuen Verständnis des Christseins gesetzt, das seine konstitutive politische Dimension wiederentdeckt. Insofern ist der Konsultationsprozeß erst dann richtig verstanden, wenn er auch als ein geistliches Geschehen, als Vollzugsweise des Glaubens und seiner Verkündigung ernstgenommen wird.

Damit aber birgt er zugleich Ansätze zu einem neuen Kirchenbewußtsein, indem sich nicht nur Amtsträger, sondern grundsätzlich alle Christinnen und Christen mitverantwortlich erfahren für die Fortschreibung und Plausibilisierung der Verkündigung. Was wir in den Kirchen der Bundesrepublik Deutschland zur Zeit erleben, ist also – in sicher noch bescheidenen Anfängen und behaftet mit allen Unwägbarkeiten des Experiments – ein Versuch zur Umsetzung eines zugleich theologisch verwurzelten und der gegenwärtigen Gesellschaft verpflichteten Verständnisses von kirchlicher Sozialverkündigung und christlicher Sozialethik.

ANMERKUNGEN

1 F. Hengsbach, Der Prozeß ist d. Botschaft. Zur Pluralität d. Subjekte kirchl. Soziallehre, in: Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS Furger, Freiburg 1995) 69–85; M. Heimbach-Steins, Erfahrung: Konversion u. Begegnung. Ansatzpunkte einer theol. Profilierung chr. Sozialethik, ebd. 103–120.

2 Gemeinsame Texte 3 (Hannover, Bonn 1994); zit. DG.

3 Zum bish. Verlauf: F. Furger, Verantwortung wahrnehmen für d. gemeinsame Leben, in dieser Zs. 213 (1995) 37–44.

4 W. de Broucker, La révision de vie, in: Christus 42 (1964) 268 f.

5 Ebd.

6 Zur Umsetzung als Methodenkonzept d. chr. Sozialethik: J. B. Banawiratma, J. Müller, Kontextuelle Sozialtheol. Ein indones. Modell (Freiburg 1995).

7 Dies gilt unabhängig von der Frage, ob die Formulierungen immer sehr glücklich gewählt wurden: Warum etwa wird von „Option für die Schwachen" und nicht von „Option für die Armen" gesprochen?

8 Der kfd-Arbeitsgruppe zum Konsultationsprozeß im Bistum Hildesheim danke ich für wertvolle Anregungen.

9 F. X. Kaufmann, Zukunft d. Familie im geeinten Dtl. (München 1995) 87.

10 Familien u. Familienpolitik im geeinten Dtl. Zukunft d. Humanvermögens. 5. Familienbericht (Bonn 1994) 55. Für wichtige Hinweise zur Interpretation der Statistiken danke ich C. Swientek.

11 K. Nientiedt in: HerKorr 49 (1995) 15–20.

Ludwig Muth

Abschied vom religiösen Buch?

Zu einer neuen Allensbacher Studie

Seit 1968 kennen wir die religiösen Lesegewohnheiten der Deutschen ziemlich genau. Katholische und evangelische Buchhändler hatten damals beim Institut für Demoskopie Allensbach eine Marktuntersuchung bestellt und aus eigenen Mitteln finanziert, die auf der ersten gemeinsamen Hauptversammlung in Heilbronn im Juni 1968 vorgestellt wurde[1].

Das Medienecho war erstaunlich. Die maßgeblichen christlichen Wochen- und Monatszeitschriften widmeten der Untersuchung ausführliche Kommentare. „Publik" begrüßte den „nachkonziliaren Aufbruch im katholischen Buchhandel". Die „Herder-Korrespondenz" zeichnete als Konsequenz aus den Befunden die Konturen eines neuen Buchtyps, der in seinem Kern zwar religiös sein müsse, aber die allgemeinen Wissens- und Lebenszusammenhänge stärker einbezieht. Der „Christ in der Gegenwart" nannte die erste religionssoziologische Studie dieser Art in Deutschland „ein vorbildliches Dokument für die wachsende Una Sancta". In dieser Zeitschrift wurde der jetzt notwendige Dialog zwischen Theologie und Sozialforschung angemahnt, der, nach der Meinung der „Lutherischen Monatshefte", von der in Rede stehenden Stiftung „Buch und Glaube" getragen werden solle. Diese Institution würde Grundlagenarbeit betreiben zu Themen wie Erforschung der Inhalts- und Formgeschichte des religiösen Buchs, Strukturanalysen der Buchreligionen, Methodik für den Einsatz des Buchs in der Erwachsenenseelsorge oder Soziologie der Buchreligionen. Daneben solle sie durch Information und Bereitstellung von Kooperationsangeboten auch praktische Arbeit zwischen Pastoraltheologie und Bildungspädagogik leisten[2].

Eine solche Stiftung ist nie zustande gekommen. Es gelang jedoch wenigstens, eine Theologie des Lesens in den Grundzügen zu entwickeln. Sie erinnert daran, daß es nicht genügt, obsolet gewordene Zensurbestimmungen abzuschaffen oder zu entschärfen, sondern daß die Kirche ihr Verhältnis zu dem Urmedium des Glaubens neu und positiv bestimmen muß; denn „zum Leben der Kirche, zu ihrem Wesensvollzug, zu ihrer Geschichte, zur Durchführung ihres Auftrags und ihrer Sendung zum Heil der Welt gehört nicht nur das eine Heilige Buch, sondern gehören auch die Bücher, die in irgendeiner, wenn vielleicht auch noch so entfernten und vermittelten Weise diesem Buch dienen"[3].

Jetzt haben die katholischen Buchhändler zum dritten Mal die religiösen Lese-

gewohnheiten in Deutschland demoskopisch untersuchen lassen, um auszuloten, ob das Interesse am christlichen Buch im Einklang mit dem Schwund an Kirchenbindung unaufhaltsam zurückgeht oder ob die religiöse Frage nur ihre Herkömmlichkeit verliert und in neuer literarischer Gestalt wiederkehrt. Wiederum wurde, wie 1968, das Institut für Demoskopie Allensbach mit dieser subtilen Aufgabe betraut, so daß repräsentative Vergleiche über ein Vierteljahrhundert hinweg möglich sind.

Die Studie liefert mehr als eine Augenblicksaufnahme. Sie markiert auch Wegzeichen im Selbstvollzug der Kirche. Sie verdient daher Aufmerksamkeit über den Kreis der buchhändlerischen Auftraggeber hinaus, ja sie könnte Anstoß geben zu einem vertieften Gespräch zwischen Theologie, Pastoral, Religionssoziologie und Kommunikationsforschung, zumal wenn sie zusammengesehen wird mit der Studie über die Bistumspresse, die im gleichen Zeitraum vom Institut für Demoskopie Allensbach durchgeführt wurde.

Abwanderungen – wohin?

Nicht wissenschaftliche Ambitionen, sondern konkrete wirtschaftliche Sorgen führten zu beiden Studien. Die Kirchenpresse leidet unter Abonnentenschwund, wie läßt er sich stoppen? Auch die katholischen Verleger und Buchhändler stehen vor irritierenden Abwanderungsbewegungen. Prominentester Abwanderer waren der Vatikan, ja der Papst selbst. Der sich zum Weltbestseller entwickelnde Weltkatechismus wurde international an dezidiert nichtkonfessionelle Verlage in Lizenz vergeben, und Johannes Paul II. steht in Deutschland mit seinem Hoffnungsbuch in einem Katalog mit seinen schärfsten Kritikern und Verächtern. Während Rom die Zügel gegenüber den katholischen Verlagen wieder anzuziehen versucht, hält man sich in eigener Sache lieber an ihre vermeintlich vertriebsstärkeren Konkurrenten.

Diese Diskreditierung trifft den konfessionellen Buchhandel in einer Situation, in der die Konturen seines Kernbereichs, des religiösen Buchmarkts, zu verschwimmen scheinen. Verlage, die noch vor einigen Jahren einen weiten Bogen um religiöse Themen gemacht haben, publizieren plötzlich theologische Bücher. Ein spiritueller Boom ist ausgebrochen, der in seinem Gefolge auch genuin christliches Gedankengut in die Boulevardbuchhandlungen spült, wo man jetzt im Sonderregal Religion mittelalterliche Mystik, esoterische Praktiken und fernöstliche Heilslehren nebeneinander angeboten findet. In den konfessionellen Buchhandlungen hat sich die religiöse Frage von der theologischen Abteilung emanzipiert. Sie taucht als Sinnfrage, offen oder verdeckt, in dem wachsenden Lebenshilfeangebot, in Anthologien und Besinnungsliteratur und in den Bildmeditationsbänden auf, die vor allem als Geschenkbücher gefragt sind. Das religiöse

Buch ist nicht mehr allein in den traditionellen Kategorien zu fassen, wie die Meinungsforscher von Infratest bereits 1979 in der zweiten Untersuchung über den religiösen Buchmarkt vorausgesagt hatten:

„Bücher, die sich mit grundlegenden Fragen des menschlichen Lebens, den Sinn- und Orientierungsfragen sowie der Religiosität generell beschäftigen, werden auch in Zukunft mindestens ebenso viele Leser finden wie das klassische religiöse Buch von ehedem ... Auf der Seite des Buchangebots hat das spezifisch christliche Buch mit Büchern zu konkurrieren, die aus anderer Sicht Orientierungshilfen zu Grundfragen des menschlichen Lebens anbieten."[4]

Man hat darum das demoskopische Fangnetz weiter ausgeworfen und jetzt auch Literatur einbezogen, an die man zunächst nicht denkt, wenn vom religiösen Buch die Rede ist: Lebenshilfe, Erziehungsbücher, Sinnfindungsliteratur, ethische Erörterungen. In der Auswertung der Interessenskala treten diese Randgebiete an die Spitze. Glaubensliteratur, Bücher über Jesus oder die Bibel, Gebetsanleitungen, Heiligenleben behaupten nur einen Mittelplatz, Lehrhaftes steht ganz am Ende. Diese Reihenfolge verändert sich auch nicht, wenn man sich nicht unverbindlich nach dem Leseinteresse, sondern nach den tatsächlich gelesenen Büchern erkundigt. Der religiöse Buchmarkt geht an seinen Rändern in eine diffuse Religiosität über, hinter der gleichwohl eine ernsthafte Orientierungssuche stecken mag.

Wie ordnet sich dieses explizit oder implizit religiöse Leseinteresse in das Gesamtspektrum des heutigen Leseinteresses ein? Um eine wirklichkeitsnahe Einstufung zu bekommen, wurde den Befragten eine Auswahlliste mit über 30 Bucharten vorgelegt, vom Liebesroman bis zum Kochbuch. Man sollte markieren, was einen darin besonders interessiert. Ganz oben stehen in der Rangfolge Länderbeschreibungen, populärmedizinische Bücher und Lebensbilder. Sie stehen für Reiselust, Gesundheitsstreben und Suche nach Lebensmodellen. Jeder dritte bzw. vierte Erwachsene entschied sich dafür. Bücher über den Glauben erschienen nur jedem Zehnten lesenswert. An dieser Rangfolge hat sich seit 1988 nichts geändert. Bücher, die sich mit dem Sinn des Lebens beschäftigen, interessieren immerhin jeden siebten Erwachsenen. Das Interesse am herkömmlichen religiösen Buch ist damit kräftig überrundet. Wie kommt es zu dieser Abwanderungsbewegung?

Die Hürde der Vorurteile

Erziehungsfragen sind sicher Orientierungsfragen ersten Ranges. Personen mit Kindern unter 15 Jahren wurden daher gefragt: „Einmal angenommen, Sie wollten sich ein Buch über Kindererziehung kaufen, der Buchhändler kann Ihnen zwei Bücher empfehlen, eines der Bücher hat einen christlichen Hintergrund, das andere nicht. Für welches würden Sie sich entscheiden?" Nur 16 Prozent entschieden sich für das christlich fundierte Erziehungsbuch, 43 Prozent für das neu-

trale, der Rest äußerte sich unentschieden. Selbst unter den Kirchennahen ist nur ein Drittel für eine Orientierung auf explizit christlicher Grundlage zu gewinnen.

Wenn man im demoskopischen Interview den Begriff religiöses Buch zur Diskussion stellt, bekommt man nicht viel Gutes zu hören. Positive Assoziationen sind: Religiöse Bücher vertiefen den Glauben, sie geben neuen Mut, neue Gesprächsgedanken, sie sind offen und aktuell. Dem stehen aber massive negative Assoziationen gegenüber: Sie sind nicht ganz aufrichtig, gehen am Leben vorbei, vertreten eine säuerliche Moral, sind langweilig und trocken, nur für ganz Fromme, für ältere Personen geschrieben. Das Image des religiösen Buchs erscheint den Demoskopen so kontaminiert, daß sie dringend empfehlen, den Begriff höchstens noch innerkirchlich zu verwenden.

Merkwürdig ist, daß diese Vorverurteilungen durch eigene Leseerfahrungen überwiegend nicht bestätigt werden. Erkundigt man sich nach dem Urteil über das zuletzt gelesene religiöse Buch, dann sagen 85 Prozent, es sei eine gute oder sogar eine sehr gute Lektüre gewesen.

Die Etikettierung religiöses Buch ist ein ernsthaftes Verbreitungshindernis, mit dem katholische Verlage rechnen müssen. Wahrscheinlich fließen in diese Vorurteile Vorstellungen ein, die man mit dem Erscheinungsbild der Kirche verbindet, sie sei autoritär, entmündigend, lebensfern. So wie dieser Eindruck nur durch lebendige Erfahrungen in der Gemeinde ausgeräumt werden kann, so bedarf es konkreter Leseerfahrungen, um Hürden zum religiösen Buch zu überwinden. Wer liest überhaupt (noch) religiöse Bücher?

Leserprofile

Infratest kam 1979 zu dem Ergebnis, daß in der damaligen Bundesrepublik rund 12 Millionen Erwachsene den Leserkreis des religiösen Buchs ausmachen. Jeder Siebte greife monatlich, jeder Vierte wenigstens einmal im Jahr zu dieser Lektüre. Im wiedervereinigten Deutschland ermittelte Allensbach jetzt 12,4 Millionen, die sich ernsthaft mit dem religiösen Buch im weiten Sinn beschäftigen. Der Zuwachs aus den neuen Bundesländern ist nicht groß, denn hier bezeichnen sich nur 21 Prozent als religiöse Menschen, 45 Prozent als nicht religiös, 22 Prozent als überzeugte Atheisten. Schon an der relativ kleinen Zahl konfessioneller Buchhandlungen im Osten kann man ablesen, daß zumindest das herkömmliche religiöse Buch dort auf ausgesprochenes Dürreland stößt.

Hinter diesen Globalzahlen verbergen sich zunächst zwei konfessionelle Kulturen. Das oft totgesagte katholische Leserdefizit ist nach wie vor feststellbar. 67 Prozent der Katholiken, aber 74 Prozent der Protestanten haben in den letzten zwölf Monaten mindestens ein Buch gelesen. Auf dem Gebiet des religiösen Buchs wird dieses Defizit aber kompensiert durch ein stärkeres Interesse an reli-

giösen Fragen und eine größere Nähe zur Kirche. Daher verteilt sich das Potential von 12,4 Millionen Lesern auf 5,1 Millionen Katholiken, 4,5 Millionen Protestanten und – sehr bemerkenswert – 2,8 Millionen, die einer anderen oder gar keiner Konfession zuzurechnen sind. Katholiken haben durchweg ein besseres Urteil über religiöse Bücher, sie interessieren sich intensiver für Sinnfindungsliteratur, für Glaubensbücher und für Informationen über andere Weltreligionen. Im interkonfessionellen Vergleich können die katholischen Verleger mit einem etwas gefestigteren Markt rechnen als ihre evangelischen Kollegen.

Besonders aufschlußreich ist, wenn man sich die Ausrichtung der gelesenen Literatur anschaut. Zu diesem Zweck trennt die Allensbacher Untersuchung die Lesegewohnheiten nach Kern- und Öffnungsbereich. 4,9 Millionen greifen nach dem herkömmlichen, dem explizit religiösen Buch. Ebenso viele suchen Orientierung ausschließlich in einem nur implizit religiösen Literaturbereich. Dazu zählen Bücher zur Bewältigung von Lebenskrisen, über den Sinn des Lebens, über allgemein ethische Fragen und über Weltreligionen. 2,5 Millionen Leser bewegen sich sowohl im Kern- wie im Öffnungsbereich. Diese Gruppe ist besonders interessant. In ihr findet man überdurchschnittlich viele intensive Buchleser und Buchkäufer.

Die demographischen Merkmale des Kernbereichs sind für den Buchhändler weniger erfreulich. Dieses Segment ist überaltert und durch eine einfachere Bildungsstruktur gekennzeichnet. Im Öffnungsbereich findet man wieder mehr Vertreter der mittleren Generation. Große Sorge bereitet die Unterrepräsentanz der jungen Generation in allen drei Segmenten. Zwar ist sie nicht so dramatisch wie bei der Kirchenpresse, die in dieser Altersgruppe fast völlig ignoriert wird, aber es ist bedenklich, daß das explizit christliche Buch unter den 18- bis 29jährigen nur noch 4 Prozent erreicht. Im Öffnungsbereich ist die Gruppe besser vertreten.

Damit stellt sich eine grundlegende Frage: Wächst der Umgang mit dem religiösen Buch herkömmlicher Prägung mit biologischer Gesetzmäßigkeit aus dem Markt heraus? Hat dieser über Generationen bewährte Buchtyp buchstäblich keinen Nachschub mehr, und was muß an seine Stelle treten? In dieser Frage spiegelt sich eine gesamtkirchliche Krise. Unter den jungen Leuten nimmt nicht nur der Gottesdienstbesuch rapide ab, sondern auch das Interesse an religiösen Fragen, die 1968 noch 21 Prozent, heute nur noch 9 Prozent bewegen. Dabei ist das allgemeine Orientierungsbedürfnis in der jungen Generation nicht zurückgegangen. Es äußert sich intellektuell zum Beispiel in dem starken Interesse an Nachschlagewerken, lebenskundlich im Griff nach populärpsychologischer Literatur und nach Sinnfindungsbüchern. Doch im Bereich der Glaubensinformation und selbst bei den Büchern über Weltreligionen ist die Gruppe der mehr als 60jährigen vierfach überlegen. Auch hier ist die Wanderungsbewegung mit Händen zu fassen.

Eine andere Betrachtungsweise stimmt hoffnungsfroher: Eine Million Leser im Kernbereich, 1,8 Millionen Leser im Öffnungsbereich sind kirchlich nicht mehr

gebunden oder bezeichnen sich sogar als areligiös, bleiben aber mit dem Glauben ihrer Kindheit durch das Buch noch in irgendeiner Weise im Kontakt. Eine Seelsorge der Fernstehenden wird diesen Befund sorgfältig beachten müssen.

Doch wie kommen diese Leser, die nicht mehr im kirchlichen Kommunikationszusammenhang stehen, an das religiöse Buch? Wie kommt überhaupt seine Verbreitung zustande? Mit Blick auf das zuletzt gelesene religiöse Buch fragten die Interviewer: „Wie kamen Sie eigentlich darauf, dieses Buch zu lesen?" Bei dieser konkreten Fragestellung waren die Umstände noch recht gegenwärtig, die Antworten entsprechend wirklichkeitsnah.

Die stärksten Impulse gehen von dem Buch selbst aus, seiner Thematik, der Titelformulierung, der Bekanntheit des Autors. Es kommt also in erster Linie auf die Publizität und die Darstellungskunst des Autors und auf die „Verpackungskunst" des Verlegers, auf seine Inszenierungsfähigkeit an, auf beides zusammen. In zweiter Linie lebt das religiöse Buch vom persönlichen Gespräch und von der Mund-zu-Mund-Empfehlung. Man liest es, weil es unter Freunden im Gespräch ist, weil Bekannte darauf hingewiesen haben. An dritter Stelle ist die Behandlung in den Medien wichtig, nicht nur die Besprechungen, sondern auch Meldungen, Kurznotizen und redaktionelle Aufarbeitungen, dies vor allem für Leser im Öffnungsbereich. Erst dann folgen – in der Erinnerung der Befragten – die Aktivitäten des Buchhandels (Schaufenster, Auslage auf dem Novitätentisch, Prospekt, Beratung). An letzter Stelle – und das war früher wahrscheinlich anders – registriert man die Anregungen, die sich aus dem Leben der Gemeinde ergeben (Schriftenstand, Pfarrbücherei, Hinweis des Pfarrers).

Aus dieser Folge kann man einen Leitfaden gewinnen für die Entwicklung einer Strategie, die dem religiösen Buch neue Chancen eröffnen soll. Dabei muß man sich von vornherein darüber klar sein, daß der katholische Buchhandel, auf sich allein gestellt, das Problem nicht lösen kann. Es bedarf der Bündelung aller Kräfte, die sich der Zukunft des religiösen Buchs verpflichtet wissen.

Autoren und Verleger vor neuen Fragen

Beim Autor beginnt bereits die Herausforderung. Der Verleger kann ihn zwar aufspüren, fördern, anleiten, lektorieren – aber die Fachkompetenz, die Fähigkeit, auf sein Publikum zuzugehen, sich in den potentiellen Leser einzufühlen, die aktuellen Bezüge einzubringen, die ein Thema interessant machen, die Überzeugungskraft seiner Feder kann nur der Autor selbst einbringen. In diesen Ursprüngen werden bereits Änderungen angemahnt. Durch die gesamte Expertenbefragung, die mit der Bevölkerungsumfrage zeitlich einherlief (gefragt wurden 80 Verleger und Buchhändler verschiedener Ausrichtung), zieht sich die Forderung nach einer neuen Sprache im religiösen Buch. Beklagt wird seine Akademi-

sierung, die Trockenheit, die Lebensferne der Darstellung, man schreibe oft an den Menschen vorbei. Die Bevölkerungsumfrage bestätigt diese Unzufriedenheit. Der Mangel an Autoren, die das treffende Wort finden, ist offenkundig.

Ob das – auch – mit der „Schere im Kopf" zusammenhängt? Noch 1992 schärfte die römische Glaubenskongregation den Bischöfen ein, „alles das mitzuteilen, was sie auf dem Gebiet der Lehre vom positiven und vom negativen Standpunkt aus für bedeutsam halten, wobei sie auch ein eventuelles Eingreifen empfehlen können". Auch Strafmaßnahmen werden den Autoren als letztes Mittel angedroht, wenn der „brüderliche Dialog" nichts fruchtet. Daß nicht nur der Verstoß gegen die Lehre, sondern auch ungewöhnliche Formen der Darstellung geahndet werden, zeigt der Fall Gaillot. Ermutigend ist dieses Dekret wahrhaftig nicht, Experimente können in diesem Klima nicht gedeihen. Vom Aggiornamento, dem großen Leitgedanken des Konzils, ist nichts mehr zu spüren. Wie aber soll der Autor mit seiner Botschaft seine Leser erreichen, wenn er sie nicht dort, wo sie stehen, unbefangen abholen kann?

Auch die konfessionellen Verleger werden durch die Untersuchung vor große Herausforderungen gestellt. Sie müssen die Texte so inszenieren, daß sie das Publikum heute erreichen, angefangen von der Gestaltung des Drucks bis zur Propagierung in der Öffentlichkeit. Hier beklagen selbst Insider ein beträchtliches Defizit gegenüber den Publikumsverlegern. Im Expertengutachten ist von mangelnder Professionalität die Rede. Doch mit treffenderen Titelformulierungen, besseren Klappentexten, schöneren Katalogen und mehr Anzeigen ist es nicht getan. Die katholischen Verlage liegen an der Kette ihrer eigenen Unternehmensphilosophie. Ihrer Tradition entsprechend wissen sie sich an einen Auftrag gebunden, den sie nicht nach Belieben aufgeben können.

Das formt den Katalog, das bestimmt die Lektoratsarbeit, das ergibt ihr Profil. Ein Publikumsverlag kann ohne Gesichtsverlust aus einer Thematik aussteigen, wenn sie nicht mehr ausreichend gefragt ist. Vom katholischen Verleger erwartet man (mit Recht), daß er bei seinem Thema bleibt, auch in winterlicher Zeit. Gewiß kann er sein Handwerkszeug verbessern, sein Personal schulen, die Ausstatter austauschen, den Werbeetat anheben. Doch vorher hat er eine Richtungsfrage zu beantworten: Weiterhin Konzentration auf den Kernbereich? Aufbruch zu neuen Ufern, den Wanderungsbewegungen folgend? Beide Optionen sind legitim und finden in der Untersuchung eine Stütze. Es wäre fatal, sie wertend gegeneinander auszuspielen.

Publizistische Defizite abbauen

Eine so weittragende Entscheidung wird natürlich auch davon beeinflußt, wie man die weitere Entwicklung des religiösen Leseinteresses einschätzt. Das reli-

giöse Buch lebt davon, daß es im Gespräch bleibt. Die Vorstellung vom einsamen Leser ist, wie Renate Köcher nachgewiesen hat, falsch.

„Lesen ist weitaus mehr als allgemein bewußt das Ergebnis sozialer Interaktion... Lesen wird nicht autonom entwickelt und gepflegt; die Beziehung zu Büchern entwickelt sich um so besser und dauerhafter, je mehr dieses Interesse des einzelnen durch die Anteilnahme und Übereinstimmung mit den Interessen anderer Familienmitglieder immer wieder neue Impulse erfährt."[5]

So ist auch die Lektüre religiöser Bücher ansteckend, das Interesse des einen weckt die Neugierde des anderen. Die beste Werbung für das religiöse Buch ist das gelesene Buch selbst. Wie kann man diesen Multiplikationseffekt herbeiführen, verstärken? Früher hätte man das dem Seelsorger zugetraut, heute richten sich die Erwartungen eher auf die Medien, auf Presse, Funk und Fernsehen. Wie ist es dort plaziert?

Während religiöse Themen in der Bistums- und Ordenspresse, in christlichen Wochen- und Monatszeitschriften angemessen, wenn auch nicht immer qualifiziert, behandelt werden, kommen sie in den allgemeinen Druck- und Funkmedien, die freilich ein sehr viel breiteres Beobachtungsfeld haben, nur sporadisch vor, vor allem dann, wenn sie sich mit einem konfliktträchtigen Ereignis verbinden. So kamen drittklassige Bücher über die Qumran-Rollen in die Schlagzeilen, weil sich damit Mutmaßungen über die Aufdeckung dunkler vatikanischer Machenschaften verbanden. So etwas steigert den Unterhaltungswert.

Für seriöse katholische Verlage sind solche Inszenierungen kein Rezept; aber es läßt sich daraus lernen, daß der Redakteur ein Buch oft unter einem anderen Blickwinkel anschaut als der Autor oder der Verleger. Was sie für nebensächlich halten, scheint ihm berichtenswert und umgekehrt. Es schadet daher nichts, manchmal in Gedanken die Stühle zu tauschen, um sein Programm gleichsam von außen zu betrachten. Man wird dadurch gesprächsfähiger gegenüber Journalisten, man lernt eingebahnte Sichtweisen zu relativieren und kommt vielleicht der neuen Sprache etwas näher, die für das religiöse Buch so dringend eingeklagt wird. So könnte der Dialog mit der allgemeinen Presse, der sicher nicht auf Anhieb zu Erfolgen führt, eine Art Experimentierstudio werden, in dem ein Umdenkungsprozeß erprobt wird, der sich auch auf die Lektoratsarbeit im Haus auswirkt, auf die Suche nach Autoren, die von Gott weltlich schreiben können.

Anstöße aus der Gemeinde

Die Impulse, die aus der Gemeinde kommen, werden sich auf das konventionelle religiöse Buch konzentrieren. Auf diesem Sektor könnte mehr geschehen. Es ist schon bemerkenswert, daß vom Schriftenstand mehr Anregungen ausgehen als von der Pfarrbücherei. Nun ist bekannt, daß die Ecke Religion gemeinhin als das Sorgenkind der Gemeindebibliotheken gilt; hier „dreht sich" am wenigsten.

Warum? Die Untersuchung führt hier nicht weiter. Doch liegt im Empfehlen und Bereitstellen religiöser Literatur nicht eine zentrale Aufgabe der Pfarrbüchereien, die von den allgemeinen Bibliotheken so nicht wahrgenommen wird? Wäre hier nicht der Ort, das religiöse Buch ins Gemeindeleben zu integrieren?

Aus der Gemeinde könnten auch mehr Impulse für das Verschenken religiöser Bücher kommen. Zur Erstkommunion hat sich das eingespielt, dazu sind eigene Bücher und spezielle Vorschlagslisten bereit. Ließe sich nicht eine solche Ritualisierung auch zu anderen Gelegenheiten erreichen, nicht zuletzt für den Namenstag, auf den nur die Blumenhändler fleißig hinweisen? Vor allem aber sollte es selbstverständlicher werden, ein geeignetes religiöses Buch mitzubringen, wenn es um Lebenskrisen geht, um Krankheit, Abschied und Entscheidung. Vielleicht ist zunächst eine gewisse Scheu zu überwinden. Tritt man dem Beschenkten nicht zu nahe? Gibt man zu viel von sich selbst preis? Diese Vorbehalte wurden vor zehn Jahren gründlich untersucht und als unbegründet bewiesen[6]. Die allermeisten Menschen sehen in einem sensibel ausgewählten Buchgeschenk ein Zeichen persönlicher Zuwendung und freuen sich darüber mehr als über den obligaten Blumenstrauß.

Eine Mehrheit von Personen, die religiöse Bücher liest, hat noch nie ein religiöses Buch verschenkt. Darin steckt auch für den Buchhändler eine Marktreserve, die zu mobilisieren ist, nicht nur um der dringend benötigten Absatzsteigerung willen. Das verschenkte religiöse Buch wird in nicht wenigen Fällen zu einer Erstbegegnung mit dieser Literaturgattung führen. Es kann so dazu beitragen, Vorurteile durch eigene Leseerfahrungen zu widerlegen – wenn man das richtige Buch zur rechten Zeit findet.

Reichen die Kräfte?

Damit rückt die Bedeutung einer guten Beratung ins Blickfeld. Auf dem Gebiet des religiösen Buchs wird man sie am ehesten in einer katholischen oder evangelischen Buchhandlung erwarten dürfen, in der das Sachgebiet wirklich gepflegt wird. Jeder Siebte hat sein zuletzt gelesenes religiöses Buch in einer Buchhandlung entdeckt, die christliche Literatur anbietet. Beim Rundgang durch das allgemeine Sortiment wird man schwerlich zu einer solchen Entdeckungsreise kommen. Das ist die große Sorge der katholischen Verleger, die ihre Literatur dort nur in Ausnahmefällen vorfinden. Ein Trost: Dem Expertengutachten zufolge handelt es sich bei dieser Zurückhaltung nicht um weltanschauliche Vorbehalte. Die Zeiten, in denen man es aus grundsätzlichen Erwägungen abgelehnt hat, Catholica zu führen, scheinen endgültig vorbei zu sein. Die befragten Kollegen führen ausschließlich wirtschaftliche Gründe ins Feld, die jedenfalls leichter auszuräumen sind.

Doch fleißige Vertriebsarbeit wird allein nicht ausreichen, um in das Angebot des allgemeinen Buchhandels aufgenommen zu werden. Das ist letztlich eine Frage der Autoren, des Programms, der Nachfrage, einer langfristigen Etablierung in dem breiten, aber auch hart umkämpften Öffnungsbereich. Wer sich dafür entscheidet, wird wissen, daß er in ein wohlbesetztes Marktsegment vorstoßen will und entsprechenden Konkurrenzdruck zu erwarten hat. Reichen die Kräfte dafür?

Wirtschaftliche Sorgen haben zu dieser Untersuchung geführt, aus der viele Anregungen für die Praxis zu gewinnen sind. Doch wie jede gute Bevölkerungsumfrage führt sie über den primären Untersuchungsanlaß hinaus. Sie beleuchtet am Modell des religiösen Buchs das grundlegende Kommunikationsproblem zwischen Glauben und Leben, zwischen Kirche und Welt. Den Wanderungsbewegungen auf dem Buchmarkt entspricht der Gefolgschaftsverlust der Kirchen – und doch nicht ganz. Während sich nämlich unter der Kanzel immer weniger Menschen versammeln, findet das religiöse Buch auch zu Kirchenfernen, ja sogar zu Menschen, die sich als areligiös bezeichnen. Darin liegt eine Hoffnung und eine Chance, der zu folgen katholische Buchhändler nach Kräften verpflichtet sind. Doch wer begleitet sie dabei, nicht mit doktrinären Weisungen, sondern mit verständnisvoller Gesprächsbereitschaft? Wo ist der Ort für den notwendigen Gedankenaustausch? Wer treibt ihn voran? Wer stellt ihn auf eine verläßliche theologische Basis? Im nachhinein bedauert man, daß es 1968 nicht zu der Stiftung „Glaube und Buch" gekommen ist.

ANMERKUNGEN

1 E. Noelle-Neuman, G. Schmidtchen, Religiöses Buch und christlicher Buchhandel (Hamburg 1969).
2 LM 1969, 185.
3 K. Rahner, Zur Theol. d. Buches (Leipzig o. J.) 24.
4 Rel. Buch u. chr. Buchhandel (München 1979).
5 R. Köcher, Familien u. Lesen. I, in: Arch. f. Soziol. u. Wirtschaftsfragen d. Buchhandels LXIII, 2305.
6 R. Schulz, Das Buch als Geschenk; E. Noelle-Neumann, R. Schulz, Zur Psychologie d. Bücherschenkens, ebd. LVI; LVIII.

Hans J. Münk

Auf dem Weg zum perfekten Menschen?

Ethische Urteilselemente aus Anlaß der ersten somatischen Gentherapieversuche am Menschen in Deutschland

„Diesmal wird eine Schwelle überschritten, wird der Mensch als biologisches Wesen verändert. In 200 Jahren wird das Wort ‚Mensch' vielleicht denselben Klang haben, wie heute das Wort ‚Neandertaler'." Dieses Zitat ist einem Leserbrief an die Zeitschrift „Bild der Wissenschaft"[1] entnommen, die mit der Veröffentlichung einer Auswahl von Leserzuschriften in der Februarnummer 1995 eine Artikelserie über verschiedene Anwendungsgebiete der Gentechnik beendete. Der Tenor anderer Leserbriefe ist teils zustimmender („Was ist gegen den perfekten Menschen einzuwenden?"), teils deutlich skeptischer; sie dürften ein partielles Spiegelbild der entsprechenden Meinungen in der Bevölkerung darstellen.

„Bild der Wissenschaft" hatte 1994 ihre nicht ohne sensationelle Zwischentöne („Mediziner und Genetiker machen Menschen")[2] aufgemachte Gentechnik-Zwischenbilanz zeitlich fast optimal plaziert: Im Frühjahr 1994 kam es in Deutschland zu einem bemerkenswerten Wettlauf wissenschaftlicher Teams um die Trophäe, als erste im Land eine somatische Gentherapie am Menschen begonnen zu haben. Längere Zeit sah es so aus, als würden der Freiburger Medizinprofessor Roland Mertelsmann und seine Arbeitsgruppenkollegen das Rennen gewinnen; als sie am 22. April 1994 die gentherapeutische Behandlung von Patienten begannen, die unter verschiedenen Krebskrankheiten litten, mußten sie aber feststellen, daß ihnen eine Berliner Arbeitsgruppe unter Leitung von Professor Burghardt Wittig bereits Ende März mit dem ersten, offiziell bewilligten Gentherapieversuch am Menschen in Deutschland zuvorgekommen war[3]. Bei diesem Berliner Projekt wurden einem an Nierenkrebs leidenden Patienten bestimmte Blutzellen (Lymphozyten) entnommen, in die im Labor ein bestimmter Immunbotenstoff (Interleukin) transferiert wurde. Der übertragene neue Stoff verstärkte die Funktion dieser Immunzellen als „Killerzellen", die zur Abwehr körperfremder Zellen oder von Krebszellen besonders geeignet sind. Der gentechnisch eingeschleuste Stoff steigert die Bildung und das Wachstum von Abwehrzellen. Die solcherart gentechnisch behandelten Immunzellen wurden dem Patienten injiziert, um auf diese Weise dem Tumorkranken bedeutend mehr und vor allem aktivere Abwehrzellen zur Krebsbekämpfung zuzuführen. Einer Pressemitteilung zufolge konnte das Tumorwachstum auf diese Weise wirksam beeinflußt werden[4].

Mit einer Zeitverschiebung von ca. vier Jahren auf das erste, offiziell bewilligte Gentherapieexperiment am Menschen in den USA und fast genau zwei Jahre nach dem ersten, offiziell bewilligten somatischen Gentherapieversuch in Europa (Mailand) hat damit auch im deutschsprachigen Raum auf der Versuchsebene eine Entwicklung eingesetzt, die vielfach als Einleitung zu einer neuen Ära in der Medizin gefeiert oder – je nach Standort – auch gefürchtet wird[5]. Ende des Jahres 1993 wurden weltweit schon mehr als 200 Patienten gentherapeutisch behandelt. Weitaus die meisten Versuche galten Krebserkrankungen (70 Prozent). Die restlichen Versuche verteilen sich auf genetische Krankheiten im engeren Sinn (20 Prozent) und die Behandlung von Aids (10 Prozent)[6].

So bescheiden die Ergebnisse der ersten somatischen Gentherapieversuche am Menschen auch noch sein mögen: sie könnten gerade in dem als eher gentechnikskeptisch geltenden deutschsprachigen Raum einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum „Schmelzen des Eises" und zu einem neuen Aufbruch geleistet haben, der sich nicht zuletzt auch im gegenwärtigen Gründungsboom biopharmazeutischer Firmen ausdrückt, die den mit gewaltigem Vorsprung führenden US-amerikanischen Konkurrenten den Weltmarkt nicht allein überlassen wollen[7].

Begriffliche Differenzierungen und thematische Abgrenzung

Die erwähnten ersten Gentherapieversuche in Deutschland beziehen sich ausschließlich auf die *somatische Gentherapie*. Definitionsgemäß handelt es sich dabei um gezielt vorgenommene gentechnische Eingriffe an Körperzellen ohne Vererbungswirkung an die nächste Generation. Bei der somatischen Gentherapie geht es um die „stabile Einfügung von neuem genetischem Material in Körperzellen zum Zwecke der Produktion eines therapeutischen Genprodukts oder der Inaktivierung eines endogenen Pathogens"[8]. Im Vordergrund stehen dabei die therapeutisch ausgerichtete Korrektur genetisch bedingter Störungen, die kausale Therapie von Erbkrankheiten sowie die Herbeiführung einer therapeutisch erwünschten neuen Funktion von Zellen. Die gentherapeutischen Maßnahmen können durchgeführt werden *in vivo*, das heißt als gewebegerichtete Einfügung des therapeutischen Stoffs in den Körper des Patienten. Sie können aber auch *in vitro / ex vivo* vorgenommen werden. Dem Patienten werden in diesem Fall die gentechnisch zu verändernden Zielzellen entnommen, die – nach der entsprechenden Laborbehandlung – reimplantiert werden. Die *in situ*-Behandlung schließlich meint die direkte Einschleusung des gewünschten Gens in die Zielzellen oder in das Zielgewebe des Menschen (z. B. durch Injektion)[9].

Von der Somazell-Behandlung definitorisch strikt zu unterscheiden sind gentechnische Veränderungen mit dem Ziel einer Korrektur von Gendefekten in Zellen der *Keimbahn* (Keimbahn-Gentherapie), deren Ergebnis auch an Nachkom-

men weitervererbt würde. Die im Tierversuch bereits entwickelten Möglichkeiten betreffen den Transfer von genetischem Material in befruchtete Eizellen durch Mikroinjektion sowie die „Infektion des präimplantativen Embryos mit Retroviren, welche das therapeutische Gen tragen“ [10].

Für beide Gentherapiearten gilt als Behandlungsziel die Beseitigung bzw. Kompensierung krankheitsverursachender Gendefekte. Für die somatische Gentherapie ist ferner die mit gentechnischen Mitteln erzielbare Linderung und Heilung von weiteren Krankheiten zu nennen. Der Frage eines Einsatzes beider Gentherapietypen auch zu Zwecken der Steigerung bzw. Optimierung von Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen wird von medizinischen Experten im deutschsprachigen Raum wenig Gewicht beigemessen. In der US-amerikanischen Diskussion hingegen scheuen sich selbst ethische Experten nicht, die Möglichkeit einer Entwicklung sowohl der somatischen als auch insbesondere der Keimbahn-Gentherapie in eine eugenische Richtung zumindest nicht auszuschließen [11]. In diesem Beitrag werde ich mich auf die somatische Gentherapie allein beschränken [12].

Zur ethischen Urteilsbasis

Die bei den folgenden Überlegungen vorausgesetzte theologisch-ethische Beurteilungsbasis kann hier nur in aller Kürze angedeutet werden [13]. Im Zentrum steht ein christlich geprägter ethisch-normativer Leitbegriff der menschlichen Personwürde, deren Achtung im neutestamentlichen Liebesgebot impliziert ist. In ihm konzentriert sich gleichsam die stärkste ethische Gegensteuerung gegen die mit der zunehmenden Technisierung verbundene Gefahr einer fortschreitenden Instrumentalisierung des Lebens. Weil die menschliche Personwürde theologisch in der gottebenbildlichen Erschaffenheit, ja im ganzen Heilshandeln Gottes in Christus wurzelt, kommt sie einer ethischen Kurzformel des Glaubens gleich. Das irdische Leben menschlicher Personen ist nun nicht ablösbar von der leiblichen Existenzweise. Der Leib ist kein sachhafter Gegenstand. Als Leib einer Person partizipiert er an der Menschenwürde. Eingriffe in die leibliche Integrität sind danach zu beurteilen, wie sie der Entfaltung personaler Qualitäten dienen, wie sie dem Leben der jeweiligen Person dienen. In unserem Fall geht es um die Frage, wie gentherapeutische Eingriffe der Gesundheit des Lebens einer Person dienen. Dementsprechend sind solche Eingriffe rechtfertigungsbedürftig.

Im gegenwärtigen Entwicklungsstadium tragen Anwendungen der somatischen Gentherapie sowohl Merkmale des Humanexperiments als auch des Heilversuchs an sich [14]. Als Ausdruck des Respekts vor der Menschenwürde sind daher die international anerkannten ethischen Richtlinien für die biomedizinische Forschung am Menschen in bezug auf die individuelle, informierte Einwilligung, die Auswahl der Patienten bzw. Probanden, das Ausmaß der Information hinsichtlich

Zielen, Methoden, Rechten und Pflichten der Versuchspersonen, in bezug auf die Pflichten des Forschungsleiters und seines Mitarbeiterstabs, in bezug auf Teilnahmeanreize, die speziellen Bestimmungen für Kinder und nicht voll urteilsfähige oder auf andere Weise eingeschränkte Personengruppen zu beachten[15].

Von den in der Personwürde gründenden sozialethischen Prinzipien und Kriterien, die bei der Urteilsbildung eine Rolle spielen, sei insbesondere das politische Gemeinwohlprinzip genannt, das in Anbetracht der vielen noch ungeklärten Fragen einer neuen Medizintechnik dieser Größenordnung eine zumindest sozialverträgliche, nach Möglichkeit aber eine für die Bevölkerung produktiv-förderliche Regelung verlangt.

Der folgende Argumentationsgang setzt ferner voraus, daß ein kategorisches Nein gegen jede Art von gentechnischer Forschung und Anwendung ethisch nicht ausreichend begründbar erscheint[16]. Damit ist aber noch nicht ausgemacht, wie weit ein Ja zu den verschiedenen gentechnischen Anwendungsmöglichkeiten jeweils gehen kann und darf und ob man in bestimmten Fällen aus ethischen Gründen nicht doch zu einem klaren Nein kommen muß.

Ethische Bewertung der somatischen Gentherapie als Therapie

Schon die erwähnten Beispiele von somatischen Gentherapieversuchen lassen ein weites Spektrum der Anwendungsmöglichkeiten erkennen. In Anbetracht der geplanten oder schon laufenden, relativ zahlreichen Projekte stellt sich die Frage, ob der Plural „somatische Gentherapien" nicht angemessener wäre.

Die ethische Problematik zeigt indes gegenwärtig eine genügend deutliche Gemeinsamkeit in den für die Urteilsbildung entscheidenden Schwerpunkten. Dies betrifft zunächst die Zielfrage. Soweit das Ziel dieser neuen medizinischen Behandlungsmethoden tatsächlich dem im Begriff Therapie liegenden Anspruch gerecht wird, das heißt die Heilung von genetisch bedingten bzw. mitbedingten (oder doch gentechnisch günstig beeinflußbaren) Krankheiten bezweckt, ist sie auf der Ebene des Handlungsziels zweifellos durch die gebotene Leidensverringerung und die Schutzwürdigkeit menschlicher Gesundheit legitimiert. Therapie will menschlichem Leben in seinem ganzen Beziehungsreichtum dienen und es von vermeidbaren Einschränkungen und Leiden befreien. Die heute erkennbaren und experimentell teilweise schon genutzten Methoden, Mittel und Wege dieser Therapieform können unter noch näher zu erläuternden Bedingungen als grundsätzlich ethisch vertretbar gelten. Ein Gentransfer in Körperzellen, wie er in den eingangs skizzierten ersten Versuchen in Deutschland durchgeführt wurde, weist eine partielle Analogie zur längst anerkannten Organtransplantation auf, wobei für die somatische Gentherapie zwar einige problemreiche Aspekte entfallen (vor allem die mit der Gehirntodfrage verbundene Explantation der zu übertragenden

Organe), andere jedoch hinzukommen, insbesondere die sichere wissenschaftlich-technische Handhabung.

Weitere Vergleiche mit herkömmlichen, bewährten medizinischen Behandlungsarten (Substitutionstherapie, Bluttransfusion) stoßen ebenfalls an Grenzen. Die ersten gentherapeutischen Krebsbehandlungen, die auf eine heilende Wirkung durch Stärkung des Immunsystems, durch Verbesserung der körpereigenen Abwehr gegen Krebszellen zielen, zeigen eine markante Nähe zu hochgeschätzten Heilungsstrategien, die auf einer Aktivierung der körpereigenen Kräfte aufbauen. Der eingesetzten gentechnisch veränderten Zell-Kombination ist grundsätzlich die Funktion eines Arzneimittels zuzuerkennen[17].

Gegen die Genehmigung der bekanntgewordenen Krebs-Gentherapieversuche ist aus ethischer Sicht um so weniger etwas einzuwenden, als es sich um letzte Rettungschancen für Krebspatienten im Endstadium handelte. In dem Maße, in dem eine solche Lage eingetreten ist, kann ein höherer Risikograd verantwortet werden. Nach dem gegenwärtigen Stand des Wissens (einschließlich des Wissens um schädliche Nebenfolgen) ist die ethische Zulässigkeit des Einsatzes von „Genarznei" nicht grundsätzlich zu bestreiten.

Mit dem Hinweis auf den gegenwärtigen Stand des Wissens ist allerdings auch eine gewisse Relativierung verbunden. Einen besonders irritierenden Aspekt stellt dabei die Frage dar, wie das Problem einer möglichen Beeinflussung der menschlichen Keimbahn und damit gegebenenfalls der Folgegeneration im Sinn einer unbeabsichtigten Nebenfolge von somatischer Gentherapie einzuschätzen ist. „Beim jetzigen Kenntnisstand ist nicht ganz auszuschließen, daß die somatische Gentherapie trotz ihrer spezifischen Ausrichtung auf Körperzellen auch Auswirkung auf Keimbahnzellen haben kann."[18] Daß es sich hier um ein ethisch höchst sensibles Thema handelt, verdeutlichte die ethische Diskussion im Zusammenhang mit dem strafrechtlichen Verbot der künstlichen Keimbahnzellenveränderung im Rahmen des deutschen Embryonenschutzgesetzes.

Zunächst ist hervorzuheben, daß eine Keimbahnveränderung als ungewollte Nebenfolge einer somatischen Gentherapie unter ethischen Vorzeichen nicht gleichzusetzen ist mit der Beurteilung der Keimbahn-Gentherapie als gezielten, vorsätzlichen Eingriff. Könnte die abstrakte Gefahr einer Keimbahnbeeinflussung im Sinn einer unerwünschten Nebenfolge bei einer Körperzellen-Gentherapie ethisch so gravierend zu beurteilen sein, daß sie zum Stolperstein für die ethische Anerkennung überhaupt würde?

Eine derart radikale Folgerung scheidet schon deshalb aus, weil eine solche Gefährdung allenfalls unter bestimmten Voraussetzungen derzeit zwar nicht ganz ausgeschlossen werden kann, keineswegs aber notwendig zur Natur der somatischen Gentherapie gehört. Es sind zudem wenigstens einige Fälle denkbar, in denen eine ungewollte Keimbahnveränderung die Berechtigung eines ethischen Vetos gegen die somatische Gentherapie fraglich erscheinen ließe, dann nämlich,

wenn diese Veränderungen gesundheitlich insgesamt vorteilhaft wären oder wenn von den Betroffenen der Verzicht auf leibliche Nachkommen einem Verzicht auf gentherapeutische Behandlung vorgezogen würde[19].

Könnte in Fällen schwerer Krankheiten, für die keine risikoärmere therapeutische Alternative bestünde, eine somatische Gentherapie nur im Hinblick auf eine gewisse Keimbahngefährdung vorenthalten werden, und zwar auch dann, wenn entweder aus Altersgründen oder aufgrund anderer Faktoren eine Fortpflanzung auszuschließen ist? Eine Bejahung dieser Frage dürfte ethisch schwerlich überzeugend begründbar sein. Freilich sind demgegenüber auch negative Konstellationen denkbar, die sich in einem entsprechenden ethischen Urteil niederschlagen müßten. Im Rahmen dieses Beitrags können jedoch denkbare weitere Differenzierungen dieser hypothetisch-abstrakten Problematik nicht weiter vertieft werden. Wesentlich erscheint in der gegenwärtigen Unsicherheit jedoch der Hinweis, nicht vorschnell pauschal alles unter das Vorzeichen „ethisch absolut verwerflich" zu subsumieren, was mit der menschlichen Keimbahn zu tun hat. Zudem ist damit ein weiterer Fingerzeig gegeben, sich bei der somatischen Gentherapie nicht allzu schnell mit Vergleichen mit herkömmlichen Verfahren (Organtransplantation, Substitutionstherapie, Bluttransfusion) zu begnügen.

Der weiteren Argumentation vorausgreifend, ergibt sich die Pflicht, in Anbetracht der abgründigen ethischen Problematik von Keimbahnveränderungen im Rahmen der Forschung und Entwicklung konsequent darauf hinzuwirken, daß die eine Keimbahnwirkung ausschließende Definition von somatischer Gentherapie auch tatsächlich sicher eingelöst und gewährleistet werden kann. Diese Forderung wäre als Komponente dessen zu betrachten, was noch zur sicheren medizinisch-technischen Handhabung anzumerken sein wird. In der teilweise noch ausstehenden Gestaltung des rechtlichen Rahmens der Prüfungs- und Zulassungsbedingungen wären dementsprechende Bestimmungen vorzusehen[20].

In Anbetracht der noch weithin fehlenden praktischen Erfahrung und des experimentellen Charakters des gegenwärtigen Entwicklungsstadiums müssen bis zur Anerkennung der somatischen Gentherapie als ausgereifter Standardbehandlung aus Gründen der Achtung des Selbstbestimmungsrechts und der Integrität der Patienten bzw. Probanden die für Humanexperimente bzw. für Heilversuche geltenden ethischen und rechtlichen Regeln beachtet werden, die sich vor allem nach den Kriterien der wohlinformierten Freiwilligkeit, der Sicherheit und Verhältnismäßigkeit richten[21]. In bezug auf die Sicherheit ist in diesem Fall auch die Sicherheit der unmittelbar Mitwirkenden und gegebenenfalls der Umwelt mitzubedenken. Gerade letzterer Gesichtspunkt dürfte wiederum die Analogie mit herkömmlichen Verfahren sprengen. Das Kriterium Verhältnismäßigkeit verlangt, daß zwischen Aufwendungen, Zumutungen und Belastungen einerseits sowie dem erwartbaren Nutzen für das individuelle und das allgemeine Wohl andererseits ein ausgewogenes Verhältnis besteht.

Diese Kriterien erfordern ferner, daß in vorangehenden Versuchsreihen (prähumane Phase) der Effizienzgrad und die Zuverlässigkeit des wissenschaftlich-technischen Methodenarsenals ausreichend geklärt wurde. Im Vordergrund stehen dabei die Sicherheit und die Unschädlichkeit der benötigten Vektorsysteme, die stabile, präzise Integration und die korrekte, therapeutisch erwünschte Funktion des Fremdgens im Empfängergenom ohne unvertretbare Nebenwirkungen. Der Versuchsleiter hat in einem Forschungs- und Therapieplan das vernünftig ermittelbare Überwiegen des patientenbezogenen Nutzens vor den Risiken unter Einschluß möglicher Alternativen darzulegen. Dabei ist der Nachweis einer strengen medizinischen Indikationsstellung vorausgesetzt. Alle Schritte unterliegen der Vertraulichkeitspflicht und sind datenmäßig abzusichern.

Für die Anerkennung und die Geltung dieser Regeln sind die betreffenden Standesorganisationen selbst gefordert. Die Durchsetzung und Überwachung verlangen jedoch insbesondere eine rechtzeitige Planung und institutionelle Regelung durch die zuständigen staatlichen Behörden, zu deren Unterstützung sich zumindest in der Einführungsphase auch die Mitwirkung von angemessen besetzten und ausgestatteten Expertenkommissionen (biologische Sicherheits- und Ethikkommissionen) nahelegt[22]. Diesen käme auch die Aufgabe zu, auf der Basis von Rechtsbestimmungen die zu bewilligenden Versuche so zu begrenzen, daß der als fließend eingeschätzte Übergang zur „Verbesserung" menschlicher Fähigkeiten bzw. zur Menschenzüchtung kontrollierbar bleibt. Eine klare, verbindliche Beschränkung auf die als wahrscheinlich behandelbar eingestufte Liste von Erbkrankheiten und weitere, mit gentechnischen Mitteln therapeutisch wirksam beeinflußbare Krankheiten ist hier angezeigt.

Werden diese Qualifikationensbedingungen, Grenzen und Vorsichtsmaßnahmen sowie die international anerkannten Arzt-Patient-Regeln beachtet, kann die somatische Gentherapie als ethisch zulässig gelten. Sie wäre dann grundsätzlich als „Erweiterung der bisherigen Therapieformen"[23] zu betrachten. Unter diesen Voraussetzungen käme die Vernachlässigung oder gar ein Verbot der somatischen Gentherapie einer nicht rechtfertigbaren Ungleichbehandlung genetisch kranker Menschen gegenüber Patienten, die an anderen Krankheiten leiden, gleich. Die biomedizinische Differenz zwischen genetischen und anderen Krankheiten rechtfertigt aber keine derart grundsätzliche Ungleichbehandlung[24].

Solange diese Gesichtspunkte, Bedingungen und Grenzen gewährleistet sind, bewegen wir uns grundsätzlich noch nicht auf dem Weg zum perfekten Menschen. Allerdings ist auch die somatische Gentherapie nicht a priori gefeit gegen eine Indienstnahme zu Zwecken der „Verbesserung" (Meliorisation), der freilich im Kontext der Diskussion um die Keimbahn-Gentherapie ein größeres Gewicht zukommt. Regelmäßig taucht in den bisweilen emotionsgeladenen Diskussionen auch das Stichwort Eugenik auf, ohne daß die erforderliche begriffliche Abgrenzung zum Projekt einer Meliorisation vorgenommen wird. Eine nüchterne ethi-

sche Beurteilung ist aber auf einen sachlichen Umgang mit möglichst klaren Begriffen angewiesen, auf die jetzt eingegangen werden soll.

Nichttherapeutische Optionen

Laut Pschyrembels „Klinischem Wörterbuch" ist unter Eugenik die „Lehre von der Verbesserung der Erbanlagen einer ganzen Bevölkerung" zu verstehen, und zwar in doppelter Hinsicht, nämlich im negativen (Ausmerzung unerwünschter genetischer Anlagen) und im positiven Sinn (planmäßige Züchtung bzw. Verstärkung erwünschter Eigenschaften und Merkmale der Nachkommen). Auf dem Prüfstand steht in diesem Fall die Keimbahngentherapie, zielt das Eugenikkonzept doch einerseits auf die Verhinderung der Fortpflanzung genetisch kranker oder als minderwertig erachteter Menschen, andererseits auf die Fortpflanzungsförderung „Erbgesunder". Sollte sich die in naturwissenschaftlichen Beiträgen nachlesbare Zwischenbilanz erhärten, daß die verfeinerten neuen Erkenntnisse der Genforschung die Eugenikstrategien ad absurdum führen und ihnen jegliche wissenschaftliche Basis entziehen, so könnte die christliche Ethik diese Entwicklung als Pluspunkt für die wissenschaftliche Untersuchung des menschlichen Genoms werten[25]. Damit wäre wissenschaftlich allenfalls der massivere Teil einer Gesamtproblematik erledigt, die sich in der Diskussion herausgebildet hat.

Noch nicht entschieden ist damit über jenes, von Eugenik im erläuterten Sinn wohlzuunterscheidende gentechnische Anwendungsspektrum, das in der englischsprachigen Fachliteratur als „enhancement genetic engineering" bezeichnet zu werden pflegt. Gemeint ist damit eine Art Privateugenik, das heißt eine Meliorisation, eine Steigerung, Verstärkung und Verbesserung menschlicher Fähigkeiten und Eigenschaften. Eine entscheidende Differenz zur Eugenik besteht nun darin, daß Meliorisation in bezug auf einzelne Menschen gebraucht wird, die – unter Absehung von staatlichen Maßnahmen zur Bevölkerungsplanung – auf eigenen Wunsch Verbesserungen bzw. Verstärkungen von Eigenschaften und Fähigkeiten bei sich selbst oder bei Nachkommen mit gentechnischen Mitteln zu erreichen suchen. Vor allem in der englischsprachigen Literatur finden sich auch im Zusammenhang mit somatischer Gentherapie deutliche Hinweise auf melioristische Überlegungen[26].

Während der erreichte ethische Konsens in bezug auf die Ablehnung von Eugenikmaßnahmen eindeutig ist[27], dürfte sich die ethische Antwort auf die Meliorisationsproblematik schwieriger gestalten. Im Fall von Körperzellgentechnik im Sinn von „enhancement genetic engineering" steht das Ziel im Vordergrund, für sich selbst spezifische Eigenschaften zu verbessern, ohne daß eine Krankheit behandelt würde. Man müßte ausgehen von frei gewollten Eingriffen an wohlinformierten, zustimmungsfähigen Patienten zur Erzielung bzw. Steigerung bestimm-

ter Eigenschaften und Fähigkeiten. Wo dieser Weg beschritten würde, begäbe man sich auf den Weg zum „perfekten Menschen" der Titelformulierung.

Der Gedanke an solches „Menschen-Design" scheint zwar bislang im deutschsprachigen Raum wenig Anklang zu finden. Zudem fehlt es nicht an wissenschaftlichen Stimmen, welche die derzeit allgemein eingeräumten enormen wissenschaftlich-technischen Schwierigkeiten eines solchen Vorhabens als grundsätzlich nicht überschreitbare, definitive Grenzen betrachten[28]. Andererseits ist aber auch nicht zu übersehen, daß gerade US-amerikanische Forschungspioniere ersten Rangs offenbar weniger Vertrauen auf die grundsätzliche Nichtmachbarkeit setzen[29]. Wenn sich die Prognose der Nichtmachbarkeit bestätigen sollte, wäre der ethische Klärungsgewinn deshalb nicht schon bedeutungslos.

Wer die Gedankenwelt von Befürwortern zu verstehen sucht, kann in ihren Stellungnahmen Elemente einer letztentscheidenden Gesamtorientierung entdekken. Dem in der heutigen Technikphilosophie bewanderten Zeitgenossen mag die These von der Wirksamkeit religiöser, pseudoreligiöser und mythischer Denkmuster bei der Formung der Technikeinstellung des Menschen (z.B. im Sinn einer „Sehnsucht nach Erlösung von den Übeln der Welt"[30]) in den Sinn kommen, wenn er liest, wie im Editorial einer international angesehenen Zeitschrift die neuen Chancen der Human-Gentechnologie als Anfang vom Ende des einst ehernen Gesetzes „Biologie ist Schicksal" gefeiert wird und der konkrete Start der Human-Gentherapie gedeutet wird als Beginn eines Zeitalters, in dem der Mensch die Macht hat, die Kontrolle über seine genetische Ausstattung zu erlangen und aus den Genen zu machen, was er will[31].

Im Blick auf künftige nichttherapeutische Einsatzmöglichkeiten (z.B. Verstärkung verschiedener mentaler Fähigkeiten, Änderung der Hautfarbe, Steigerung der Körperkräfte nach dem Motto „make a good body better") bekräftigt die Redaktion mit Nachdruck ihr Ja unter Berufung auf ein Recht der Menschen, „aus ihren Leben zu machen, was sie wünschen"[32]. Mögliche Einschränkungen will sie auf ein unerläßliches Minimum begrenzt sehen (z.B. keine Eingriffe dieser Art ohne „informed consent" des Betroffenen).

Nun wird man einräumen müssen, daß es Tendenzen und Ansätze in diese nichttherapeutische Richtung auch auf der Basis konventioneller Mittel und Möglichkeiten gibt; ein derart tiefgreifendes und – wenigstens gegenwärtig – mit unüberblickbaren medizinisch-technischen Risiken beladenes Verfahren dieser Art fordert indes ein sehr hohes Rechtfertigungsniveau, das bei großen therapeutischen Notlagen zwar bisweilen angenommen werden kann, nicht aber im Fall melioristischer Wünsche. Hinzu kämen weitere erschwerende Gesichtspunkte: Da oft geistige Eigenschaften und Fähigkeiten genannt werden (z.B. bessere Merkfähigkeit, „Intelligenz"), ist zu bedenken, daß wir – einmal abgesehen von den notorischen Definitionsproblemen – noch immer wenig wissen über das Zusammenspiel von genetischen und anderen Faktoren, die an der Entwicklung und

Ausprägung beteiligt sind. Wer könnte die Folgenabschätzung für die notwendigen Experimente erbringen?

Im Bereich solcher Meliorisationsziele wäre wohl das Problem der Persönlichkeitsveränderung akut. Wo aber die personale Identität berührt wird, sind die ethisch zu fordernden Sicherheitsstandards besonders hoch anzusetzen. Schließlich wäre zu fragen, wer darüber befinden soll, welche Gene wofür bereitgestellt werden und wer eine solche Behandlung erhalten sollte. Käme es hierbei nicht zu neuen Diskriminierungen? Die Frage der Patientenauswahl ist gewiß auch bei therapeutisch angelegten Gentherapieversuchen nicht immer einfach zu beantworten. Dort bestehen aber immerhin ethisch bewährte, objektive medizinische Kriterien. Die im erwähnten Editorial favorisierte Berufung auf die Wünsche meliorisationsinteressierter Menschen kann als Kriterium jedenfalls nicht genügen.

Wo sollen also gegebenenfalls die Grenzlinien des Erlaubten gezogen werden, wenn wir doch keinerlei ethisch ausgewiesene Maßstäbe für eine solche „Perfektionsgentechnologie" haben? Schon diese Schwierigkeiten genügen, um die ethische Zulässigkeit solcher gänzlich unabsehbarer Versuche, für die nur persönliche Steigerungs- oder Perfektionswünsche geltend gemacht werden können, mehr als nur in Zweifel zu ziehen. Im übrigen dürfte die Befürchtung, daß der Weg in eine neue Eugenik-Phase durch solche „kleine Verbesserungen" weiter geebnet würde, nicht von der Hand zu weisen sein. Dieser Weg zum perfekten Menschen darf nicht beschritten werden.

Schwierige Grenzziehung

Mit dem Beginn des Einsatzes gentherapeutischer Verfahren am Menschen zeichnen sich auch dann schwierige Herausforderungen ab, wenn die neuen Verfahren fest in einen therapeutischen Kontext eingebettet bleiben.

Ein gravierender Einwand soll abschließend angesprochen werden[33]. In der zurückliegenden ethischen Diskussion war der mögliche Veränderungsdruck, der von den neuen gentechnischen Möglichkeiten auf das Krankheits- bzw. Gesundheitsverständnis ausgehen könnte, immer wieder Gegenstand der Besorgnis[34]. Näherhin wird eine objektivistische, neomechanistische Schlagseite des molekularbiologischen Krankheitsverständnisses befürchtet. In der Tat läßt sich eine massive Betonung genetischer Krankheitsursachen auch bisweilen beobachten. Nach gegenwärtigem Wissensstand wird jedoch nur eine relativ kleine Zahl von Krankheiten als rein genetisch bedingt oder als nur durch äußere Faktoren verursacht betrachtet. Bei dem weitaus größten Teil ist hingegen von einem Zusammenspiel zwischen Genen und Umwelteinflüssen auszugehen. Der Vorwurf neomechanistischer Tendenzen trägt auch der zunehmenden Erkenntnis von der Va-

riabilität genetischer Faktoren nicht ausreichend Rechnung. „Das Genom ist in seiner Ausprägung variabel und modifizierbar."[35]

Der Neomechanismus-Einwand sollte indes dafür sensibilisieren, die weitere Entwicklung wachsam mitzuverfolgen, um der Gefahr eines Zurückbleibens hinter dem heute erreichten Niveau eines ganzheitlicheren Gesundheits- und Krankheitsverständnisses vorzubeugen. Entscheidend ist die Zusammenschau der verschiedenen, am Krankheitsgeschehen beteiligten Ebenen und Aspekte, angefangen von physiologischen bzw. pathophysiologischen Prozessen bis hin zur psychosozialen und personalen Verhaltens- und Befindensebene und zu gesellschaftlichen Einflüssen. Von einer gentechnisch geprägten Medizin wird nun erneut eine Konzentration auf die naturgesetzlich-kausalen Aspekte des Krankheitsgeschehens und im Ergebnis eine einseitige Orientierung am Paradigma der exakten Naturwissenschaften erwartet. Dadurch könnte der heutige Trend zum Fitneß-, Leistungs- und Aktivitätsdenken noch verstärkt und die soziale Bewertung von Leid und Behinderung im Sinn einer schleichenden Erosion weiter in negative Richtung verschoben werden. Es wird befürchtet, daß eine reduktionistische, gentechnologisch orientierte „High-Tech-Forschung" eine unangefochtene Prioritätsposition erlangen könnte und daß andere wesentliche Dimensionen (z.B. psychosomatische) zurückgedrängt werden.

Diese Einwände betreffen zweifellos einen wunden Punkt der biomedizinischen Diskussion. Insofern die christliche Ethik Anwalt des ganzen Menschen in der Pluralität seiner nicht aufeinander reduzierbaren Aspekte sein muß und sich auch für die technischer Machbarkeit und Leistung nicht zugänglichen Qualitäten zu engagieren hat, muß sie gegenläufigen Tendenzen entgegenwirken[36].

Die Beantwortung der Frage nach einer befriedigenden Grenzziehung zwischen therapeutischen Anwendungen und melioristischen Bestrebungen könnte sich in bestimmten Problemfeldern (z.B. präventive Maßnahmen bei Vorliegen bestimmter genetisch bedingter Dispositionen) als Gratwanderung herausstellen, die schwieriger ist, als die Aufteilung unter den Vorzeichen Therapie und Meliorisation prima facie vermuten läßt. Das Problem eines nichttherapeutischen Gebrauchs rührt an fundamentale Wertüberzeugungen und an den normativen Orientierungsrahmen von Menschen: Es geht um nichts weniger als um die Frage des Verhältnisses der Person zu ihrer empirischen Natur. Damit sind wir aber auf der Ebene des leitenden Menschenbilds selbst angelangt – und dies gerade im Hinblick auf gesellschaftlich sehr brisante Aspekte. Die weitere Entwicklung gentechnisch-medizinischer Behandlungsverfahren im Humanbereich ist in institutionell-strukturelle Rahmenbedingungen eingebunden, die – wie die seit Jahren andauernde Diskussion um die Gestaltung des öffentlichen Gesundheitswesens zeigt – die gesamte Gesellschaft hochgradig interessieren. Im Zug der zu erwartenden künftigen rechtlichen Regelungen werden implizit die ethischen Grenzziehungen sichtbar werden, die den wünschenswerten Optionen den nötigen

Raum geben, die aber auch die Kontrolle der sozial als unverträglich bewerteten Entwicklungen festlegen werden. Sofern dieser Prozeß zur beginnenden „Verall-täglichung' der Probleme der Gentherapie"[37] gehört, hat die christliche Theologie hier noch einige Alltagsaufgaben vor sich.

ANMERKUNGEN

1 H. 2 (1995) 45. 2 H. 4–9 (1994).
3 Zu den teilw. etwas peinl. Begleiterscheinungen: Focus 20 (1994) 20–22. 4 NZZ 106, 7./8. 5. 1994, 17.
5 Bild d. Wiss. 4 (1994) 68–73. Ich sehe hier nicht nur ab von früheren, nicht genehmigten Experimenten, sondern auch von dem schon 1989 durchgeführten, offiziell bewilligten gentechn. Markierungsexperiment eines Forscherteams der US-am. Nationalen Gesundheitsinstitute (NIH); vgl. U. Scholl, J. Schmidtke, Naturwiss.-med. Aspekte d. Gentherapie, in: Somatische Gentherapie. Med., eth. u. jur. Aspekte d. Gentransfers in menschl. Körperzellen, hg. v. K. Bayertz u. a. (Stuttgart 1995) T. I. V, I (Ms.; zit. nach d. Gliederungspunkten).
6 Ebd. I. 7 P. Pinzler, Boom aus dem Reagenzglas, in: Die Zeit 13, 24. 3. 1995, 27.
8 Scholl (A 5) II, 2. 9 Ebd. 10 Ebd. II, I.
11 H. T. Engelhardt, Gentherapie an menschl. Keimbahnzellen: Kann u. soll d. „schöne neue Welt" verhindert werden?, in: Eth. u. rechtl. Fragen d. Gentechnol. u. d. Reproduktionsmed., hg. v. V. Braun (München 1987) 261; H. M. Sass, Generelle Aspekte u. Fragestellungen, in: Bioethik in d. USA. Methoden-Themen-Positionen, hg. v. dems. (Berlin 1988) 104–106.
12 Zur Keimbahntherapie: H. J. Münk, Die chr. Ethik vor d. Herausforderung durch d. Gentechnik, in: Leben in d. Hand d. Menschen, hg. v. J. Pfammatter, E. Christen (Zürich 1991) 153–159.
13 Ausführl. Darst. ebd. 101–114.
14 H.-L. Schreiber u. Mitarb., Jurist. Bewertung d. im Zusammenhang mit d. Gentherapie auftretenden Probleme, in: Bayertz (A. 5) T. 3, I 2, a.
15 Internat. Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects, Prepared by the Council for International Organizations of Medical Sciences (CIOMS) in collaboration with the World Health Organization (WHO) (Genf 1993) 13–46.
16 Münk (A. 12) 115–123; H. Halter, Ist Gentechnol. unmoralisch? in: Schweiz. Med. Wochenschr. 124 (1994) 1749–1757. 17 Schreiber (A. 14) I, 2, d. 18 Ebd. I, 2, e.
19 Ch. Rehmann-Sutter, Keimbahnveränderungen in Nebenfolge? Eth. Überlegungen zur Abgrenzbarkeit d. som. Gentherapie, in: Ethik u. Gentherapie, hg. v. dems., H. Müller (Tübingen 1995) 125. 20 Schreiber (A. 14) II, III.
21 Zentr. Komm. d. Bundesärztekammer zur Wahrung eth. Grundsätze in d. Reproduktionsmed. Forschung an menschl. Embryonen u. Gentherapie, Richtlinien zur Genther. beim Menschen, in: Dt. Ärztebl. 86, H. 41, A-2957–2960. 22 Schreiber (A. 14) II, III. 23 Richtlinien (A. 21) A-2960.
24 K. Bayertz, 3 Typen eth. Argumentation, in: Genomanalyse u. Gentherapie, hg. v. H. M. Sass (Berlin 1991) 293 f.
25 E.-L. Winnacker, Am Faden d. Lebens. Warum wir die Gentechnik brauchen (München 1993) 249–253.
26 K. W. Schmidt, Die eth. Auseinandersetzung um d. Gentransfer dargest. anhand v. Stellungnahmen W. French Andersons 1968–1993, in: Bayertz (A. 5) T. 2, I.; J. C. Fletcher, Eth. Disk. d. Gentherapie am Menschen, in: Sass (A. 24) 240–290. 27 Münk (A. 12) 151 f. 28 Winnacker (A. 25) 199–224. 29 Schmidt (A. 26).
30 F. Rapp, Technik als Mythos, in: Philos. u. Mythos, hg. v. H. Poser (Berlin 1979) 119.
31 Changing your genes, in: The Economist, 25, 4./1. 5. 1992, II f. 32 Ebd.
33 Zu weiteren Perspektiven Münk (A. 12) 154–162.
34 H.-P. Schreiber, Die Erprobung d. Humanen. Eth. Aspekte d. Fortpflanzungs- und Gentechnol. (Bern 1987) 73–87.
35 Bundesmin. f. Forschung u. Technol., Die Erforschung d. menschl. Genoms. Eth. u. soz. Aspekte (Frankfurt 1991) 86.
36 E. Schockenhoff, Ethik d. Lebens. Ein theol. Grundriß (Mainz 1993) 213–286.
37 K. Bayertz, Nachwort, in: Bayertz (A. 5).

UMSCHAU

Kathedralen der Freizeitgesellschaft

Folgen und Chancen des Wertewandels

Der Wertewandel läßt sich nicht mehr übersehen, wenn die Arbeit den ersten Platz in der Lebenserfüllung an die Freizeit abgegeben hat und wenn Soziologen inzwischen von einer Freizeitgesellschaft sprechen. Das Gewicht dieser Tatsachen wird noch verschärft, wenn Freizeit- und Erholungsparks als „Kathedralen der Freizeitgesellschaft" bezeichnet werden. Zumindest dadurch wird sichtbar, welche Aura des Religiösen und Heiligen die Freizeit inzwischen gewonnen hat. Erfahrungen von Verwunderung, Staunen, Ergriffenheit, ganzmenschlicher Erhebung, die früher einem religiösen Umfeld zugeordnet waren, also den Kirchen, wurden von Welten aufgesogen, die eher geringschätzig als künstliche Freizeitwelten qualifiziert werden. Die Frage muß sich aufdrängen: Was ist von diesen Neuerungen in Freizeit und Tourismus zu halten?

Die Idee der Freizeitparks[1] entwickelte sich in der Neuen Welt. Dort wurde in Kalifornien am 17. Juli 1955 der erste Park „Disneyland" eröffnet. Dieses Modell eines „Themenparks" stieß eine rasante Entwicklung an. Der 1982 folgende Disney-World-EPCOT (Experimental Prototype Community of Tomorrow) in Florida zählte 1987 bereits 23,8 Millionen Besucher. Was Wunder, daß das Marketing auch in der Alten Welt Ausschau hielt und 1992 der „Euro-Disney-Park" bei Paris eröffnet wurde, der aber offensichtlich nicht den kalkulierten Gewinn einbrachte. War das importierte Modell für Europäer zu amerikanisch?

Neben diesen thematischen Freizeitparks im engeren Sinn gibt es Ferienparks (Centerparks), Spaßbäder, Tierparks, Holidayparks, Phantasialand usw. Will man die Angebote von teilweise weltweiten Firmenketten auf einen Begriff bringen, könnte man sagen: Ein Themenpark ist „eine abgeschlossene, großflächig angelegte, künstlich geschaffene stationäre Ansammlung verschiedenster Attraktionen, Unterhaltungs- und Spielangebote, die sich fast immer außerhalb großer Städte/Metropolen befindet, die ganzjährig geöffnet und kommerziell strukturiert ist" (H. J. Kagelmann). Mit diesem Begriff wird eine moderne Form des Tourismus und der Freizeitgestaltung beschrieben, die sich zunehmend auch in Deutschland ausbreitet. Ihre Bedeutung liegt darin: Sie spricht den Kurzurlauber an, sie bringt den Ausflugsverkehr in Schwung, sie wendet sich, auch aufgrund der differenzierten Erlebnisangebote, an die Familien. In Deutschland gab es im Jahr 1990/91 bereits 104 Ferienzentren. Diese Ferienzentren der zweiten Generation – also nach der Verarbeitung erster Erfahrungen – stellen touristische Großprojekte dar, für die ein kompaktes Angebot an Unterkünften (Bungalows), Freizeitinfrastruktur, Versorgungseinrichtungen typisch ist. Als entscheidendes Charakteristikum wird herausgehoben „ein überdachter Zentralkomplex – mit einem Erlebnisbad als wichtigster Attraktion –, der einen ganzjährigen, wetterunabhängigen Betrieb gewährleistet" (Hermann Strasdas).

Als ersten, sachlichen Kommentar zu diesen Tatsachen kann man eine Grundlagenstudie für das Bundesministerium für Raumordnung, Bauwesen und Städtebau (Bonn) zitieren: „Der gesellschaftliche Strukturwandel, aber auch gesellschaftspolitische Forderungen nach mehr Freizeit bewirken, daß veränderte Formen der Freizeitgestaltung nachgefragt werden. Die Bürger werden sich an den Standorten ihre Wünsche an die Freizeitgestaltung erfüllen, die den Bedürfnissen nach Erlebnissen und aktiver Freizeit ebenso entsprechen wie dem Anspruch auf Ruhe und Erholung. Neue Formen von Ferien- und Freizeitzentren, welche eine noch größere Vielzahl von Freizeiteinrichtungen unter einem Dach vereinen als die Ferienparks, sind auch in

Deutschland angedacht. Werden die gesellschaftspolitischen Forderungen nach mehr freier Zeit und die zunehmenden Ansprüche an die Freizeitgestaltung akzeptiert, muß man sich den genannten Entwicklungen stellen."

Diese Freizeitparks gewinnen demnach nicht nur das Interesse der Politiker und mit ihnen der Humanwissenschaftler (Soziologen und Psychologen), sondern ebenso der Ökonomen und Theologen. Dabei scheint die Grundfrage zu sein: Ist es zu verantworten, Menschen zum Einzug in künstliche Welten zu verlocken, ihnen nur Spaß und Vergnügen anzubieten, die doch offensichtlich nur die sonstige Härte des Lebens in einer Industriegesellschaft kompensieren sollen? Ist ein solcher Exodus in dieses „gelobte Land" wünschenswert? Solche und ähnliche abwehrende Argumente hört man nicht nur von Sozialphilosophen, die noch Theodor W. Adorno und seiner marxistischen Gesellschaftskritik verpflichtet sind, sondern auch von jenen Theologen, die der Freizeit gegenüber noch die bekannte Skepsis entwickeln nach dem Motto: „Müßiggang ist aller Laster Anfang."

Die Argumentation solcher pathetischer Kurzschlüsse kann mit folgenden Hinweisen aufgedeckt werden: Daß einmal Lebensfreude, Entspannung und Erholung zum Lebensganzen gehören und gerade den Kontrapunkt zu Arbeit und Anstrengung ausmachen, in einer das ganze Leben durchziehenden Rhythmik; daß zum anderen der Hinweis auf „künstliche Erlebniswelten" verdrängt, daß der Kunstgenuß in einer Oper in einer durchaus oft sehr künstlichen Inszenierung gewonnen wird; daß die Raumgestaltung und Ensembleplanung in „althistorischen Städten und Dörfern" auch zuerst auf den Reißbrettern in den Stadtverwaltungen gesichert wird und daß Wanderwege in den Alpen und Strandkörbe an den Küsten der Nordsee gewiß auch alles andere als „natürlich" sind. Allein diese kleine Reflexion auf die oft beschworene Natur, in der seit der Erschaffung des Menschen ein gestaltender Geist auf vielfältige Weise eingreift, läßt erkennen, daß seitdem eben Kultur gegeben ist und eine „natürliche Natur" nur am frühen Schöpfungsmorgen bestanden haben mag.

Ein Problem ganz anderer Art scheint zu sein, ob man Menschen durch diese Angebote auf so machbare Erlebnisse fixieren soll und darf. Natürlich ist es positiv zu bewerten, daß Menschen statt medienvermittelter Erfahrungen aus zweiter Hand dann beim Schwimmen, beim Tummeln im Wasser, beim Spielen auf den Sportplätzen Erlebnisse mit sich, mit Partnern, mit der Natur gewinnen, die sie erfüllen und beglücken und die sie die Mühen in Arbeit und Alltag vergessen lassen. Jede Option für den spielenden Menschen ist hellauf zu begrüßen.

Doch was würde die Tourismuskritik sagen? Wie klängen die Verurteilungen aus einer solchen elitären und pessimistischen Weltsicht? Gerhard Nebel qualifizierte bereits 1950 den Tourismus als „Cook-Schleim", der alle Orte, Gegenden und Sehenswürdigkeiten überziehe. Friedrich Sieburg warnte wenig später vor dem „perfektionierten Apparat des Massenvergnügens und der motorisierten Muße", und Hans Magnus Enzensberger legte 1958 in seiner „Theorie des modernen Tourismus" offen, das Schlimme dieser Phänomene liege nicht darin, daß der Tourismus ein Massenbetrug sei, sondern daß wir uns daran gewöhnt hätten, ihn hinzunehmen, obwohl wir ihn durchschauten. Gegen diese heftige Kritik wäre heute anzumelden, daß die Welt der realen, bunten Erlebnisse jeder Normierung durch Fernsehen und Computer vorzuziehen ist. Trotzdem kann nicht bestritten werden, daß der Drang in die Erlebniswelt nichts anderes darstellt als die andere Seite einer Flucht aus der Langeweile. Und Langeweile ist eigentlich Verlust an Realität. Wie aber führt man Menschen in die Wirklichkeit ein? Wie lehrt man sie, diese Wirklichkeit auszuhalten, denn sie bringt ja nicht nur Freude und Erfolg? Wie verleitet man Menschen dazu, daß sie sich auf diese Welt mit allen Sinnen, also Augen, Ohren, Händen und mit dem Herzen, einlassen: empfindsam, solidarisch, neugierig, experimentierfreudig?

Mit solchen Fragen sind nur die Probleme jener Mediengesellschaft genannt, die noch ihren Weg in eine humane Zukunft sucht: zwischen Kultur und Zivilisation, zwischen Lebensfreude und Hedonismus, zwischen Solidarität und (egoistischem) Individualismus, zwischen Transzendenz und einem satten Diesseits. Die damit angesprochenen Dimensionen nehmen auch die „Kathedralen der Freizeitgesellschaft" angemes-

sen ernst. Sie ordnen sie aber in den Problemstau einer Gesellschaft ein, die mehr denn je sich auf der Suche nach sich, besser: nach einem Menschen befindet, dem das Leben gelingt. Und letzteres wäre doch weit mehr als ein politisches, nämlich ein pastorales Thema. Darin zeigte sich die alte Herausforderung von Freizeit und Tourismus an die Kirchen nur in einem neuen, etwas bunteren Gewand. *Roman Bleistein SJ*

[1] Kathedralen der Freizeitgesellschaft. Kurzurlaub in Erlebniswelten. Trends, Hintergründe, Auswirkungen. Bensberg: Thomas-Morus-Akademie 1995. 254 S. (Bensberger Protokolle. 83). Kart.

Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann

Es ist eine Art pastoraltheologisches Vermächtnis, das Hermann Stenger nicht nur der Fachwelt übergibt, sondern allen, denen an einer Kirche in der Art Jesu, also mit menschlichem Antlitz, liegt[1]. Sein langjähriges Arbeiten zeichnet ja enormes Einfühlungsvermögen aus, eine ihm entsprechende behutsame Sprache, eine sorgfältige Art, mit spannungsgeladenen Themen umzugehen, der entschiedene Wunsch nach Transparenz in der eigenen Argumentation, und in all dem eine unerschütterliche kritische Loyalität zur „real-existierenden" Kirche. Die Verknüpfung zwischen reifem christlichem Glauben und ausgereifter Persönlichkeit wird ebenso spürbar wie jene zwischen Psychologie und Theologie. Gerade deren Verhältnis war ja jahrzehntelang äußerst gespannt und unproduktiv. Eines der Verdienste Stengers ist es, „Pontifex" gewesen zu sein zwischen der wissenschaftlichen Erkundung des Inneren des Menschen und der Theologie, wobei er selbst diese Brücke noch entschlossener beschreitet als manche Kollegen aus der Psychologie, die eher noch in einer skeptisch-neugierigen Haltung verweilen.

Die Themen, durch welche Stenger in seinen pastoraltheologischen Memoiren (er schreibt auch über seinen eigenen Weg als Seelsorger und Pastoraltheologe unter der Überschrift „Gestaltete Zeit": 150–162) den Leser führt, sind von kirchenpolitischer Aktualität und pastoraler Dringlichkeit und werden von ihm gebündelt in der Formel von einer „Kirche, die sich sehen lassen kann". Die großen Themenfelder lauten Kompetenz, Transparenz, Riten und Symbole, Angst und Religion/Kirche. Einige Einsichten Stengers beginnen auch bereits Gemeingut der pastoralen Auseinandersetzungen zu werden. So genügt ihm für Amtsträger in der Kirche (auf allen Ebenen!) nicht nur die Zuständigkeit; Stenger fordert auch Fähigkeit (Kompetenz), und meint, daß man heute ein Amt nur dann wirkmächtig ausüben kann, wenn beide „Kompetenzen" vorhanden sind.

Stenger, der seine Ekklesiologie im Gefolge von Lumen gentium sehr stark auf den Begriff des Sakraments und damit des Symbols aufbaut, mahnt eindrucksvoll, daß nur eine transparente Kirche ein durchscheinendes Symbol, auf Gott und seine unverdrossene Liebe hin durchlässig, sein kann. Wird das Symbol „opak", trüb, intransparent, dann wandelt sich das Symbol zu einem „Diabol".

Auch Stengers Beitrag zur Ritenkultur ist bedeutsam und für die heftige Diskussion um eine Erneuerung und Vertiefung der Sakramentenkultur in Zeiten des Übergangs von einer kulturgeschützten Volkskirche in eine persongestützte Netzwerkkirche sehr hilfreich. Riten sind immer therapeutisch, so Stenger insbesondere in Auseinandersetzung mit der Ritentheologie von Alfred Lorenzer und anderen seiner Vordenker (wie S. Langer, E. Cassirer, P. Ricoeur). Riten haben zudem eine religiös-numinose Dimension, als Ausdruck für die unausrottbare Begabung des Menschen mit der Fähigkeit zur Transzendenz. Doch unterscheidet Stenger von diesen beiden Dimensionen (der therapeutischen und der religiösen) die ausdrücklich christliche, die nicht nur eine Bewegung der religiösen Transzendenz, sondern der göttlichen Deszendenz zum Vorschein bringt. Keine der drei Dimensionen darf vernachlässigt werden; denn eine Theologie des Heilsbundes ist für Stenger lebensleer, wenn sie nicht auch den Schöpfungsbund sieht. Ebenso ist eine bloße Theologie der Erbschuld gefährlich unvollständig ohne eine Theologie des „Erbheils".

Unter dem Stichwort der Angst befaßt sich Stenger schließlich unter anderem mit dem Doppelgesicht der Regression, die auch und gerade im religiös-kirchlichen Raum anzutreffen ist. Benigne und maligne Regressionen werden unterschieden. Die eine wird in Übergangskrisen zum Sprungbrett weiteren menschlichen Wachstums, die andere hingegen hält einen Menschen in einer beschädigten Lage fest. In dieser befinden sich nach Stenger nicht zuletzt auch Personen mit einer „ideologischen Persönlichkeitsstruktur", die aus Angst vor einer Triebüberschwemmung sich hinter rigiden Ordnungen verschanzen und ausweglos intolerant werden, weil sie nur hinter dem Schutzschild der geliehenen Identität überleben können, während die Ausbildung einer eigenen, lebensfrohen und handlungsfähigen Identität nicht gelingt.

Es ist dem Buch Stengers unter jenen, die in der Seelsorge stehen, eine weite Verbreitung zu wünschen. Zu deutlich ist längst geworden, daß Personen ohne ausgereifte Persönlichkeit (ganz gleich in welchem Lebensstand sie leben) ohne ausreichende „Fähigkeitskompetenz" (ein etwas pleonastiches Wort, das genau übersetzt „Fähigkeitsfähigkeit" heißt – „Fähigkeit" allein würde genügen und als Pendant „Zuständigkeit" statt „Zuständigkeitskompetenz"), ohne Liebe zum eigenen Leben und seiner Entfaltung und ohne „therapeutische" Grundbegabung (Stenger hat wiederentdeckt, daß therapeuein eines der ältesten Worte für die Tierpflege und die Seelsorge ist) zu einem pastoralen Risiko werden. Davon haben die christlichen Kirchen zur Zeit zu viele. Weniger wäre für die Ausbreitung des Evangeliums und für das Wohl der Menschen besser.

Bleibt dem Rezensenten nur noch eine, wenngleich kirchenpolitisch nicht unbedeutende Bemerkung. Es war in meiner Amtszeit als Dekan der Wiener katholisch-theologischen Fakultät, da war von dieser für Hermann Stenger das theologische Ehrendoktorat beschlossen worden. Der Senat der Alma Mater Rudolphina schloß sich dem Antrag der Fakultät an. Die Wiener Kirchenleitung unter Erzbischof Groer wollte aber die kirchliche Erlaubnis nur geben, wenn Hermann Stenger seine Unterschrift unter die Kölner Erklärung widerrufe. Man versteht auf der Grundlage des Buchs und seiner pastoralen Grundoption, wie ungeheuerlich ein solches Ansinnen für Stenger sein mußte. Er hatte nichts anderes getan in seinem Selbstverständnis, als sich gemäß can. 212 um das Wohl der Kirche zu sorgen und dies auch öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Übrigens war auch Alfons Auer in Stengers guter Gesellschaft. Auch ihm wurde das kirchliche Nihil obstat verweigert. Gleichfalls wegen seiner Unterschrift unter die Kölner Erklärung. Um so ungeheuerlicher ist es, daß wenige Monate später Johann B. Metz – auch Kölner Erklärer – von der gleichen Wiener Universität das Ehrendoktorat verliehen worden ist. Eine transparente Kirche, Symbol oder Diabol, Leitungszuständigkeit und Leitungsfähigkeit? Alle Themen, die Hermann Stenger in seinem Buch behandelt hat, bekommen einen neuen Klang. Gut, daß die Würzburger Schwesterfakultät an Hermann Stenger gutmachte, was ihm in Wien in betrüblicher Weise angetan worden war. Solche Ereignisse bilden den Hintergrund für Stengers Hauptthese von einer „Kirche, die sich sehen lassen kann". *Paul M. Zulehner*

[1] Stenger, Hermann: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann. Innsbruck: Tyrolia 1995. 172 S. Kart. 29,–.

Der „Jesuitenstaat" in Südamerika

Wer über den sog. „Jesuitenstaat" im (damaligen) Paraguay eine interessante, nicht zu ausführliche, dabei gediegene, wissenschaftlich fundierte, an den Quellen orientierte und auch in der äußeren Aufmachung ansehnliche Darstellung sucht, wird jetzt diese aus der Feder des Mainzer Neuhistorikers Peter Claus Hartmann finden[1]. Sie beansprucht nicht, wissenschaftlich neue Ergebnisse zu liefern. Aber der Verfasser hat sich aus Anlaß des „Quinto Centenario" 1992 gut in die Literatur und die gedruckten Quellen eingearbeitet und zu einem Gegenstand, dem er spürbare Sympathie entgegenbringt, eine lesenswerte Gesamtdarstellung geliefert. Dabei wird ausgiebig

aus zeitgenössischen Texten zitiert. Dies verleiht dem Werk Farbe, ebenso wie die zahlreichen bunten Bilder zu Flora, Fauna, Menschen und Leben in den Jesuitenreduktionen, die größtenteils aus dem „Zwettler-Codex" des Paters Florian Paucke entnommen sind, der um die Mitte des 18. Jahrhunderts bei den Mocobiern missionarische Pionierarbeit leistete.

Insgesamt erhält man einen guten Einblick in das Leben der Guaraní-Reduktionen in ihrem Vollendungszustand im 18. Jahrhundert (12–62). Mit Recht hebt der Verfasser hervor, daß es bei diesem „heiligen Experiment" nicht um Verwirklichung einer „Utopie" ging, sondern um pragmatische Anpassung an die gegebene Situation, an Mentalität, Sitten, Fähigkeiten und Bedürfnisse der Indianer (14f.). Die Leistungen sind erstaunlich, vor allem im Vergleich mit dem Encomienda-System bzw. der Quasi-Sklaverei, der die Indianer sonst im spanischen Herrschaftsbereich ausgesetzt waren. Das System kam mit einer erstaunlichen Gewaltminimierung aus (keine Todesstrafe, generell äußerst milde Strafen, vor allem verglichen mit der grausamen Strafjustiz des zeitgenössischen Europa); ein ausgebildetes System sozialer Absicherung (ebenso natürlich der Arbeitspflicht für alle Arbeitsfähigen) sorgte dafür, daß es weder Hunger noch Bettelei oder Arbeitslosigkeit gab. Ein interessanter Gesichtspunkt, der in den sonst üblichen Darstellungen nicht erwähnt wird, ist dabei auch die Verbesserung der Stellung der Frau im Vergleich zur traditionellen Guaraní-Gesellschaft, vor allem durch Monogamie, freie Gattenwahl (wobei die Initiative vom Mädchen ausging) und Arbeit auch der Männer (40–42). Dabei hing das ganze System an den Jesuiten, die in diesem paternalistischen System nach den Worten des Südtiroler Paters Anton Sepp „allen alles sein" mußten. Es funktionierte nur kraft der religiösen Motivation, der unglaublichen Selbstaufopferung und eisernen Geduld der Jesuiten (21f.), worin sicher gerade auch seine Grenzen liegen.

Anschließend bemüht sich der Verfasser um ein Gesamturteil über Leistungen und Schwächen des Werks (63–71). Seine große Leistung ist, innerhalb des spanisch-kolonialen Kontextes in einem mehr oder weniger geschlossenen Raum Menschenwürde und Eigenart der missionierten Indianer bewahrt und dabei ein funktionierendes soziales System geschaffen zu haben, in dem es keine Not und soziale Ausbeutung gab. Von den Kritikpunkten ist allein einer wirklich ernst zu nehmen: der des allzu großen Paternalismus, wozu sowohl das Fehlen jeder Überlegung der Ausbildung eines einheimischen Priestertums wie auch die mangelnde Bildung einer politischen Elite gehört (44f., 61, 67f.).

Der zweite, noch etwas ausführlichere Teil enthält lesenswerte zeitgenössische Quellentexte (72–152), löblicherweise im damaligen Deutsch belassen. Es sind Texte aus Sepp, Betschon, Paucke und Dobrizhoffer. Sie erstrecken sich von Leben und Tagesordnung der Missionare, die „allen alles sein müssen" (Sepp: 74f., 82–85). über die Anfänge einer neugegründeten Reduktion (106–110, 120–128) oder die Teilung einer bestehenden (85–90), Wohnkultur, Sterben und Ehebräuche der Indianer (75–78), Reflexionen über ihre geistigen Fähigkeiten (110–112: Paucke vergleicht ihre „Primitivität" mit den alten Germanen; sie haben denselben Verstand wie wir und erweisen sich, wenn ausgebildet, als sehr gelehrig) bis hin zu der von Paucke erlebten Vertreibung der Jesuiten (114–119). Es folgen Texte für und gegen die Jesuiten aus der Endzeit des Kampfes um die Reduktionen: von dem portugiesischen Minister und Jesuitenhasser Pombal aus dem Jahr 1757 (133–138), aus der „Real Cédula" des spanischen Königs Philipp V. von 1743, die nach eingehenden Untersuchungen die Jesuiten in Schutz nimmt (139–144), und schließlich aus dem „Glücklichen Christentum" des Jesuitenfreundes Muratori (145–152).

Das Buch ist, wie gesagt, allen zu empfehlen, die sich für gediegene Basisinformationen über die Jesuitenreduktionen interessieren oder gar eine Reise zu ihren Überresten in Paraguay und Bolivien zu unternehmen gedenken. Innerhalb seines Ziels, einen lebendigen und farbigen Einblick zu vermitteln in das, was der „Jesuitenstaat" wenigstens in seiner Vollendungszeit war, dürfte es nach Meinung des Rezensenten kaum berechtigter Kritik auszusetzen sein. Jedoch mögen einige weitergehende Fragen und Perspektiven angesprochen sein, die bei einer eingehenderen Beschäftigung mit diesem Phänomen nicht zu übergehen sind. Es sind im wesentlichen folgende:

1. Hartmann konzentriert sich sehr stark auf Widerlegung der klassischen Vorwürfe à la Pombal, welche darauf hinauslaufen, die Jesuiten hätten sich auf Kosten der Ureinwohner bereichert und die Indianer den Kolonisten entzogen, nur um sie selbst auf alle Weise auszubeuten. Nun läßt sich wohl nicht leugnen, daß diese Vorstellungen auch heute noch in vielen Köpfen spuken. Wissenschaftlich sind sie längst erledigt. Ernster zu nehmende Anfragen und Kritiken kommen heute von ethnologischer Seite her. Sie laufen darauf hinaus, die Jesuitenreduktionen seien doch eine Form von „Entfremdung" und „Identitätsverlust", wenngleich zweifellos als „geringeres Übel" gegenüber der Versklavung durch die spanischen Encomenderos einzustufen. Der Verfasser berührt diese Kritik heutiger Ethnologen auch kurz (66 f.). Ihm ist dabei zweifellos zuzustimmen, daß angesichts der Diversität der verschiedenen Ethnien generelle Rückschlüsse aus einem heute noch existierenden Teilstamm unangebracht sind. Intensivere Forschungen in dieser Hinsicht sind nicht generalisierend, sondern nur von Kennern eines Volkes und auch unter Berücksichtigung der inzwischen geschehenen Veränderungen möglich.

Aber gerade für die Guaraní hat hier ihr bester zeitgenössischer Kenner, der Jesuit Bartolomeu Melià, gute Vorarbeiten geleistet, die die ganze komplexe Frage nach Kulturbruch oder „Inkulturation" in den Jesuitenreduktionen in neuem und interessantem Licht darstellen (El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria, Asunción 1988). Sie seien jedem, der des Spanischen mächtig ist, zur Lektüre empfohlen. Im wesentlichen ist die Antwort: Zweifellos bedeutete der Übergang zur Reduktion einen tiefgreifenden Bruch mit der traditionellen „Weise zu sein". Er wurde aber auch als faszinierend und lebenserweiternd empfunden und geschah deshalb weder „gewaltsam" noch bloß als Akzeptanz des „geringeren Übels". Und im Endeffekt bildete sich in der Reduktion eine Kultur und Lebensform heraus, die von den Betroffenen als ihre Identität akzeptiert wurde und ebenso „indianisch" (bzw. „guaranitisch") wie „jesuitisch" war.

2. Hartmann stellt die Situation der Guaraní-Reduktionen im 18. Jahrhundert dar. Seine Quellentexte stammen auch samt und sonders aus der Zeit ab 1696. Will man freilich sowohl das komplexe Problem des „Paternalismus" wie die Frage, was mit den Guaraní innerlich durch die Begegnung mit den Jesuiten geschah, nach allen Seiten beleuchten, so muß man die Gesamtgeschichte und, wie Melià zu Recht bemerkt, vor allem die Anfänge im Auge behalten. Dann wären Quellen wie die Briefe von Roque González oder die „Conquista espiritual" von Antonio Ruiz de Montoya (1639) mindestens genauso wichtig wie die späteren Zeugnisse von Sepp, Paucke, Cardiel und Dobrizhoffer. Diese Gesamtgeschichte mitsamt den Vorläufern (also die Versuche von „Reduktionen" von Las Casas an), der speziellen Entstehungsgeschichte, der anfänglichen Expansion, den Paulistanerkriegen, der Cárdenas-Affäre und den anderen Krisen bleibt jedoch hier im Vergleich zur „synchronen" Behandlung des Lebens der Reduktionen relativ ausgeblendet. Gleichfalls wichtig wäre ein Vergleich mit den zum Teil gleichartigen, aber doch manchmal andersgearteten Reduktionen sowohl der Chiquitos und Mojos im heutigen Bolivien wie der erst ab 1740 missionierten Chaco-Völker (Abiponier, Mocobier). Aus den Quellentexten von Paucke und Dobrizhoffer, die vom Verfasser abgedruckt sind, geht für die Chaco-Völker schon hervor, daß manches, was von den Guaraní-Reduktionen gilt, auf sie nicht ohne weiteres übertragbar ist; so fehlt hier die charakteristische feste urbanistische Raumordnung, und dem Freiheitsdurst und Bewegungsdrang eines Nomadenvolks mußten ganz andere Konzessionen gemacht werden.

Eine solche, zugleich historisch diachrone und vergleichende Darstellung würde freilich einen erheblich größeren Umfang verlangen als etwa 150 Seiten. Und es ist heute schon viel, wenn überhaupt noch ein Verlag ein Buch dieser Art zu drucken wagt, das weder einem ganz aktuellen Interesse entspricht noch sich überhaupt erst durch Kirchenkritik ausweist. Innerhalb der so gezogenen Grenzen hat deshalb der Verfasser eine lesenswerte und fundierte Darstellung geliefert. *Klaus Schatz SJ*

[1] Hartmann, Peter Claus: Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus. Weißenhorn: Konrad 1994. 174 S. Lw. 49,80.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Die Philosophie der Antike. Bd. 4: Die hellenistische Philosophie. Hg. v. Hellmut Flashar. 2 Halbbände. Basel: Schwabe & Co. 1994. XXVI, 1272 S. (Grundriß der Geschichte der Philosophie.) Lw. zus. 348,–.

Im vierten Band der Neuausgabe von Ueberwegs Philosophiegeschichte werden unter dem Sammelbegriff Philosophie des Hellenismus eine Gruppe verschiedener philosophischer Schulen zur Zeit der großen hellenistischen Staatssysteme (ca. 323–30 v. Chr.) behandelt: Michael Erler ist der Autor der Kapitel über Epikur (29–202), die Schule Epikurs (203–380) und den Epikureer Lukrez (381–490). Peter Steinmetz hat das Kapitel über die Stoa (491–716), Woldemar Görler über die Skepsis (d.h. den älteren Phyrrhonismus, die jüngere Akademie und Antiochos aus Askalon; 717–990) und Günter Gawlick und Görler das Cicerokapitel geschrieben (991–1168). Platons ältere und mittlere Akademie und der Peripatos werden sinnvollerweise in den Bänden zu Platon bzw. Aristoteles behandelt.

Der Band beginnt mit einer von Hellmut Flashar und Woldemar Görler verfaßten knappen und informativen Übersicht über die hellenistische Philosophie im allgemeinen (3–28). Für sie ist charakteristisch, daß sie entweder dogmatische Systeme ausbildete oder in einer skeptischen Gegenposition die Grundlagen der philosophischen Dogmatik zu widerlegen suchte, wobei die Widerlegung selber vor allem in der späten Skepsis systematischen Charakter bekam. Die Philosophie wurde in Schulen unterrichtet, denen ein Leiter vorstand und deren Mitgliedschaft mehr oder weniger klar umrissen war. Die Lehrveranstaltungen waren öffentlich, so daß es zu einem regen Austausch zwischen den verschiedenen in Athen beheimateten Schulen kam. Deswegen beeinflußten sich die philosophischen Systeme in hohem Maß. Trotz ihrer prinzipiellen Dogmatik waren die einzelnen Schulen in Details offen für Veränderungen. Durch den Austausch bildete sich eine gemeinsame, alle Schulen übergreifende philosophische Fachsprache heraus. Das Hauptinteresse lag in der Ethik, die sich an Individuen richtete, die mit dem Untergang der Polis im Hellenismus jeglichen institutionellen Rückhalt verloren hatten und für die sich die Frage nach einem gelingenden Leben neu und gegenüber Platon und Aristoteles anders stellte. Diese Individualisierung der Ethik bedeutet nicht, unpolitisch zu sein, was sich u.a. daran zeigt, daß führende Philosophen als Berater Einfluß auf römische Politiker hatten.

Daß dieser vierte Band der Philosophiegeschichte über 1200 Seiten stark ist und in zwei Bänden erscheinen mußte, hat hauptsächlich zwei Gründe. Der erste Grund liegt in der komplizierten Quellenlage. Wir wissen zwar, daß die meisten hellenistischen Philosophen viel geschrieben haben; die Schriften sind aber meist verlorengegangen und so müssen wir den Inhalt dieser Schriften aus späteren, teilweise sogar widersprüchlichen Berichten über diese Philosophen rekonstruieren. Ohne ein genaues Verständnis der Quellenlage und Überlieferungsgeschichte ist es nicht möglich, ein korrektes Bild der Philosophie des Hellenismus zu gewinnen. Das Verdienst dieses Bandes liegt darin, detailliert auf die komplizierte Überlieferung einzugehen und die Rekonstruktion der Lehren auf die Quellen hin durchsichtig zu machen.

Zweitens ist es das Ziel dieser Philosophiegeschichte, nicht nur die Lehren der Philosophen, sondern ebenso die heutige Forschungsdiskussion zu behandeln. Die Berichte über das Leben der Philosophen, die detaillierten Werkbeschreibungen, die philosophischen Lehren und die damit verbundenen Probleme, die wesentlichen Stationen der Wirkungsgeschichte usw. werden jeweils in enger Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Forschung entwickelt, die gerade in bezug auf den Hellenismus in den letzten Jahr-

zehnten enorme Fortschritte gemacht hat. Der Band bietet ausgezeichnet gegliederte, teilweise (vor allem im Abschnitt über die Skepsis) sehr hilfreich knapp kommentierte Bibliographien. Ueberwegs neubearbeitete Philosophiegeschichte wendet sich damit nicht nur an Leser, die einen ersten Einblick in die Philosophie des Hellenismus gewinnen wollen, sondern ebenso an Spezialisten, die an bestimmten Detailproblemen interessiert sind. *M. Bordt SJ*

Zeitgeschichte

Gruss, Heribert: *Erzbischof Lorenz Jaeger als Kirchenführer im Dritten Reich.* Tatsachen, Dokumente, Entwicklungen, Kontext, Probleme. Paderborn: Bonifatius 1995. 488 S. Lw. 68,–.

Angesichts der veröffentlichten Meinungen über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Dritten Reich ist es sinnvoll, der Lebensgeschichte einzelner Akteure im Kirchenkampf nachzugehen. Über Bischof Clemens August von Galen (Münster) liegen Forschungen vor. Es fehlen aber noch Biographien über die wichtigen Kardinäle Adolf Bertram (Breslau) und Michael von Faulhaber (München). Der vorliegende Band erhebt den Einsatz von Lorenz Jaeger (1892–1975; 1941–1973 Erzbischof von Paderborn, 1965 Kardinal), und sein Titel nennt das erkenntnisleitende Interesse: die Rolle Jaegers in der westdeutschen Bischofskonferenz, seine Beziehungen zum „Ausschuß für Ordensangelegenheiten der deutschen Bischofskonferenz" (1941–1944) und seine Position bei der Vertretung der Menschenrechte im Kirchenkampf (1941). Diese Ausführungen von Gruss werden in allgemeinere Darstellungen zurückgebunden, etwa in bischöfliche Strategiekonzepte (140–160), in den bekannten Dissens über den Kurs der Kirche zwischen Bertram und Bischof Conrad von Preysing (Berlin) im Jahr 1940 (161–172). Die Bedeutung dieser Darlegungen liegt in einem differenzierten Aufweis des Einflusses Bertrams und Jaegers auf den kirchlichen Kurs und auf die damaligen Denkschriften und Hirtenbriefe (zuweilen in Kritik der Forschungsergebnisse von Ludwig Volk). Diese Präzisierungen, durch Archivfunde ermöglicht, verändern ein wenig die Optik auf Bertram. Es bieten sich nicht uninteressante Einblick in das Gewebe der komplexen Situation unter den deutschen Bischöfen.

Leider fand der Verfasser offensichtlich keinen Zugang zu den Studien von Antonia Leugers (nicht: Leyers, 465), die seit 1986 intensiv über das Entstehen und das Engagement des Ausschusses für Ordensangelegenheiten forschte. Und leider wird die Darstellung am Ende von leicht triumphalistischen Tönen überlagert. Dies aber kann nicht als angemessener Kontrapunkt zu Guenter Lewy dienen, der bereits 1965 mit seinem Buch „Die katholische Kirche und das Dritte Reich" unzählige Unrichtigkeiten und Vorurteile auf den Weg brachte, die noch heute ihre Wirkungsgeschichte entfalten (vgl. Medienexkurs zu Kardinal Jaeger, 338–354). Dem Band sind wichtige Dokumente beigegeben (355–443), die seinen Wert vor allem für die Diözesangeschichte des Erzbistums Paderborn unterstreichen. *R. Bleistein SJ*

Widerstand in Europa. Zeitgeschichtliche Erinnerungen und Studien. Hg. v. Michael Kissener, Harm-Hinrich Brandt, Wolfgang Altgeld. Konstanz: Universitätsverlag 1995. 200 S. (Karlsruher Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus. 1.) Kart. 38,–.

Die in diesem Buch enthaltenen Aufsätze gehen auf eine Vortragsreihe und ein Symposion zurück, die Anfang Mai 1994 in Karlsruhe stattfanden. Ihre Absicht war, den Widerstand Deutscher gegen das nationalsozialistische Regime in europäische Perspektiven zu stellen und die Eigenheiten und Unterschiede zum Widerstand in Europa herauszuarbeiten. Grundlegend für alle weiteren Aussagen ist der Beitrag von Heinz Hürten (15–22). Er klärt nicht nur den Widerstandsbegriff, sondern hebt deutlich auch die Charakteristiken des deutschen Widerstands heraus: Er war ein Widerstand ohne Volk und er war identisch mit Hoch- und Landesverrat (wie später in den Prozessen vor dem Volksgerichtshof allzu deutlich wurde). Trotz der offensichtlichen Erfolglosigkeit des deutschen Widerstands sieht

Hürten seine eigentliche Bedeutung darin: „Im deutschen Widerstand ist die lange wirkende Tradition zerbrochen, daß Recht und Gerechtigkeit ihren einzigen Grund im Staate haben. Damit ist der Staat seinerseits an ein höheres Recht gebunden und der Menschenwürde Raum gegeben. Dies ist vielleicht die größte Leistung des deutschen Widerstands, welche die Erinnerung an ihn zu einem kostbaren Erbe macht" (23).

Weitere Beiträge heben Details des deutschen Widerstands heraus: seine Konzeption eines kommenden Europa; die Rolle der katholischen Kirche, aufgewiesen am Beispiel der polnischen Zwangsarbeiter (1939–1945), und der 20. Juli 1944 im deutschen Südwesten (M. Kissener). Im Vergleich zu diesen Forschungen bringen die Beiträge über den Widerstand in Westeuropa neue Erkenntnisse. Bedeutend ist der Text von Ger van Roon über Widerstand in Europa (101–122), der durch seine breite und belegte Kenntnis besticht. Ihm folgen Beiträge über den Widerstand gegen Nationalsozialismus, Faschismus und Okkupation in Frankreich und Italien. Eine Überlegung „Die Schweiz zwischen Anpassung und Selbstbehauptung" (123–138) greift ein wenig beachtetes Thema auf. Eine sorgfältig gearbeitete Literaturliste über den Widerstand in Deutschland und in Europa schließt die verdienstvolle Publikation ab. *R. Bleistein SJ*

Bartoszewski, Wladyslaw: *Es lohnt sich, anständig zu sein.* Meine Erinnerungen. Mit der Rede vom 8. Mai. Mit einem Nachwort v. Reinhold Lehmann. Freiburg: Herder 1995. 146 S. (Herder Spektrum. 4449.) Kart. 14,80.

Das in der siebten Auflage vorliegende Buch wurde glücklicherweise durch die bemerkenswerte Rede ergänzt, die der inzwischen zu Polens Außenminister gewordene Autor am 28. April 1995 in Bonn zum Gedenken an das Kriegsende vor 50 Jahren vor dem Bundestag und dem Bundesrat gehalten hat.

Selten kann man es in dieser Unmittelbarkeit erleben, daß sich ein aktiver Staatsmann bei der Schilderung seiner politischen Vision so offen und glaubwürdig auf seine eigene, mit den Schicksalen seines Volkes einmalig verschränkte Lebensgeschichte berufen kann. Seinen Aussagen über die Vergangenheit fehlt jede Spur des Opferkomplexes, der so oft Wunden zu unüberwindbaren Hindernissen werden läßt. Seinen Vorstellungen über die Zukunft der deutsch-polnischen Beziehungen im euro-atlantischen Rahmen liegt eine Sicht der nationalen Interessen Polens zugrunde, die niemand benachteiligt oder bedroht. So bekommen Deutsche und Polen eine großartige Hilfe zum gegenseitigen Verständnis und zum Umgang miteinander. „Aus der Geschichte lernen" hieß der Titel einer Sammlung von Vorträgen, die Bartoszewski während seiner mehrmaligen Lehrtätigkeit in Deutschland in den 80er Jahren gehalten hat. Das Buch zeigt ohne jede Pose, was der Autor selbst aus der neueren Geschichte gelernt hat.

Wie ein roter Faden zieht sich durch die Erzählung die Mitteilung der gnadenhaften Glaubenserfahrung, die Bartoszewski nicht nur Überleben in Grenzsituationen (Auschwitz, stalinistisches Gefängnis) ermöglichte, sondern ihn sowohl zum aktiven Widerstand gegen den Nazismus und gegen den totalitären Kommunismus als auch unter den Terrorbedingungen der Besatzungszeit zum Einsatz für die Rettung der Juden bzw. für demokratische Freiheitsräume in einem ideologischen Polizeistaat motivierte. Bartoszewski darf mit Heinrich Böll als „leidenschaftlicher Humanist" bezeichnet werden; aber es muß nach der Lektüre dieses Buchs ergänzend gesagt werden, daß dieser Humanismus seine Wurzel in dem gelebten Glauben hat, wodurch auf eine unerwartete Weise das christliche Ethos mit seinem Menschen- und Weltbild als Komponente der europäischen Zukunft jenseits des eingefahrenen Streits um das „christliche Europa" wieder aktuell wird. Der Leser soll aber nicht befürchten, daß ihm hier ein Stück Ideologie oder Erbauungsliteratur serviert wird. Es kann ihm geschehen, daß er erschüttert wird und vor unerwartet wichtig gewordenen Fragen steht, die in Kirche und Gesellschaft nur noch erstarrte Positionen zu markieren scheinen.

Das von Bartoszewski ohne Pathos erzählte Leben läßt die Kraft der Freiheit aus dem Glauben spüren, der gerade im Frieden seine nicht weniger bedeutende Bewährungsprobe hat. Menschen wie Bartoszewski zeigen besser als viele Analysen die verborgenen Quellen, aus denen die polnische Opposition bis 1989 ihre Kräfte

immer wieder erneuert hat. Es ist hoffnungsvoll, daß sie immer noch am Werk sind, wie es die hohe Position des Autors in seinem Land beweist.

A. Zak SJ

Religion und Kultur

Bernauer, Ursula: *Die schöne Dame von Lourdes.* Geschichte und Geschehen tiefenpsychologisch gedeutet. Freiburg: Herder 1995. 149 S. Kart. 24,80.

Die Autorin berichtet zunächst im Anschluß an die bekannten Historiker Laurentin, Ravier und andere die Geschichte der Erscheinungen in Lourdes und deutet dann – weitgehend Franz Werfel, aber noch mehr C. G. Jung folgend – die 14 Tage der Visionen als „Initiation" der pubertierenden Bernadette, wobei sie deren drei Geheimnisse mit den Eleusinischen Mysterien verbindet. „Die Aussichtslosigkeit ihres Lebens und ihre bedrohte Weiblichkeit zu Beginn der Pubertät wurde beantwortet von einem Gegenbild größter Schönheit und Anmut... Dieses Gegenbild entstammt nicht mehr nur dem persönlichen Erleben, sondern kommt aus einer tiefen Schicht des kollektiven Unbewußten" (29).

Daß die Seherin Maria als jugendlich erlebte, weist auf die archetypische Gestalt der Kore hin; daß sie sie als überaus schön empfand, nähert sie Aphrodite an; daß sie den Ruf zur Buße (als Anfang neuen Lebens) vernahm, deutet auf die Sophia hin – wie eben C. G. Jung und sein Schüler E. Neumann diese Gestalten verstehen. In dieser Linie wertet die Verfasserin die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis als begrifflich-kirchliche Verfügbarmachung des Archetyps der schönen Jungfrau und meint, Bernadette habe ihr ganz persönliches Erlebnis an das vier Jahre zuvor verkündete Dogma angepaßt. Ähnlich habe sich in Lourdes die schöne Jungfrau aller emanzipatorischen Weiblichkeit und Erotik begeben und zur fürsprechenden Mutter und blassen Marmorstatue umgewandelt. Bernadettes Leiden an Asthma und Knochentuberkulose deutet die Autorin psychosomatisch als symbolischen Ausdruck ihrer schweren Kindheit und ihrer Entfremdung im Kloster, während sie die Wallfahrt nach Lourdes als Nichtverdrängen von Krankheit, als (ambivalente) Regression und – durch die Verknüpfung des Wasserbads mit den Heilquellen in den Asklepien – als Zugang zum „Lebensfluß auf eine größere Ganzheit hin" interpretiert.

Es ist sicher richtig, Bernadettes Visionen als Symbolerleben zu verstehen und nach ihrem biographischen Kontext zu fragen. Doch liegen zu wenige Dokumente vor, um diesen psychobiographisch erhellen zu können. So preßt denn die Autorin Bernadette und Lourdes schulbrav in das vorgefaßte Schema von C. G. Jungs Archetypen-Dogmatik hinein, schließt die Wissenslücken durch kühne Parallelen zur Mythologie und Religionsgeschichte (M. Eliade) und verschmäht auch eine astrologische Spekulation über Bernadettes Charakter nicht, wohl aber alle nichttiefenpsychologischen Arbeiten zum Thema.

B. Grom SJ

Widl, Maria: *Sehnsuchtsreligion.* Neue religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen. Frankfurt: Lang 1994. 329 S. (Europäische Hochschulschriften. 23./501.) Kart.

Während das Ansehen der Kirchen in der Öffentlichkeit schwindet, nehmen die „neuen religiösen Kulturformen" (Esoterik, New-Age usw.) an Ausstrahlung, Vielfalt und Zahl zu. Ein Markt (peusdo-)religiöser Angebote, von Buch und „Heilmittel" über Seminare und Lebensgemeinschaften, zeigt sich jenseits der Kirchen allerdings oft im Rückgriff auf Begriffe, Wahrheiten und Methoden der Kirchen. Was ist von dieser Entwicklung zu halten? Dieser Frage geht Maria Widl in einer gut recherchierten, in vielen Querschnitten sezierenden und in treffenden „Bündelungen" gestalteten Arbeit nach. Mag man über manche Zuordnungen in Herkunft und Bewertung auch streiten können, die Fülle des verarbeiteten Materials beweist eine einmalige Kenntnis dieser neoreligiösen Szene. In ihr spiegelt sich einerseits jene Individualisierung, die das Charakteristikum des modernen Menschen ausmacht, und jene Skepsis gegenüber Objekt, Bindung, Institution, die eine andere Signatur

der Moderne überhaupt ist. In beidem geht es um eine Lebensqualität, die alternativ zur bestehenden Gesellschaft entworfen ist und zugleich den Menschen in seinen weitgespannten, ungeduldigen Wünschen erfüllen soll. „Sehnsuchtsreligion" ist der Oberbegriff für alle jene Bewegungen, in denen sich letztlich der Mensch selbst „erlösen" will.

Wie gehen nun die Kirchen mit diesen Neuheiten um? Ist auch hier Inkulturation (222) möglich? Muß die Neuevangelisierung bei diesen Bewegungen ansetzen (299)? Nach der nötigen geistlichen Unterscheidung sollten die Herausforderungen dieser neuen religiösen Kulturformen von den Kirchen ernst- und angenommen werden; denn sie artikulieren als „Zeichen der Zeit" die Grundbefindlichkeit des heutigen Menschen. Man kann der Verfasserin nur zustimmen, wenn sie diese neuartigen Deutungen und Vollzüge auf den Begriff einer „erlösten Lebendigkeit" (304) bringt. Damit trifft sie sich mit einer Forderung der Würzburger Synode: der Sinn der Verkündigung und damit der Kirche sei, „daß dem Menschen durch Zuspruch und Anspruch Jesu das Leben gelinge". Eine Formulierung, die beides enthält: Unterscheidung und Zustimmung. Darüber informiert das Buch und bietet wichtige Kriterien für die Wahrnehmung und für die Praxis. *R. Bleistein SJ*

Kirchengeschichte

Schatz, Klaus: *Vaticanum I 1869–1870.* Bd. 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption. Paderborn: Schöningh 1994. XVIII, 358 S. (Konzilsgeschichte. Reihe A.) Lw. 112,–.

Im Jahr 1975 erschien die Schrift „Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vaticanum" von Klaus Schatz. Im Jahr 1994 krönte dieser Professor für Kirchengeschichte an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt die Erforschung und Darstellung dieses Konzils mit dem dritten Band seines Werks „Vaticanum I, 1869–1870", in welchem er das Ringen um die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ebenso klar wie bedrückend in den Horizont des nach wie vor problematischen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Welt nach Aufklärung und Revolution stellt. Band 1 („Vor der Eröffnung", 1992) war der Diskussion über den Sinn eines neuen Konzils und über dessen Verfassung gewidmet, Band 2 („Von der Eröffnung bis zur Konstitution Dei Filius", 1993) der Bildung der Majorität und der Minorität der Konzilsväter und der Zuspitzung ihrer Gegensätze (s. diese Zs. 211, 1993, 214, 859f.).

„Daß ein Kompromiß nicht zustande kam, darin liegt die eigentliche Tragik des Konzils. Zu einem großen Teil geht dies auf das Konto der bewußten Entscheidung der Führer der Majorität und nicht zuletzt Papst Pius' IX. ... für eine Definition mit einer eindeutigen theologischen Stoßrichtung wie auch einer unzweideutigen Signalwirkung für die Welt." Mit diesem Satz im Vorwort (IX) hat K. Schatz eine These vorgelegt, die er in souveräner Systematik seines Buchs begründet. Es charakterisiert diesen Band, daß der Verfasser – sicher nicht beiläufig – den Begriff „Tragik" für ein Konzil angesichts dessen theologischen Rangs verwendet. Bei all seiner Sympathie für die Minorität bemerkt er, daß sie dem auf „Sicherheit" bedachten Kirchenbild der Majorität „keine zugkräftige Idee, zumal keine solche, die auch im katholischen Volk Resonanz gefunden hätte", entgegensetzen konnte (47). Einem sachlichen Kompromiß ungünstig war offenkundig die ganze Atmosphäre des Konzils. „In der Kampfesstimmung dieser Tage war es schon psychologisch kaum möglich, taktische und prinzipielle Motive auseinanderzuhalten" (75). Eine Einigung hätte wohl nur der Papst bewirken können. Aber Pius IX. war selbst Partei. In einem Anhang (312–322) weist Klaus Schatz nach, daß der Papst in einer heftigen Auseinandersetzung mit dem Kardinal Guidi am 18. Juni 1870, also einen Monat vor der feierlichen Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit, tatsächlich gesagt hat: „La tradizione sono io" („Die Tradition bin ich").

Ein Glanzstück des Bandes ist das Kapitel „Geschichtlicher Ort des 1. Vaticanums" (303–

311), in dem der Verfasser die Konstitution „Pastor aeternus" (Unfehlbarkeit) und die im 2. Band behandelte Konstitution „Dei Filius" (Verhältnis von Glaube und Vernunft) zusammenstellt: „Nicht nur der Papst, sondern auch die Heilige Schrift steht der Kirche im 1. Vatikanum primär autoritativ gegenüber" (304). Klaus Schatz betont, daß die Definitionen des Ersten Vatikanums ihrem Wesen nach irreversibel sind. Aber dies heiße „nicht geradlinige Weiterentwicklung in derselben Tendenz und Richtung. Es heißt vielmehr wesentlich auch Integration bisher vergessener Aspekte oder verdrängter Traditionslinien" (311). *O. Köhler*

ZU DIESEM HEFT

Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, analysiert die neue Moralenzyklika „Evangelium vitae". Dabei beschäftigt er sich besonders mit der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens im Zusammenhang mit Abtreibung und Euthanasie.

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, behandelt die Missionsaufgabe der Kirche in der postchristlichen Moderne und unter dem wachsenden Einfluß nichtchristlicher Religionen. Dabei entwickelt er Bedingungen und Prüfsteine für einen ernsthaften Dialog zwischen den Religionen.

Der Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln hat sich als Methode sozialer Verkündigung und Praxis der Kirche bewährt. Marianne Heimbach-Steins, Privatdozentin an der Universität Münster, erläutert dies in bezug auf den Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland.

Zum dritten Mal seit 1968 wurden die religiösen Lesegewohnheiten in Deutschland demoskopisch untersucht. Ludwig Muth, Verlagsbuchhändler, schließt daran grundsätzliche Überlegungen zur religiösen Kommunikation und Glaubensvermittlung an.

Hans J. Münk, Professor für Moraltheologie und philosophische Ethik an der theologischen Fakultät Luzern, mißt die somatischen Gentherapieversuche an theologisch-ethischen Prinzipien. Dabei bewegen sich für ihn die Grenzen der Zulässigkeit innerhalb eines therapeutischen Rahmens.

Kirchenvolksbegehren

Der unerwartet große Erfolg des österreichischen „Kirchenvolksbegehrens" mit seinen 500 000 Unterschriften hat eine Gruppe von deutschen Katholiken zu einer ähnlichen Aktion veranlaßt. Die Situation der Kirche in beiden Ländern ist zwar nicht in allen Punkten identisch, vor allem deswegen, weil den Deutschen umstrittene Bischofsernennungen in dem Ausmaß wie in Österreich bis heute erspart blieben. Aber sonst gleichen sich die Probleme. Die deutschen Initiatoren haben daher den Text des österreichischen Kirchenvolksbegehrens unverändert übernommen.

Die Themen sind nicht neu. Gleichwertigkeit aller Gläubigen, Mitsprache und Mitentscheidung, nicht zuletzt bei Bischofsernennungen, volle Gleichberechtigung der Frauen, Zugang zum Priestertum auch für Nichtzölibatäre, positive Bewertung der Sexualität, Verständnis und Versöhnungsbereitschaft für Menschen in schwierigen Situationen, zum Beispiel für wiederverheiratete Geschiedene, das alles wurde bereits vor 20 Jahren auf der Würzburger Synode und seitdem auf Diözesansynoden und Diözesanforen diskutiert. Die Teilnehmer waren immer hochbefriedigt über den Stil der Debatten, die kein Problem aussparten und doch von Fairneß und gegenseitiger Achtung geprägt blieben. Die Beschlüsse und Vorschläge wurden stets mit großen Mehrheiten verabschiedet. Aber ihre Verwirklichung ging schleppend oder gar nicht voran. Die Voten der Würzburger Synode an den Papst wurden – mit einer Ausnahme – entweder abgelehnt oder nicht einmal einer Stellungnahme gewürdigt. Den Versuch der südwestdeutschen Bischöfe, pastorale Lösungen für den Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen zu finden, hat Rom brüsk zurückgewiesen. Es verwundert daher nicht, daß sich Unmut breitmacht und die Mahnungen zu Geduld nicht mehr ernstgenommen werden. Das Kirchenvolksbegehren ist ein Versuch, auf anderen, bisher ungewohnten Wegen die ständig aufgeschobenen Reformen in Gang zu bringen.

Wie nicht anders zu erwarten, trifft das Vorhaben nicht überall auf Zustimmung. Die wichtigsten Einwände: ein Volksbegehren gebe es in der Kirche nicht; die kirchliche Lehre könne nicht durch Mehrheitsentscheidungen verändert werden; die meisten Fragen seien nur gesamtkirchlich zu regeln und auch längst entschieden; ein solches Unternehmen verstärke nur die Polarisierung und gefährde den Dialog. In diesen Einwänden kommen Auffassungen zur Sprache, die auch bei anderen Gelegenheiten immer wieder geäußert werden. Eine Auseinandersetzung mit ihnen lohnt sich also auch über den aktuellen Anlaß hinaus.

Gewiß kennt das Kirchenrecht kein Volksbegehren im Sinn der Verfassungen Österreichs oder einiger deutscher Bundesländer. Es betont aber in Canon 212

mit Nachdruck das Recht „und bisweilen sogar die Pflicht" der Gläubigen, ihre Meinung „in dem, was das Wohl der Kirche angeht", auch öffentlich kundzutun. Dieses Recht nehmen die Initiatoren des Vorhabens in Anspruch.

Niemand hat die Absicht, die Glaubenslehre zu verändern, gar durch eine Mehrheitsentscheidung. Im Kirchenvolksbegehren geht es nur um Bestimmungen des kirchlich gesetzten, also veränderlichen Rechts und um zeitbedingte Strukturen und Verhaltensweisen. Es richtet sich an die verantwortlichen kirchlichen Autoritäten und will sie bewegen, die nötigen Entscheidungen zu fällen, die freilich Mitsprache und Mitverantwortung ermöglichen sollen. Im übrigen werden auf den Konzilien auch Fragen des Glaubens mit Mehrheit entschieden, ganz abgesehen von dem alten Prinzip, das im Mittelalter auch ins kirchliche Recht aufgenommen wurde und dort bis 1917 verblieb: Was alle angeht, soll von allen behandelt und approbiert werden.

Man kann darüber streiten, ob alle genannten Fragen nur gesamtkirchlich geregelt werden können oder ob nicht regional unterschiedliche Lösungen denkbar sind, wie es beim Zölibat der Fall ist, der nur in der lateinischen Westkirche und auch hier nicht ausnahmslos vorgeschrieben ist. Und warum sollten geltende Bestimmungen nicht diskutiert werden dürfen? Fast alle Reformen in der Kirche haben sich auf diesem Weg durchgesetzt. Wann hätte sich je etwas bewegt, wenn alle in geduldigem Schweigen gewartet hätten, bis die zuständigen Autoritäten die Probleme sehen und sich zu Reformen entschließen?

Und die Polarisierung? Versteht man unter diesem Schlagwort unversöhnliche Gegensätze, so widerspräche das in der Tat dem Wesen der Kirche. Dies würde ja bedeuten, daß in strittigen Fragen einzelne Gruppen ihre Auffassung absolut setzen und anderen schon das Recht absprechen, als Christen eine unterschiedliche Meinung zu äußern. Solche Verhaltensweisen finden sich leider in der heutigen Kirche, zwar nicht sehr häufig, aber meist auf seiten derer, die alle Reformen blockieren. Bezeichnet Polarisierung jedoch den Konflikt unterschiedlicher Meinungen, dann gefährdet sie nicht den vom Konzil als Weg zur Entscheidungsfindung geforderten Dialog, sondern ist identisch mit ihm. Dialog besagt ja keinen unverbindlichen Austausch von Freundlichkeiten hinter verschlossenen Türen, sondern gemeinsames, öffentliches Ringen um die richtigen Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Ein solcher Dialog setzt aber voraus, daß sich die Beteiligten auch der Diskussion stellen und ihre Auffassungen kundtun. Nichts anderes will das Kirchenvolksbegehren. Deswegen kann man es nur begrüßen, zumal es deutlich macht, daß die deutsche Kirche nicht nur von Lethargie und Resignation geprägt ist, wie viele meinen.

Nach dem Dialogpapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom Oktober 1991 meldet sich nun der freie, nichtorganisierte Teil des deutschen Katholizismus mit ähnlichen Anliegen zu Wort. Das Zentralkomitee kann für diese Unterstützung nur dankbar sein. *Wolfgang Seibel SJ*

Hanna Suchocka

Moralische Opposition in Polen 1945–1989

Es unterliegt keinem Zweifel, daß jeder Versuch, in einem knapp bemessenen Text wie diesem zu schildern, was die Opposition im kommunistischen Staat gewesen ist und was sie für die polnische Wirklichkeit getan hat, zu einer groben Vereinfachung und sicher auch zu einer Verflachung ihrer Rolle führen muß. Zum Thema der polnischen Opposition erschienen in letzter Zeit umfängliche Bücher. Hier möchte ich jedoch weniger auf das Faktenmaterial eingehen – überaus ausführlich dargelegt ist es zum Beispiel in der neuesten Arbeit von Andrzej Friszke: Die politische Opposition in der Volksrepublik Polen 1945–1980 –, als vielmehr auf gewisse Probleme und Dilemmas hinweisen, mit denen es diese Opposition zu tun hatte.

Man darf wohl mit Recht behaupten, daß die oppositionelle Tätigkeit in Polen fast unmittelbar nach Kriegsende aufgenommen wurde, als bereits offensichtlich war, daß die nach dem Krieg eingeführte Gesellschaftsordnung weder den Erwartungen noch den Ansprüchen ganzer Gruppen von Polen entsprach, die unter der deutschen Besatzung um die Unabhängigkeit gekämpft hatten.

Opposition in demokratischen und totalitären Systemen

Das Phänomen Opposition ist auf der ganzen Welt bekannt. In normalen demokratischen und parlamentarischen Systemen nimmt es aber ganz andere Dimensionen an als in einem totalitären Staat. Ausschlaggebend dafür sind folgende Unterschiede:

1. In einem Staat mit stabiler parlamentarischer Demokratie ist die Opposition eben eine parlamentarische Opposition. Sie stellt eine Alternative zur Regierung dar, die nach dem Wahlsieg der einen oder der anderen Partei gebildet wurde. Es handelt sich hier um eine offizielle, legal tätige Opposition, die darüber hinaus zur normalen politischen Landschaft gehört. Das gesamte politische System beruht darin, daß es eine Regierung und eine Opposition gibt. Daher werden dieser Opposition keine axiologischen Attribute beigegeben, wie etwa „moralische" Opposition. Ihre Aufgabe ist es, die bestehende Regierungskonstellation zu kritisieren und auf ein positives Wahlergebnis zu warten, um aus einer Oppositionspartei zur Regierungspartei zu werden. Die unter solchen Umständen betriebene Kritik ist nie eine Kritik am gesamten System noch an den fundamentalen Grund-

sätzen der Gesellschaftsordnung, sondern eine Kritik an den Richtungen der Politik und an den Methoden der Machtausübung.

2. Dagegen hat in einem totalitären Staat die Opposition im normalen institutionellen Rahmen des parlamentarischen Systems keine Existenzgrundlage. Das Parlament, falls es überhaupt existiert, wird „von oben" konstruiert, nicht aber als Ergebnis freier Wahlen gebildet, so daß es darin keinen Platz für eine Opposition gibt. Die eingeschränkte Presse- und Koalitionsfreiheit verhindert jeglichen Pluralismus, und die Tätigkeit von Organisationen sowie jegliche Strukturen, die sich der bestehenden Konstellation widersetzen, sind verboten. Aus diesem Grund ist die Opposition illegal und bildet kein natürliches Gegengewicht zu den Regierenden.

Diese zwei Unterschiede sind derart fundamental, daß sie über die grundsätzliche Andersartigkeit der Opposition als Institution in beiden Systemen entscheiden: dem demokratischen und dem totalitären. Diese Andersartigkeit schlägt sich folglich darin nieder, daß die Opposition in einem totalitären Staat nicht nur ein besonderer politischer Begriff ist, sondern vor allem zu einer grundlegenden moralischen Kategorie wird. Hauptziel dieser Opposition ist es nämlich nicht, im Ergebnis der nächsten Wahlen die Macht von der regierenden Partei zu übernehmen, sondern vielmehr bewußtseinsbildend zu wirken und bei der unterdrückten Bevölkerung, die sich oft nicht einmal der eigenen Unterdrückung und Bevormundung bewußt ist, staatsbürgerliches Verhalten zu entwickeln.

Die Rolle der Kirche in der Opposition

Die Umstände in Polen unmittelbar nach Kriegsende brachten es mit sich, daß sich die Opposition im Land praktisch schon damals herauszubilden begann. Im Juni 1944 riefen die Kommunisten, politisch von Stalin und militärisch durch die Rote Armee unterstützt, ihre eigenen staatlichen Institutionen ins Leben und übernahmen die Macht im Staat. Der legalen, im Untergrund wirkenden Staatsführung wurde das Recht verweigert, die polnische Bevölkerung zu repräsentieren. Es wurde ein politisches System geschaffen, das keine Möglichkeit eines legalen Wirkens der Opposition zuließ. Auch wenn man anfänglich, in den ersten Nachkriegsjahren, noch gewisse Illusionen über ein funktionstüchtiges Mehrparteiensystem nährte, wurde es immer offensichtlicher, daß das anvisierte Ziel ein Einparteiensystem unter Ausschluß einer jeden Oppositionspartei war. Solch ein System begann sich Ende der vierziger Jahre schon deutlich abzuzeichnen. Zunächst gab es die manipulierte Volksabstimmung von 1946, dann 1947 die gefälschten Ergebnisse der Wahlen in den Sejm und schließlich den Prozeß der Auflösung der politischen Parteien.

Das Jahr 1947 war zweifellos eines der tragischsten in der Geschichte der anti-

kommunistischen Opposition in Polen. Die Verhaftung zahlreicher Kämpfer für die Unabhängigkeit löste eine Angstpsychose aus und erzeugte eine Atmosphäre der Unsicherheit sowie das Gefühl der Allgegenwart der Sicherheitsorgane. Aus Angst vor Inhaftierung verließen viele Politiker das Land. Ins Exil gingen damals der Vorsitzende der Partei der Arbeit, Karol Popiel, der Vorsitzende der Polnischen Bauernpartei PSL, Stanisław Mikołajczyk, sowie seine Mitarbeiter Kazimierz Bagiński und Stefan Korboński. Die Ausreise Stanisław Mikołajczyks beendete praktisch den Kampf um eine legale politische Opposition in Polen.

Man kann auch feststellen, daß sich die besondere Rolle der katholischen Kirche in Polen eben damals herauszukristallisieren begann. Nachdem die gesamte Opposition zerschmettert und verstreut worden war, wurde die Kirche die einzige Kraft, die sich der unterdrückten Bevölkerung angenommen hat. Es unterliegt keinem Zweifel, daß es dem Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński, in beträchtlichem Maß zu verdanken ist, daß die Kirche diese Rolle übernommen hat. Er war es, der ständig auf die Bedeutung der Nation in der Geschichte der Menschheit hingewiesen hat; ebenso betonte er das Recht des Volkes auf Unabhängigkeit sowie das Recht der Gesellschaft darauf, Subjekt zu sein. Auch ihn ereilte das Schicksal eines Oppositionellen: Im Zug einer vehementen Hetz- und Verleumdungskampagne wurde er inhaftiert und von der Bevölkerung isoliert. Damals, in der düsteren Zeit Ende der vierziger und Anfang der fünfziger Jahre, war die Stimme der katholischen Kirche als die Stimme des Primas Poloniae die einzig tragende, die den Menschen Mut machte und sie aufrichtete. Daher wurde gerade er zum Symbol der Opposition und des Widerspruchs gegenüber der neuen kommunistischen Staatsmacht.

Etappen in der polnischen Opposition

Die Geschichte der Volksrepublik Polen läßt sich in mehrere Etappen aufgliedern, die durch gesellschaftliche Proteste gekennzeichnet waren. Es lohnt sich, noch einmal an diese wichtigen, umwälzenden Etappen im Leben des polnischen Volkes in dieser Zeit zu erinnern. Jede dabei geweckte Hoffnung führte zu einem Ausbruch von neuem Enthusiasmus, brachte aber auch ihre eigene Opposition hervor, die dann zwischen der einen und der nächsten Etappe in den Untergrund gedrängt wurde. Aus diesen einzelnen Etappen setzt sich aber die gesamte Geschichte der Volksrepublik Polen zusammen, die jetzt ans Tageslicht gebracht wird. Kennzeichnend für diese Etappen sind die Jahre 1956, 1968, 1970, 1976 und 1989. Diese Etappen sollen im folgenden in aller Kürze charakterisiert werden.

Im Jahr 1956 wurde die erste Periode der Volksrepublik Polen dadurch abgeschlossen, daß die Machthaber alle Traditionen, Bräuche sowie Wertvorstellungen, die einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft eigen sind, ausrot-

ten wollten. Die Geschehnisse des Jahres 1956 wurden durch die sogenannten Posener Ereignisse eingeleitet, als die Arbeiter zum ersten Mal auf die Straße gingen und sich getrauten, gegen die kommunistischen Machthaber zu protestieren. Die Bevölkerung wurde damals an Wahrheiten erinnert, die in diesem System bereits vergessen schienen. Dann folgte der Herbst und der Machtantritt Wladyslaw Gomułkas, in dem man zu jenem Zeitpunkt einen Helden sah, der noch vor kurzem im Gefängnis saß und nun vermochte, der Sowjetunion Bedingungen zu stellen. Bis heute wird darüber diskutiert, wie weit Gomułka in seinem Widerspruch gegenüber der Sowjetunion hätte gehen können, und man kommt dabei zu neuen Erkenntnissen. Das bleibt eine wichtige Frage, doch sie ist hier nicht Gegenstand unserer Überlegungen. Man kann sagen, daß mit dem Jahr 1956 der Zeitraum einer permanenten Angst abgeschlossen wurde. Die Angst war seitdem nicht mehr ausschließliches Mittel der Machtausübung.

Dieses Jahr weckte sehr viel Optimismus und die Hoffnung, nun beginne der Aufbau eines neuen Staates und einer neuen Gesellschaft mit allen einem solchen Staat eigenen demokratischen Strukturen und einem echten parlamentarischen System, einer eigenen Regierung und einer legalen Opposition, mit unabhängigen Gerichten und wirklichen Kontrollinstitutionen über die Staatsmacht. Es hatte den Anschein, als ob man jetzt alles schreiben und sagen dürfte. Aber die Hoffnung auf ein solches demokratisches System, das man aus der Vergangenheit kannte und das auch in Westeuropa bestand, verflog sehr schnell. Mancher Forscher stellt über diese Periode mit Bitterkeit fest, daß sie zu Ende war, noch bevor sie richtig begonnen hatte.

Aus historischer Perspektive läßt sich das plötzliche Ende dieses Aufbruchs klarer erkennen. Im Jahr 1956 oder 1957 selbst zeichnete sich diese zeitliche Zäsur nicht so deutlich ab. Die Bevölkerung schloß sich dem Aufbau des sozialistischen Staates deswegen an, weil es schien, sie tue jetzt etwas für ihr eigenes Land.

Hier sei noch einmal hervorgehoben, daß die katholische Kirche auch in jener Zeit eine äußerst wichtige Rolle dadurch spielte, daß sie ihr Möglichstes tat, um diese nationale Identität aufrechtzuerhalten. Die Kirche in Polen ging keine Pakte mit dem Staat ein, die ihre Autonomie und Unabhängigkeit hätten zunichte machen und sie daran hindern können, ihren Protest wo immer nur möglich und in jeder möglichen Form zum Ausdruck zu bringen. Darin bestand der Unterschied zwischen der polnischen und der ungarischen oder der tschechischen Kirche, und daher rührte ihre größere Stärke und ihre größere Bedeutung.

Der Abgeordnetenkreis „Znak"

Im Zusammenhang mit dem Versuch, den Parlamentarismus wiederherzustellen und die Zusammensetzung des Parlaments im Vergleich zum vorangegangenen

Zeitraum zu ändern, entstanden in jenen Jahren auch neue Organisationen im polnischen Sejm. Eine Gruppe von unabhängigen Abgeordneten, die mit der katholischen Kirche verbunden waren, bildete den Abgeordnetenkreis „Znak" (Zeichen). Diese Gruppe war bestrebt, die Rolle einer normalen, legalen Opposition zu spielen, wie sie für ein parlamentarisches System kennzeichnend war, auch wenn ihre eigene Situation grundverschieden war. Vor allem gründete ihre Daseinsberechtigung in diesem Parlament auf dem Willen der Staatsmacht. Da die Institution der freien Wahlen fehlte, entschieden nicht die Wähler, sondern die kommunistische Staatsmacht über die Sitzverteilung im Parlament. Darüber hinaus strebte diese Gruppe keine Machtübernahme an, wodurch sie sich grundsätzlich von einer typischen parlamentarischen Opposition unterschied. Sie wollte gegenüber der kommunistischen Staatsmacht einen anderen Standpunkt vertreten.

Heute, nach vielen Jahren, versucht man hin und wieder, die Rolle und Bedeutung dieses Abgeordnetenkreises zu schmälern, ja sogar ein abwertendes Urteil über ihn zu fällen. Dabei wird argumentiert, Znak sei in das System der kommunistischen Staatsmacht einbezogen gewesen und damit Bestandteil ihrer Legitimierung geworden. Diese Sicht teile ich keineswegs. Der Kreis spielte eine sehr wichtige moralische Rolle. Bei zahlreichen Initiativen stimmten die Znak-Abgeordneten gegen die Mehrheit der kommunistischen Machthaber mit Nein. Die Namen der Abgeordneten aus diesem Kreis wie J. Zawieyski, S. Kisielewski, S. Stomma oder T. Mazowiecki sind in die Geschichte Polens eingegangen, und zwar unter anderem wegen ihrer damaligen Tätigkeit im Sejm.

Vom Standpunkt der politischen Effizienz aus betrachtet konnte dieser Kreis im Parlament selbst keine größere Rolle spielen; zählte er doch nur fünf Abgeordnete. Und dennoch repräsentierte er etwas sehr Wichtiges: Er war eine moralische Instanz für die Bevölkerung. Er zeigte, daß man sich nicht immer mit allem abfinden mußte, und daß man selbst in der heikelsten Situation einen anderen Standpunkt beziehen konnte.

Der Höhepunkt der Tätigkeit dieses Kreises war die 1968 nach den sogenannten Märzereignissen eingebrachte Interpellation. Dies war eine für die parlamentarische Demokratie typische Maßnahme. Wichtig dabei ist, daß diese Maßnahme zum ersten Mal in der Nachkriegsgeschichte Polens ergriffen wurde. Die Interpellation war eine scharfe Kritik an der Politik der Staatsmacht. Sie fand ein starkes Echo in der Bevölkerung, weil man hier eine ganz andere Darstellung der Ereignisse lieferte als in den Massenmedien. Diese Interpellation konnte natürlich die Entscheidung der Staatsmacht nicht ändern, da das System damals noch ein ganz anderes war; doch immerhin weckte sie Zweifel bei der Bevölkerung, die sonst einer massiven einheitlichen Propaganda der zentralen Staatsmacht ausgesetzt war.

Das Jahr 1968 ist ein weiteres wichtiges Datum in der Geschichte Polens. Es

lastet heute noch auf uns, und es ist gut, daß alle Tatsachen und komplizierten Umstände jenes Zeitraums immer gründlicher und gewissenhafter aufgeklärt werden. Die damals verbreiteten Lügen und Verleumdungen haben das Bewußtsein der Bevölkerung und ihr Urteil über jene Ereignisse wie auch über einzelne beteiligte Personen wie Kuroń, Michnik und Lityński für lange Zeit beeinflußt.

Dann führte im Jahr 1970 ein Aufstand der Arbeiter an der Ostseeküste zu einem Regierungswechsel. Wie schon im Jahr 1956 brachte die polnische Bevölkerung Edward Gierek als dem neuen Mann an der Spitze Vertrauen entgegen, auch wenn ihre Begeisterung sicher nicht so groß war wie damals. Man glaubte jedoch, daß eine Modernisierung möglich sei. Man war bemüht, dieses System dahingehend zu entwickeln, daß im bestehenden Rahmen die Modernisierung durchgeführt werden konnte. Die erste Hälfte der siebziger Jahre wird als der ruhigste Zeitraum in der Geschichte der Volksrepublik Polen angesehen. Es war ein Zeitraum einer relativen Öffnung gegenüber der Welt; man nahm Kredite auf und glaubte, daß dieser zeitweilige Wohlstand ewig fortdauern würde. Zu Beginn der siebziger Jahre hat die polnische Bevölkerung die Opposition nicht so sehr gebraucht. Alles verlief unter dem berühmten Appell Edward Giereks: Wollt ihr helfen? – Ja, wir wollen!

Zu einer Störung dieses Bildes kam es im Juni 1976. Die Arbeiterunruhen in Radom ließen erkennen, daß dieses System nicht so vollkommen und kollisionsfrei war, wie es offiziell in den Massenmedien präsentiert wurde. Man darf aber auch nicht vergessen, daß in jener Zeit die Medien unter Kontrolle standen und daß es unmöglich war, öffentlich einen anderen Standpunkt zu beziehen als den von der Staatsmacht offiziell vertretenen. Es gab ja eine strenge Zensur. Unter den Bedingungen dieser relativen Ruhe und des Wohlstands fiel es immer schwerer, der Bevölkerung ein Bild von dem Staat am Rand des Bankrotts zu vermitteln.

Den Wendepunkt brachten zweifellos die Repressalien gegenüber den Arbeitern im Juni 1976. Damals hat man nicht nur protestiert, sondern auch einen offenen Kampf gegen die kommunistischen Machthaber aufgenommen, der sich institutionell in der Gründung des Komitees für die Verteidigung der Arbeiter (KOR) verkörperte. Damals wurden Namen wie H. Mikołajska, S. Barańczak, Pater Jan Zieja, B. Borusewicz, H. Wujek und andere in der Öffentlichkeit bekannt. Man begann eine Bewegung zu organisieren, die sich mit den Regeln und Aktivitäten des Systems des „entwickelten Sozialismus" nicht mehr vereinbaren ließ. Diese Bewegung formulierte schon eindeutig neue soziale und politische Ziele, die in die Struktur des bestehenden Staates nicht mehr hineinpaßten. Sie entfaltete nicht nur Aktivitäten zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Arbeiter, sondern auch solche, die das System der zentralisierten und monopolisierten Staatsmacht zu zerstören beabsichtigten. Man begann, politische Ziele in Kategorien zu formulieren, die einer pluralistischen Gesellschaft eigen sind.

Von 1976 an tauchte in den Programmen und Veröffentlichungen der Opposition die Forderung auf, den Kampf um Unabhängigkeit aufzunehmen. Sie wurde von verschiedenen oppositionellen Kreisen erhoben, ungeachtet ihrer unterschiedlichen politischen Orientierung, das heißt sowohl von denjenigen, die mehr nach rechts orientiert waren (wie die Konföderation Unabhängiges Polen), als auch von weiter links stehenden Gruppen (wie eben das KOR). Ungeachtet der bestehenden Unterschiede strebten die oppositionellen Zentren nach der Wiederherstellung der nationalen, staatsbürgerlichen und sozialen Rechte. Man kämpfte für das Recht auf eine unpolitisierte, nicht ausschließlich im staatlichen Auftrag geschaffene Kultur; man wollte die verdrängten und verfälschten nationalen Traditionen und die historischen Tatsachen von Lügen reinigen, und schließlich forderte man eine volle Gleichberechtigung der im Exil geschaffenen Kultur.

Fehlende ökonomische Konzepte

Das alles war selbstverständlich. Die oppositionellen Gruppierungen schlugen eine Änderung der Gesellschaftsordnung vor. Doch ökonomische Probleme erregten weitaus größere Bedenken. Hier gab es keine derartige Übereinstimmung. Im Grunde genommen forderte keine der wichtigsten und stärksten oppositionellen Gruppierungen eine Rückkehr zur kapitalistischen Gesellschaftsordnung und zur freien Marktwirtschaft. In ihrer Suche schwankten sie zwischen einem sogenannten dritten Weg, einer erweiterten Betriebsselbstverwaltung und einer größeren Beteiligung der Belegschaften an der Leitung der staatseigenen Unternehmen. Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre wurde von niemandem die Privatisierung und Auflösung großer staatlicher Betriebe als zentrales Problem erwähnt. Das Wirtschaftssystem des real existierenden Sozialismus sollte lediglich reformiert werden. Die Unternehmen als staatliches Eigentum, die Planwirtschaft, das Fehlen größerer Unterschiede bei den Vermögensverhältnissen: all diese Merkmale der Gesellschaftsordnung wurden von der Opposition akzeptiert. Daher war die Bevölkerung auf den Kapitalismus und auf die Marktwirtschaft nicht vorbereitet.

Auch später verharrte die stärkste oppositionelle Bewegung, die Solidarność, auf diesem Standpunkt. Diese Bewegung erhielt eindeutig die gesellschaftlichen Erwartungen sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit aufrecht, und zwar im Grunde genommen unter den Bedingungen eines „korrigierten" sozialistischen Systems, in dem die dominierende Rolle des Staates verankert war. Der Zusammenprall der für die Bevölkerung vertrauten linken Rhetorik mit späteren, erst seit 1989 verkündeten Losungen von Marktwirtschaft und freier Konkurrenz führte unweigerlich zu einer Verwirrung und zu einer Frustration der Bevölkerung. Die Menschen waren verunsichert und wußten im Grunde genommen

nicht, in was für einem System und in was für einer Gesellschaftsordnung sie künftig leben würden.

Dieses Fehlen klarer Wirtschaftskonzepte war zweifellos eine schwache Seite der oppositionellen Kreise. Die politischen und freiheitlichen Konzepte erregten keinerlei Bedenken; sie waren unumstritten, und man konnte sich mit ihnen identifizieren. Unklar dagegen waren die ökonomischen Konzepte. In dieser Hinsicht war das von der Opposition entworfene Modell sehr unpräzise. Darauf ist wohl auch der schwere Schock zurückzuführen, den das von L. Balcerowicz entwikkelte Konzept bei der Bevölkerung auslöste. Die Erwartungen der Gesellschaft gingen in eine andere Richtung. Die gesamte Hauptströmung der Opposition stützte sich auf die Arbeiterklasse. Und plötzlich zeigte es sich, daß diese Arbeiterklasse nach dem Sieg der Opposition, nach dem Wahlsieg von 1989 und der Bildung der ersten nichtkommunistischen Regierung zur größten Last und im Grunde genommen recht überflüssig wurde.

Alles in allem soll darauf hingewiesen werden, daß der Personenkreis der polnischen Opposition zahlenmäßig gering war. Obwohl er sich mit der Zeit erweiterte, werden von 1969 bis 1989 immer wieder dieselben Namen genannt. Diese zahlenmäßig schwache Opposition hat die riesige Staatsmaschinerie herausgefordert. Auch wenn sie von verschiedenen Seiten kritisch beurteilt wurde, so spielte sie doch eine fundamentale Rolle, und zwar in vielerlei Hinsicht. Erstens rüttelte sie den Geist und das gesellschaftliche Bewußtsein wach. Zweitens bemühte sie sich, das künstliche und zugleich utopische Bild der Gesellschaft der Gierek-Ära zu zerstören. Drittens – auch das ist nicht zu unterschätzen – gab sie der Bevölkerung, ohne es einzugestehen, das Gefühl, daß jemand über die Grundwerte wie Recht, persönliche Freiheit und Unabhängigkeit des Staates wacht.

Die Beziehung zwischen Opposition und Gesellschaft

Die Rolle der Oppositionellen war äußerst schwierig nicht nur deswegen, weil sie in einem totalitären Staat wirkten und stets von Repressalien, Schikanen und Gefängnis bedroht waren. Ich glaube, daß der gesellschaftliche Aspekt weitaus schwieriger war: die Beziehung zwischen der Opposition und der Gesellschaft. Man sollte diesem Aspekt etwas Aufmerksamkeit widmen. Er ist nämlich von außerordentlicher Bedeutung vor allem dafür, was in Polen bei den letzten Parlamentswahlen 1993 geschehen ist, aber auch dafür, was eine solche Einstellung ankündigte, nämlich die Präsidentschaftswahlen von 1990.

In der Literatur über die Opposition streitet man darüber, was als Opposition zu bezeichnen ist und wie weit man zurückgreifen soll. Manchmal wird geradezu behauptet, die polnische Bevölkerung sei an sich schon oppositionell, was eine sehr weite Definition darstellt. Diese Auffassung vertritt der bekannte Oppositio-

nelle und spätere Sejmabgeordnete Stefan Niesiołowski. Er spricht von einem beständigen, ununterbrochenen und kaum wahrnehmbaren Widerstand des unterjochten Volkes, das sich größtenteils mit der kommunistischen Lüge und Gewalt nicht abgefunden hat.

Ich bin nicht geneigt, den Begriff Opposition so weit zu fassen. Näher sind mir die Äußerungen von Teresa Bogucka, die schreibt, daß die Gesellschaft als ganze nur dann kämpfe, wenn sie biologisch bedroht sei, und daß sie in jeder anderen Situation zu überleben versuche, indem sie nach Kompromissen und Verständigung strebe, um sich in dieser Wirklichkeit zurechtzufinden, in der sie aus verschiedenen Gründen, oft ohne es zu wollen, zum gegebenen Zeitpunkt leben müsse. Wenn man an dieses Problem so herangeht, dann wird der Begriff der Opposition enger. Oppositionelle sind in der Tat Personen, die unter bestimmten Umständen klar und deutlich ihr Nein sagen. Dieses Nein entspringt nicht ihren eigenen Ambitionen, sondern der tiefen Überzeugung, dies sei eine Forderung der Zeit und die Räson des Staates, der Nation, der Bevölkerung, ohne daß sich die unterdrückte Bevölkerung dessen bewußt sein muß. In dieser Hinsicht war die Rolle der Opposition meines Erachtens am schwierigsten. Die Opposition mußte sich nicht nur der Staatsmacht, sondern in vielen Situationen auch der Bevölkerung widersetzen, einer Bevölkerung, die in Ruhe und ohne Gewissensbisse leben wollte; gleichwohl ließen sie die Aktivitäten der Opposition an Gewissensbissen leiden.

In kritischen Momenten, in jenen Jahren der Umwälzung, identifizierte sich diese Bevölkerung vollauf mit der Opposition; damals brauchte sie sie und vertraute ihr, und die Opposition hatte ihren „Erfolg". Nachdem aber die Euphorie verflogen und alle gegen die Staatsmacht gerichteten Aktivitäten wieder unterbunden worden waren, zog sich die Bevölkerung bald aufs neue zurück, gab nach und zeigte wieder Angst. Die Opposition blieb wiederholt allein mit ihren Idealen, Flugschriften und mit ihrer tiefen Überzeugung, daß man das gesellschaftliche Bewußtsein trotz aller Widrigkeiten bilden müsse; denn jeder Ausbruch gesellschaftlicher Unruhe und jede weitere kritische Etappe bringe uns voran, so daß wir als Gesellschaft allmählich voranschreiten und nie wieder zum Ausgangspunkt zurückkehren. Darin besteht eben die historische Notwendigkeit und das Bedürfnis, Opposition zu sein: nicht in der Tatsache allein, daß man der Opposition angehört, sondern darin, daß die Identität der Gesellschaft erhalten bleibt. Dies trifft keineswegs nur auf das polnische Volk und auf die polnische Gesellschaft zu; man kann feststellen, daß sich die Beziehungen zwischen der Opposition und der Bevölkerung in verschiedenen Staaten und in verschiedenen historischen Epochen stets so gestaltet haben.

Die polnische Opposition bereitete seit den sechziger Jahren durch verschiedene Aktivitäten die Gesellschaft darauf vor, was im Jahr 1980 und dann 1989 geschah, obwohl sich 1982 nach der Verhängung des Kriegsrechts ein Teil der Be-

völkerung, die noch ein Jahr zuvor die Solidarność unterstützt hatte, wieder ziemlich von der Opposition distanzierte und es vorzog, in Ruhe und ohne Risiko zu leben. All diese Widersprüche und Verwicklungen der Bevölkerung, die sich im System der Volksrepublik Polen verloren fühlte, mußte die Opposition berücksichtigen, um nicht den Mut zu verlieren.

A. Friszke schreibt in seiner neuesten Arbeit zu Recht über die verschiedenen Widersprüche im gesellschaftlichen Bewußtsein und wohl auch im Bewußtsein eines jeden Staatsbürgers in den über vier Jahrzehnten der Volksrepublik Polen. Er nennt dabei: Unzufriedenheit wegen der fehlenden Freiheit und unzulängliche Befriedigung der materiellen Bedürfnisse; Angst vor politischen Repressalien, verbunden mit der Überzeugung von einer allgemeinen Bespitzelung und der Furcht vor einem Konflikt des hilflosen Individuums mit der allmächtigen staatlichen Organisation; das Gefühl der Hilflosigkeit (die Verankerung in der bipolaren Jaltaer Aufteilung der Welt); die bewußte Annahme der Gesellschaftsordnung und die über Jahre währende Überzeugung von der drohenden Gefahr sowohl seitens Rußlands als auch Deutschlands.

Diese Empfindungen, die mit verschiedener Intensität und in unterschiedlichen Verhältnissen auftraten, prägten das Klima in der Volksrepublik Polen. Einmal herrschte die eine, dann wieder eine andere Stimmung vor. Aus diesen unterschiedlichen Stimmungslagen baut sich nach wie vor das Bild einer Gesellschaft auf, die sich mühsam, aber doch erfolgreich von ihrem Joch befreit. Dieses Unterfangen wird um so schwieriger, als die Ursachen dieser Unterjochung äußerst differenziert und komplex sind. Während es ein leichtes war, sich in Fragen wie freie Parlamentswahlen, Redefreiheit oder persönliche Freiheit vollauf mit der Opposition zu identifizieren, so ist es sicher schwieriger, sich Leitworte wie Unternehmensfreiheit und Auflösung von Industriegiganten anzueignen, zur Selbsthilfe überzugehen und die Verantwortung für das eigene Schicksal zu übernehmen. Hier wird vom Staat immer noch viel erwartet, nämlich Unterstützung in allen, selbst den persönlichen Bereichen des einzelnen.

Durch die Solidarność-Bewegung während der Zeit des Kriegsrechts und schließlich durch die Verhandlungen des Runden Tischs haben die oppositionellen Kreise Unabhängigkeit und Freiheit für Polen erkämpft. Das ist eine Tatsache. Aber nachdem so viel erreicht worden war, nachdem die aus der Solidarność hervorgegangenen Gruppen die Macht von den Kommunisten übernommen hatten (dafür bleibt die Bildung der Regierung von Tadeusz Mazowiecki für immer ein Symbol), begannen die früheren Oppositionellen und jetzt Regierenden einen Krieg untereinander zu führen, obwohl nun die große Chance bestand, all das zu verwirklichen, worum sie so viele Jahre mit solcher Aufopferung gekämpft hatten.

Die mit der Solidarność verbundenen Kräfte gingen aus den Wahlen von 1989 siegreich hervor. Ich habe jedoch den Eindruck, daß man damals nicht gründlich

und sorgfältig alle Voraussetzungen und Ursachen dieses Sieges analysiert hat. Man nahm an, daß die von der Solidarność vorgeschlagenen Veränderungen von der Gesellschaft voll und fortdauernd unterstützt wurden. Zu wenig wurde meiner Meinung nach in den späteren politischen Aktivitäten der Solidarność-Eliten die Tatsache beachtet, daß gerade das Programm der Solidarność mit seinen auch recht demagogischen Losungen einen Nährboden in der gesellschaftlichen Frustration fand und deswegen starke Unterstützung erhielt. Die Solidarność-Kräfte, die von der Gesellschaft so stark legitimiert wurden, haben die Beständigkeit dieser Unterstützung nicht realistisch eingeschätzt. Sehr bald setzte ein Demontageprozeß dieses Lagers ein.

Zweifellos begann die Destruktion dieses Lagers mit dem 1990 ausgerufenen „Krieg an der Spitze" und der Aufforderung zum Pluralismus. Die Losung des Pluralismus ist durchaus richtig, denn man kann kaum von einem demokratischen Staat sprechen, wenn seine politischen Kräfte monolithisch sind. Dabei unterlief jedoch ein fundamentaler Fehler: Man hat nämlich die Tatsache übersehen, daß diese Gesellschaft bereits pluralistisch organisiert war. Vollkommen ignoriert wurde das Maß, mit dem die politischen Kräfte des früheren Systems gesellschaftlich unterstützt worden waren. Obwohl jene Parteien die Wahlen von 1989 nicht gewonnen haben, bedeutet dies nicht, daß die Bevölkerung ihnen für immer die Daseinsberechtigung abgesprochen hätte. Diese Parteien sind auf der politischen Bühne geblieben; darüber hinaus waren sie gut organisiert. Den Prozeß der politischen Pluralisierung betrieb man also nur auf der einen Seite der politischen Bühne, das heißt auf jener der Solidarność; man vergaß dabei aber, daß es auch noch eine andere Seite gab.

Die Solidarność-Kräfte lagen ständig im Streit miteinander. Die neuen politischen Parteien klagten sich gegenseitig an und suchten sich ihre politischen Gegner hauptsächlich in einer anderen, auch aus der Solidarność hervorgegangenen Partei aus. Ein besonderes geschichtliches und politisches Paradoxon war es, daß das Mißtrauensvotum gegen meine Regierung gerade aus dem Kreis der parlamentarischen Klubs der Solidarność hervorgegangen ist, obwohl die Regierung nur aus Kräften aus den Solidarność-Strukturen bestand. Man gewinnt den Eindruck, daß die neuen Wirkungsmöglichkeiten unter demokratischen Bedingungen und alle zugänglichen demokratischen Mechanismen leider nur genutzt wurden, um zu zerstören, nicht um aufzubauen.

Selbst nach der Auflösung des Parlaments vermochten die Solidarność-Kräfte keine gemeinsame Wahlplattform zu bilden, nicht einmal angesichts der real drohenden Wahlniederlage. Zusammen mit der zunehmenden gesellschaftlichen Frustration erklärt dies, warum die entmutigte Bevölkerung eine andere politische Entscheidung traf.

An dieser Stelle erhebt sich unvermeidlich die Frage: Wie soll es weitergehen? Ein bezeichnendes Beispiel für die Auffassung von Demokratie in der neuen pol-

nischen Wirklichkeit war die Art und Weise, wie das Parlament funktionierte. Die parlamentarische Demokratie wurde vereinfacht verstanden. Einerseits wurde der Wille der Wähler weitgehend mythologisiert, andererseits stellte man die Wahrung der Identität der eigenen Partei über das Interesse des Gemeinwohls. Demokratie heißt nicht nur, auf die Forderungen der Wähler zu hören und sie einfach in die Sitzungen des Parlaments einzubringen, sondern auch, die Wählerschaft von der Richtigkeit politischer Entscheidungen zu überzeugen. Aus Angst vor Verlust an Wählerstimmen verfolgten die Parteien partikuläre Gruppeninteressen und verloren dabei den Wert aus den Augen, den ein demokratischer Staat darstellt. Man führte ständig demokratische Phrasen im Mund und verfolgte dabei ein Ziel, das mit demokratischen Methoden wenig gemein hatte. Angesichts der starken Zersplitterung der Parteien und einer vehementen Konkurrenz von Gruppeninteressen suchten die Parteien, die aus den früheren oppositionellen Kreisen hervorgegangen sind (außer der Demokratischen Union) nach keinem gemeinsamen Nenner und haben dadurch alles verloren: sowohl eine Chance für sich selbst – denn sie kamen nicht in das Parlament –, als auch eine Chance für die Gesellschaft, denn das Ziel – vor allem der Aufbau eines modernen Staates – ist in eine noch weitere Ferne gerückt.

Die Funktionsweise unserer Demokratie erinnert lebhaft an ein bekanntes Bild aus der Literatur. Auf der einen Seite stellt sie einen Fluchtversuch vor dem autoritären System dar, auf der anderen Seite jedoch bewegte sie sich gleichsam mit all den individuellen Schritten auf eine Machtkonzentration in einem einzelnen zu. Man wollte, wie Hallowell schrieb, einen Weg zwischen der Szylla der Tyrannei und der Charybdis der Anarchie finden. Es ist jedoch möglich, daß wir infolge einer moralischen Anarchie und einer politischen Lähmung auf einer Sandbank von Zynismus steckenbleiben und uns auf diese Weise eine Tyrannei einhandeln werden, vor der man uns schützen wollte. Das wäre jedoch ein Paradoxon der Geschichte.

Andreas Benk

Physik unterwegs zur Metaphysik?

Theologische und philosophische Aspekte der modernen Physik

Im Jahr 1994 überraschte der ausgewiesene Astrophysiker Frank J. Tipler die Öffentlichkeit mit seinem Buch über „Die Physik der Unsterblichkeit“[1]: „Dem Leser, der einen geliebten Menschen verloren oder Angst vor dem Sterben hat, verheißt die moderne Physik: ‚Sei getrost, du und sie, ihr werdet wieder leben‘“ (24). Die Zeit sei gekommen, so Tipler, die Theologie in der Physik aufgehen und den Himmel ebenso wirklich werden zu lassen wie ein Elektron (19). Er postuliert, nun schon etwas vorsichtiger, „daß ein gänzlicher, umfassender Tod nicht unausweichlich ist“, denn „Physiker wissen: Es ist wahrscheinlicher, daß ein schönes Postulat wahr ist, als daß ein häßliches Postulat wahr ist“ (35f.). Tipler entwickelt dementsprechend eine „Theorie der Auferstehung“ und eine „Omegapunkt-Theorie“, wobei der Omegapunkt „im wesentlichen dem Gott von Tillich und Pannenberg“ entsprechen soll (37). Den Begriff „Omegapunkt“ wählt Tipler zwar „zu Ehren Teilhards“ (153), aber dieser Begriff sei „Teilhards einziger wissenschaftlicher Beitrag zu diesem Buch“ (147). Eher wähnt sich Tipler in den Spuren Dantes, wenn er feststellt: „Da – die Stichhaltigkeit der Omegapunkt-Theorie vorausgesetzt – der Himmel, das Fegefeuer und möglicherweise die Hölle in der Zukunft tatsächlich existieren werden, kann man eine skizzenhafte Raumzeit-Karte dieser Reiche anfertigen. Ein Exemplar finden Sie in Kapitel X“ (41).

An Konkretion läßt es Tipler in der Tat nicht fehlen. Der Omegapunkt würde beispielsweise auch sexuelle Phantasien erfüllen: „Jeder Mann könnte sich nicht nur mit der schönsten Frau der Welt paaren …, sondern sogar mit der schönsten Frau, deren Existenz logisch möglich ist.“ Der Omegapunkt besorgt weiterhin, daß besagter Mann auch der hübscheste Mann für diese Frau wäre. Vorausgesetzt wird allerdings, „er verweilte lange genug im Fegefeuer, um persönliche Defekte zu beheben“ (315). Sind das die „direkten Ableitungen aus den Gesetzen der Physik“, die im Vorwort angekündigt werden? Tipler ist sich seiner Sache gewiß: „Die unerbittliche Logik meines Spezialgebietes in der Physik hat mich zu diesen Schlußfolgerungen gezwungen“ (13). „Hier stehe ich, ein Physiker, und kann nicht anders“ (16). Als Theologe reibt man sich erst einmal die Augen.

Tiplers Äußerungen sind blühender Unsinn, wie auch Fachkollegen von ihm versichern. Der Tübinger Atomphysiker Günter Staudt kommentierte Tiplers Thesen kürzlich lapidar: „Ich stehe hier und kann anders.“ Tiplers phasenweise

wirre Spekulationen können auch nicht dadurch überzeugender werden, daß er seine Gedanken schon vor Jahren im illustren Kreis in der päpstlichen Sommerresidenz äußern durfte. Sein Beitrag wurde sogar mit einer vorangestellten „Message of His Holiness Pope John Paul II." vom „Vatican Observatory" in einem Sammelband veröffentlicht[2]. Was aber in aller Welt mag einen so renommierten Theologen wie Wolfhart Pannenberg zu der auf dem Klappentext des Buches zitierten Feststellung veranlaßt haben, hier rekonstruiere ein Physiker „mit physikalischen Argumenten fundamentale Glaubenssätze der Religionen" und nähere sich „gerade der christlichen Zukunftshoffnung"? Warum – um ein anderes Beispiel zu nennen – nahm der Tübinger Theologe Jürgen Moltmann ausgerechnet den fragwürdigen Außenseiter Fritjof Capra als Gewährsmann in Sachen moderner Physik?[3]

Orientierung im Dialog zwischen Theologie und Physik

Die Gründe für solche Irritationen liegen auf der Hand: Nur sehr wenige Physiker äußern sich überhaupt zu philosophischen oder gar theologischen Aspekten ihrer Wissenschaft. Die meisten Physiker halten sich bei diesem Thema äußerst bedeckt, weil sie keinerlei Anlaß sehen, aufgrund ihrer wissenschaftlichen Forschung zu diesen Fragen Stellung zu nehmen. So bleibt hier das Feld einigen wenigen Physikern überlassen, deren allgemeinverständliche Veröffentlichungen leicht die Bestsellerlisten erobern. Vor allem bei Darstellungen der Astrophysik finden sich dabei häufig von redlicher Forschung längst abgehobene pseudowissenschaftliche Spekulationen. Theologen fehlt in der Regel die zu einer fundierten physikalischen Kritik notwendige naturwissenschaftliche Kompetenz. Leicht geraten sie darum bei der Suche nach Gesprächspartnern für einen Dialog zwischen Theologie und Physik an die falschen.

Dieser Beitrag kann nicht in die Erkenntnisse der modernen Physik einführen. Doch angesichts einer Fülle von fach- und populärwissenschaftlicher Literatur zum Themenbereich Physik, Philosophie und Theologie kann die folgende Übersicht die Orientierung erleichtern, welche philosophischen und theologischen Fragen im Zusammenhang mit den grundlegenden physikalischen Themen der modernen Physik diskutiert werden. Dazu wird zunächst der Umbruch von der klassischen zur modernen Physik skizziert, dann wird auf die jeweilige theologische oder philosophische Relevanz der Relativitätstheorien, der Quantentheorie, der Kernphysik und der Astrophysik hingewiesen. Abschließend warnt eine zusammenfassende Würdigung des Befunds vor einer voreiligen Inanspruchnahme der Physik durch die Theologie. Selbstverständlich können die jeweiligen physikalischen Theorien und die entsprechenden philosophischen oder theologischen Fragen hier nur sehr verkürzt vorgestellt werden.

Der Umbruch von der klassischen zur modernen Physik

1687 veröffentlichte Isaac Newton sein Hauptwerk „Mathematische Prinzipien der Naturlehre". Darin enthalten ist die Konstruktion der heute „klassisch" genannten Mechanik, die auf drei Axiome aufgebaut wird. Newtons Werk gipfelt im universellen Gravitationsgesetz, das die Bewegungen der Himmelskörper genauso wie die Bewegungen auf der Erde verständlich macht. Spätestens seit Newton ist es erklärtes Ziel der Physik, Naturvorgänge mittels der Mathematik einer mechanischen und kausalen Erklärung zugänglich zu machen. Dieses Ideal mechanischer Erklärbarkeit blieb über mehr als zweihundert Jahre hinweg leitend. So bemerkte der Physiker William Thomson noch 1884: „Ich bin niemals zufrieden, bevor ich ein mechanisches Modell des Gegenstandes konstruiert habe, mit dem ich mich beschäftige. Wenn es mir gelingt, ein solches herzustellen, verstehe ich, anderenfalls nicht."[4]

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war man der Meinung, das Programm der Physik sei im wesentlichen durchgeführt. Auf die Physiker schien nur noch unbedeutende Kleinarbeit in Randgebieten zu warten, mit grundlegend neuen Erkenntnissen wurde aber nicht mehr gerechnet.

Rätselhaft blieben jedoch insbesondere die Experimente zur Messung der Lichtgeschwindigkeit: Für diese wurde stets derselbe Wert gemessen – zum Beispiel auch unabhängig davon, ob man sich auf die Lichtquelle zu bewegte oder von ihr fort. Alle Versuche, die Ausbreitung des Lichts mechanisch zu erklären, scheiterten und leiteten damit maßgeblich das Ende der „klassischen Physik" Newtons ein. „Es gibt Anzeichen einer Krise", stellte der Physiker Henri Poincaré im Jahr 1904 fest, „so, als ob wir auf eine baldige Veränderung gefaßt sein müßten."[5] Er sollte recht behalten.

Am Beginn der modernen Physik stehen die Spezielle und die Allgemeine Relativitätstheorie sowie die Quantentheorie. Nach dem Urteil von Carl Friedrich von Weizsäcker haben diese drei Theorien auch „entscheidend dazu beigetragen, eine klassische Auffassung der Philosophie [sic] umzustürzen, und sie haben unserem Blick auf die Wirklichkeit einen neuen Horizont eröffnet"[6].

Die Relativitätstheorien als Anfrage an die traditionelle Erkenntnistheorie

Spezielle und Allgemeine Relativitätstheorie. Grundlage für die 1905 von Albert Einstein formulierte *Spezielle Relativitätstheorie* sind zwei Postulate: 1. Aufgrund physikalischer Erscheinungen läßt sich kein absolutes Bezugssystem bestimmen („Relativitätsprinzip"). 2. Die Lichtgeschwindigkeit ist in allen Bezugssystemen – also auch in gegeneinander bewegten – konstant. Das bis dahin uner-

klärliche Faktum wird damit von Einstein kurzerhand als Voraussetzung in die neue Theorie übernommen.

Als Ableitungen aus diesen Postulaten ergeben sich eine Reihe von empirisch nachweisbaren, dem „gesunden Menschenverstand" aber paradox erscheinenden Folgerungen: darunter die Relativität der Gleichzeitigkeit (es gibt kein objektiv feststellbares „Jetzt" unseres Universums), die Zeitdilatation („bewegte Uhren gehen langsamer") und die Längenkontraktion (Verkürzung in Bewegungsrichtung). Raum und Zeit erwiesen sich damit als abhängig voneinander („Raum-Zeit-Kontinuum"). Überdies folgte aus der Speziellen Relativitätstheorie die Geschwindigkeitsabhängigkeit der Masse („relativistische Massenveränderlichkeit") und die Wesensverwandtschaft von Masse und Energie („$E=mc^2$").

Die *Allgemeine Relativitätstheorie* (1916) thematisiert insbesondere die Struktur des physikalischen Raum-Zeit-Kontinuums. Bis in unser Jahrhundert hinein waren die Physiker davon ausgegangen, daß mit der anschaulichen Euklidischen Geometrie („die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten ist die Gerade", „die Winkelsumme im Dreieck ist 180°" etc.) die Struktur der uns umgebenden Welt einfach und genau wiedergegeben werden kann.

Die Allgemeine Relativitätstheorie legt nun der Beschreibung unserer Welt eine *nichteuklidische* Geometrie zugrunde. Diese ist mit unserer gewohnten alltäglichen Anschauung nicht mehr vereinbar. Will man aber physikalische Erscheinungen möglichst exakt beschreiben, so ist dies in der nichteuklidischen, „gekrümmten" Raum-Zeit der Allgemeinen Relativitätstheorie ungleich einfacher als im Euklidischen Raum. Die „Krümmung" der Raum-Zeit wird nach der Allgemeinen Relativitätstheorie durch die jeweilige Massenverteilung bestimmt.

So wie die Spezielle Relativitätstheorie erst bei Geschwindigkeiten von der Größenordnung der Lichtgeschwindigkeit zu merklichen Effekten führt, so kann auch die „raumzeitliche Krümmung" unserer Welt in der Regel bei irdischen Vorgängen vernachlässigt werden. Experimentell überprüft wurde die Allgemeine Relativitätstheorie erstmals anhand der Ablenkung von Lichtstrahlen im Schwerefeld unserer Sonne.

Erkenntnistheoretische Relevanz der Relativitätstheorien. Philosophisch bedeutsam wurden die Relativitätstheorien vor allem im Hinblick auf erkenntnistheoretische Fragestellungen. Erkenntnistheorie untersucht nach Immanuel Kant die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, das heißt die Voraussetzungen unseres Wissens. Für Kant, der in seinen Werken wiederholt auf Newtons Physik Bezug nimmt, spielen in diesem Zusammenhang die „reinen Anschauungsformen" von Raum und Zeit eine zentrale Rolle. Sie gelten ihm als „Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen"[7]. Unsere Vorstellung von Zeit und (dreidimensionalem) Raum kann nach Kant nicht aus empirischer Erfahrung stammen, sondern ist apriorischer Natur, das heißt von der Erfahrung unabhängig. Zu Zeiten Kants waren nichteuklidische Geometrien freilich noch unbekannt. Die Beispiele,

die Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" (1781/1787) zur Verdeutlichung seines erkenntnistheoretischen Ansatzes beibringt, beziehen sich ausschließlich auf Verhältnisse innerhalb der Euklidischen Geometrie[8].

Nach dem Urteil von Max Planck übertrifft nun Einsteins Relativitätstheorie „wohl alles, was bisher in der spekulativen Naturforschung, ja in der philosophischen Erkenntnistheorie geleistet wurde"[9]. Bemerkenswerterweise setzen erkenntnistheoretische Überlegungen aber nicht erst nach Formulierung der Relativitätstheorie ein, sondern geben sogar mit einen Anstoß zu ihrer Formulierung.

Der Physiker und Erkenntnistheoretiker Ernst Mach hatte schon 1883 die Forderung erhoben, daß sich die Physik auf eine möglichst exakte und ökonomische Beschreibung des unmittelbar Gegebenen zu beschränken habe, und aus diesem Grund den empirisch nicht nachweisbaren absoluten Raum- und Zeitbegriff Newtons kritisiert. Nach verschiedenen Äußerungen Einsteins hatte diese Kritik maßgeblichen Anteil an seiner Entdeckung der Speziellen Relativitätstheorie.

Nachdem die Relativitätstheorien vorlagen, stellte sich umgekehrt die Frage, wie sich diese auswirken auf Kants Lehre von Raum und Zeit als Formen der Anschauung. Stehen Spezielle und Allgemeine Relativitätstheorie in Widerspruch zu Kants Erkenntnistheorie? Ist Kants Erkenntnismodell schlicht widerlegt? Diese Fragen wurden in den 20er und 30er Jahren vor allem im „Wiener Kreis" um Moritz Schlick und in der Berliner „Gesellschaft für empirische Philosophie" (Hans Reichenbach) diskutiert. In beiden Gruppen spielten Physiker eine führende Rolle.

Der „Logische Empirismus" oder „Logische Positivismus" des Wiener Kreises wurde folgenreich für den Dialog zwischen Physik und Theologie. Vor allem unter dem Einfluß Otto Neuraths wurde hier der Aufbau einer rein empirisch begründeten „Einheitswissenschaft" zum erklärten Ziel. Demnach sind die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zwar aus praktischen Gründen getrennt, müssen aber grundsätzlich als Teile einer umfassenden einheitlichen Wissenschaft verstanden werden. Diese Einheit sollte eine alle Erkenntnis umfassende Gesamtsprache gewährleisten. Als solche Universalsprache wurde die physikalische Sprache verstanden, weshalb Neurath mit „Physikalismus" auch das Programm und die Philosophie des Wiener Kreises bestimmte: „In einem Sinn ist die Einheitswissenschaft allgemeinste Physik, ein Gewebe von Gesetzen, die Raum-Zeit-Verknüpfungen ausdrücken – nennen wir das: Physikalismus."[10]

„Es gibt nur Erfahrungserkenntnis, die auf dem unmittelbar Gegebenen beruht"[11], hieß es in der Anfangszeit des Wiener Kreises. Damit war auch eine Grenze für den Inhalt legitimer Wissenschaft gezogen. Metaphysik gehörte für den Wiener Kreis jedenfalls nicht dazu. Wenngleich diese Position später relativiert wurde, wirkt der Einfluß dieser ausschließlich empirischen und damit grundsätzlich antimetaphysischen Ausrichtung des „Positivismus" bis heute in der Einstellung vieler Physiker nach.

Auf der anderen Seite verleitete die Relativitätstheorie verschiedentlich auch zu einem übereilten Brückenschlag zwischen Theologie und Physik. Dabei hatte schon Einstein auf Nachfrage des Erzbischofs von Canterbury erklärt, seine Theorie sei eine rein wissenschaftliche Angelegenheit und habe nichts mit Religion zu tun. Dessenungeachtet gab es einige Theologen, die die Relativitätstheorie religiös extrapolierten: Solange wir auf ein dreidimensionales Verstehen beschränkt seien, sei unser Leben vergänglich. Sobald wir es aber mit der Relativitätstheorie „in vier Dimensionen wahrnehmen, ist es ein ewiges Leben“ [12].

Quantenphysik und die Frage nach der Objektivität der Naturwissenschaft

Quantentheorie. Klassische Physik und Alltagserfahrung gehen davon aus, daß sich zum Beispiel die Größe, Temperatur, Bewegung und Energie eines Körpers kontinuierlich verändern können. Die zwischen 1900 und 1927 entwickelte Quantenphysik (Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr, Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli, Erwin Schrödinger, Max Born, Pascual Jordan, Paul Dirac und andere) zeigte, daß sich solche scheinbar stufenlosen Veränderungen im atomaren Bereich als „gequantelt“ erweisen: So können sich etwa Bewegung und Energie atomarer Teilchen nur diskret, das heißt „in Stufen“ verändern. In unserem Zusammenhang sind besonders drei Aspekte der Quantentheorie interessant:

1. Der *Welle-Teilchen-Dualismus*: Einige physikalische Erscheinungen lassen sich nur deuten, wenn wir uns zum Beispiel Licht gequantelt, das heißt als Teilchen vorstellen; zum Verständnis anderer Erscheinungen muß Licht dagegen als Welle beschrieben werden.

2. Die *Unbestimmtheitsrelation*: Bei einem atomaren Teilchen läßt sich bei einem Experiment grundsätzlich nur der Ort oder der jeweilige Impuls exakt bestimmen. Ob das Teilchen Ort oder Impuls „zeigt“, hängt von der jeweiligen Versuchsanordnung – und damit vom Experimentator – ab. Um die Bahn eines Körpers genau zu bestimmen, müßten in jedem Augenblick Ort und Impuls genau bekannt sein. Aufgrund der Unbestimmtheitsrelation muß darum auch die Vorstellung einer „Bahn“ atomarer Teilchen (in Analogie zur klassischen Wurfbahn eines Körpers) aufgegeben werden.

3. Das Ergebnis einer atomaren Messung läßt sich nicht mit Sicherheit vorausberechnen. Es sind nur (streng gesetzmäßige) *Wahrscheinlichkeitsaussagen* über den Ausgang der Messung möglich. Im atomaren Bereich sind physikalische Ereignisse demnach nicht mehr im Sinn der klassischen Physik streng determiniert, sondern nur noch *statistisch* voraussagbar.

Erkenntnistheoretische Diskussionen im Anschluß an die Quantentheorie. Erkenntnistheorie steckt nach Kant die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens ab. Sie versucht so auch zu klären, was wir prinzipiell nicht wissen können. Im Zen-

trum erkenntnistheoretischer Fragestellungen steht dabei das Verhältnis von Erkenntnissubjekt („Ich"), Erkenntnisinhalt und Erkenntnisobjekt („Welt", „Natur"). Ist die Subjektivität des erkennenden Ich nicht weiter hintergehbar und alle Erkenntnis deshalb notwendig „subjektiv"? Oder gewährleistet die strenge Ausrichtung am empirisch gegebenen Objekt doch noch „objektive" Erkenntnis der Natur?

Mehr noch als die Relativitätstheorien löste die Quantentheorie lebhafte und kontroverse erkenntnistheoretische Diskussionen aus, die bis in die Gegenwart anhalten. Diese Diskussionen werden auf sehr anspruchsvollem Niveau geführt und sind großenteils nur Fachphilosophen und Fachphysikern nachvollziehbar. Hier können nur einige der Fragestellungen genannt werden.

Niels Bohr stellte zunächst unter Verweis auf die Unbestimmtheitsrelation und nur noch statistisch vorhersagbare subatomare Prozesse die allgemeine Gültigkeit des Kausalitätsprinzips in Frage. Da sich zum Beispiel nicht bestimmen läßt, wo sich ein Elektron, dessen Ort bekannt ist, kurze Zeit danach befindet, sahen einzelne Physiker in dieser Indeterminiertheit sogar einen Ansatzpunkt für die Möglichkeit menschlicher Freiheit.

Aus dem quantenmechanischen Welle-Teilchen-Dualismus ergab sich die Notwendigkeit, sich endgültig von einem Objekt- und Wirklichkeitsbegriff zu lösen, der nach dem Bedürfnis unserer sinnlichen Anschauungsfähigkeit konzipiert war. Licht „ist" für die Physik weder „Welle" noch „Teilchen" – beides sind nur sich gegenseitig ergänzende Modelle einer Wirklichkeit, die für uns anders nicht vorstellbar ist.

Erkenntnistheoretisch bedeutsam wurde in diesem Zusammenhang, daß aus quantenmechanischer Perspektive die „Art unserer Naturbeschreibung vom Beobachtungsakt abhängt". Damit geht etwa nach Meinung Carl Friedrich von Weizsäckers ein „Verzicht auf die Objektivierbarkeit der Natur" [13] einher.

Albert Einstein allerdings konnte sich – wie andere berühmte Physiker seiner Generation – zeitlebens weder mit der Quantenphysik insgesamt noch mit ihrer Beschränkung auf Wahrscheinlichkeitsaussagen abfinden („Die Natur macht keine Sprünge"; „Gott würfelt nicht"). An die empirisch nicht belegten „verborgenen Parameter", die Einstein einführte, um das Kausalitätsprinzip doch noch zu retten, können heute allerdings nur noch einige physikalische Außenseiter glauben. In den vergangenen Jahrzehnten wurde jedenfalls kein einziges Experiment bekannt, das den Voraussagen der Quantentheorie widersprochen hätte.

Kernphysik und das „Ende der Unschuld" der Physik

Kernphysik und Kernspaltung. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte sich in der Physik allmählich die Vorstellung vom atomaren Aufbau der Materie durch. 1911

präsentierte Ernest Rutherford ein Atommodell, demzufolge die Atommasse fast vollständig im Atomkern konzentriert, der größte Teil des Atoms dagegen leer und nur von Elektronen erfüllt ist. Die Kernphysik befaßte sich nun intensiv mit den Eigenschaften und der Beschreibung des Atomkerns. Dabei wurden 1917 erstmals auch Kernumwandlungen beobachtet und 1932 von James Chadwick das Neutron neben dem Proton als weiterer Kernbaustein gefunden.

Untersuchungen von Otto Hahn, Lise Meitner und Fritz Straßmann in Berlin führten 1938 zu der unerwarteten Entdeckung, daß sich die Atomkerne eines Uranisotops spalten können, wenn sie mit langsamen Neutronen beschossen werden. Neben einer erheblichen Energiemenge werden dabei als Spaltprodukte auch weitere Neutronen frei. Diese Neutronen eröffnen die Möglichkeit einer Kettenreaktion, da sie wiederum Uranatome spalten können. Es gibt zwei Wege, um die Kettenreaktion aufrechtzuerhalten und dadurch gewaltige Energien freizusetzen: der eine kann mit der Atombombe („unkontrollierte Kettenreaktion"), der andere kann in Kernkraftwerken („kontrollierte Kettenreaktion") realisiert werden.

Nur sieben Jahre nach der Entdeckung der Kernspaltung im Labor zeigte sich deren zerstörerische Wirkung in Hiroschima und Nagasaki. Unversehens sahen sich die Physiker mit Fragen der ethischen Verantwortung ihrer Wissenschaft konfrontiert.

Ethische Verantwortung physikalischer Forschung? Zu Recht stellt der Kernphysiker Hans-Peter Dürr fest, Naturwissenschaft sage uns, was ist, aber sie gebe keine Auskunft darüber, was sein soll und wie wir handeln sollen[14]. Aber heißt dies, daß naturwissenschaftliche Erkenntnisse indifferent gegenüber ethischen Fragen sind? Zu Beginn unseres Jahrhunderts hätten jedenfalls die meisten Physiker eine Verantwortung für die Anwendung und die Folgen ihrer Erkenntnisse weit von sich gewiesen.

Wann kam das Ende der Unschuld der Physiker? Kam es für die deutschen Physiker vielleicht schon in den 30er Jahren, als sie sich nicht entschieden genug zur Wehr setzten gegen die absurde Unterscheidung zwischen „deutscher" und „jüdischer" Physik und sie zwar die Physik verteidigten, nicht aber ihre jüdischen Kolleginnen und Kollegen? Kam es mit der Bereitschaft namhafter deutscher Physiker, an Hitlers (glücklich gescheitertem) Atombombenprojekt mitzuarbeiten? Kam es erst mit dem Einsatz der ersten Atombomben? Physiker hatten den Bau dieser Waffen angeregt, befürwortet und durch ihre Mitarbeit die Produktion und Anwendung ermöglicht.

Robert Oppenheimer, der das amerikanische Atombombenprojekt leitete, gestand, die Physiker hätten dabei „eine Erfahrung der Sünde gemacht, die sie nie wieder verlassen kann"[15]. Ein Mitarbeiter, Edward Teller, in späteren Jahren als leitender Konstrukteur der amerikanischen Wasserstoffbombe weniger anfällig für solche Gedanken, bekannte noch 1945 in einem Brief: „Und ich kann auch

nicht behaupten, daß ich lediglich meine Pflicht zu erfüllen suchte, im Gegenteil: echtes Pflichtgefühl hätte mich doch von solcher Arbeit abgehalten."[16]

Was fordert „echtes Pflichtgefühl" von Physikern? Wie weit reicht ihre Verantwortung? Sind sie zuständig nur für den Fortschritt der Wissenschaft – oder haben sie auch die Folgen ihrer Erkenntnisse zu bedenken und unter Umständen für sie einzustehen? Muß bereits die Auswahl der Ziele physikalischer Forschung ethisch verantwortet werden? Was rechtfertigt die Investitionen beispielsweise für die milliardenteuren Teilchenbeschleuniger? Genügen der dabei abfallende Technologiefortschritt und die vage Aussicht wirtschaftlich verwertbarer Erkenntnisse als Rechtfertigungsgrund? Oder haben angesichts wissenschaftlicher Neugier, „was die Welt im Innersten zusammenhält", finanzielle Bedenken zurückzustehen?

Ethische Fragen werden heute von Physikern im Zusammenhang mit der Energieversorgung, der Weltraumnutzung, der Rüstungsforschung, der ökologischen Problematik, aber auch der physikalischen Grundlagenforschung diskutiert. Diese Fragen sind nicht mit den Mitteln zu beantworten, die den Physikern vertraut sind. Hier sind sie auf den Beistand der Ethik angewiesen.

Astrophysikalische Forschung und „spekulative Physik"

Theorien zur Geschichte unseres Universums. Die Astrophysik erlaubte in unserem Jahrhundert einen vertieften Einblick in die Entstehung unseres Universums. 1929 konnte Edwin Hubble aufgrund der „Rotverschiebung" im Spektrum des Lichts anderer Galaxien nachweisen, daß sich alle Galaxien voneinander fortbewegen, was zur Entwicklung der „Urknalltheorie" führte. Diese Theorie für die Entstehung unseres Kosmos wurde bestätigt, als 1965 die kosmische „Hintergrundstrahlung" entdeckt wurde und als „Echo des Urknalls" gedeutet werden konnte. Heute gilt diese Theorie allgemein als Standardmodell für die Entstehung unseres Kosmos.

Wären die Bedingungen, unter denen sich das Universum entwickelte, auch nur geringfügig anders gewesen, so lehrt die Astrophysik, dann hätte sich kein Leben entwickeln können („Feinabstimmung" der fundamentalen Naturkonstanten). In diesem Zusammenhang sprechen einige Physiker vom „anthropischen Prinzip":

Als *schwaches anthropisches Prinzip* bezeichnet dies nichts weiter als ein methodisches Instrument der Astrophysik: Weil es nun einmal Leben gibt, müssen die Anfangsbedingungen und Naturgesetze in unserem Kosmos auch so beschaffen gewesen sein, daß in ihm Leben entstehen konnte.

Das *starke anthropische Prinzip* geht einen entscheidenden Schritt weiter, der freilich nur von sehr wenigen Physikern nachvollzogen wird: Die Naturgesetze

in unserem Kosmos sind so, wie sie sind, *damit* Leben und schließlich menschliches Leben ermöglicht wird. Der Mensch war demnach von Anfang an Zweck und Ziel der Naturgesetze. Dahinter verbirgt sich ein teleologisches Denken, wonach das Naturgeschehen durch „Zwecke" bestimmt und geleitet wird. Demgegenüber hatte schon Max Planck festgestellt, daß die Physik ihre Erfolge seit Galileo Galilei gerade in der bewußten Abkehr jeder teleologischen Betrachtungsweise errungen habe[17].

Für die künftige Entwicklung unseres Kosmos bietet die Astrophysik verschiedene Möglichkeiten an. Offen ist, ob unser Universum ständig expandieren wird oder ob es sich nach einer maximalen Expansion (in 40 Milliarden Jahren?) wieder kontrahieren wird. Sicher sind sich hingegen die Kosmologen, daß in einigen Milliarden Jahren die Energie unserer Sonne aufgebraucht ist und unser Sonnensystem mitsamt der Erde zugrunde gehen wird.

Neben dem oben erwähnten Standardmodell wird von einer kleinen Gruppe von Physikern um Fred Hoyle unbeirrt die „Steady-state"-Theorie vertreten, derzufolge sich die durchschnittlichen Eigenschaften des Universums mit der Zeit nicht ändern. Damit im ständig expandierenden Universum auch die Dichte unverändert bleibt, muß in den „Zwischenräumen" ständig neue Materie erzeugt werden. Literarischen Niederschlag fand diese Theorie in einer Veröffentlichung von Botho Strauß[18].

Die Übertragung der Quantenphysik auf das Universum führte einzelne Physiker gar zur Annahme von „Mehrfachwelten". Hugh Everett zufolge teilt sich jedes gegebene Universum fortlaufend. Auf diese Weise käme es zu einer unabsehbaren Zahl von „parallelen Welten", in denen alle denkbaren Anordnungen von Materie und Energie zu finden wären. Dank des rein spekulativen Charakters der „Mehrfachwelten-Theorie" bleiben Theologie und Philosophie zumindest vorläufig davor bewahrt, etwa die ethischen Konsequenzen aus dieser Theorie ziehen zu müssen.

Metaphysische Fragen in Reichweite der Physik? Nach Ansicht des Philosophen Bernulf Kanitschneider leben wir „offenbar in einer Zeit, in der die kühne Spekulation von der Metaphysik auf die Naturwissenschaft übergegangen ist. Die letzten Fragen nach dem Ursprung und der kontingenten Beschaffenheit des Universums werden von der modernen spekulativen Physik in Angriff genommen."[19]

Außerhalb von Fachkreisen ist der bekannteste Vertreter der „spekulativen Physik" derzeit zweifellos der Mathematiker und Astrophysiker Stephen W. Hawking. Er schreibt es nur der bisherigen Arbeitsüberlastung der Physiker zu, daß sie sich bislang nicht metaphysischen Fragen zuwenden konnten: „Unser Ziel ist ein vollständiges Verständnis der Ereignisse, die uns umgeben, und unserer Existenz." Hawking will schließlich Antwort auf die Frage, „warum es uns und das Universum gibt", und er sieht darin den „endgültigen Triumph der

menschlichen Vernunft – denn dann würden wir Gottes Plan kennen“[20]. Hawkings bezeichnet seinen Standpunkt dennoch ausdrücklich als „positivistisch“ und erinnert dabei an frühe Positionen des Wiener Kreises[21].

Heutigen Astrophysikern begegnen derart metaphysische Fragen – oder nur scheinbar metaphysische Fragen?[22] – bei dem Versuch, auch die allererste Frühphase unseres Universums zu verstehen. Um dort auftretende physikalische Fragen zu klären, arbeiten verschiedene Physiker an einer „allumfassenden Theorie“, einer „Theorie für Alles“: Diese soll eine einheitliche Beschreibung aller elementaren Kräfte und aller Bestandteile der Materie sowie von Raum und Zeit bieten. Keine der von Physikern diskutierten und sehr gewagten Theorien fand bislang allgemeine Anerkennung. Auch ist man sich uneins, was eine derartige Theorie leisten würde, wenn sie denn endlich gefunden wäre. Der Astrophysiker John D. Barrow warnt vor falschen Erwartungen und hält daran fest, daß es Dinge gebe, „die sich nicht in die Zwangsjacke der mathematisch faßbaren Welt der Naturwissenschaft fesseln lassen“. Auch eine „Theorie für Alles“ könne keine vollständige Erkenntnis sein: „Es gibt keine Weltformeln, die alle Wahrheit, alle Harmonie, alle Einfachheit enthalten.“[23]

Diese Zurückhaltung wird von der großen Mehrheit der Physiker im Hinblick auf die methodischen Grenzen der Physik geteilt. Was Edgar Lüscher seinem Werk über die moderne Physik voranstellt, ist in der Physik von wenigen Ausnahmen abgesehen konsensfähig: „Sämtliche Aussagen des Physikers beziehen sich auf den physikalischen Raum. In diesem können Fragen nach Wechselwirkungen, die außerhalb der physikalischen Meßmöglichkeiten liegen, nicht sinnvoll beantwortet werden.“ Keine Rede ist davon, daß derartige Fragen „sinnlos“ seien – aber die Physik ist der falsche Adressat zu ihrer Beantwortung. „Insbesondere ist das Problem der Existenz eines Gottes keine physikalische Fragestellung“, fährt Lüscher fort, „vielleicht gibt es Größen, Wechselwirkungen, Ereignisse, die dem Naturwissenschaftler prinzipiell unzugänglich sind, von denen jedoch der Dichter, der Musiker, der bildende Künstler, der religiöse Mensch etwas ahnt und dieses in seinen Werken auszudrücken vermag; ein Etwas, das nie Gegenstand des physikalischen Raumes sein kann. Darüber eine physikalische Aussage zu formulieren, wäre eine Vermessenheit.“[24]

Dialog zwischen Theologie und Physik

Nach einem berühmten Wort Immanuel Kants läßt sich das ganze „Feld der Philosophie“ auf drei Fragen zurückführen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Erkenntnistheorie, Ethik und Metaphysik sind heute die diesen Fragen entsprechenden Disziplinen. Schon unsere kurze und unvollständige Übersicht konnte verdeutlichen, daß die moderne Physik gerade zu diesen

zentralen philosophischen Disziplinen in der einen oder anderen Weise wichtiges beizutragen hat:

Für die *Erkenntnistheorie* ist die Physik mit den Relativitätstheorien und der Quantenphysik selbst grundlegend geworden; bezüglich der *Ethik* ist die Physik spätestens seit den Entdeckungen der Kernphysik herausgefordert, auch über die möglichen Folgen ihrer Erkenntnisse Rechenschaft abzulegen; und im Hinblick auf *metaphysische* Fragen ist die Physik aufgefordert, Auskunft über ihre methodischen Grenzen zu geben und deutlich zu kennzeichnen, wo die Reichweite redlicher physikalischer Erkenntnis endet und phantasievolle Spekulation beginnt. Dies gilt insbesondere angesichts der Ansätze zu einer „Theorie für Alles" und des durch die moderne Astrophysik erweiterten Einblicks in die Geschichte unseres Universums.

Kant bemerkt einmal, daß die drei zitierten Grundfragen der Philosophie letztlich in der einen Frage: „Was ist der Mensch?" zusammengefaßt werden können[25]. Das heutige Menschenbild zeigt sich somit zwangsläufig von den Erkenntnissen der modernen Physik beeinflußt. Allein schon aus diesem Grund muß sich eine Theologie, der es um den Menschen geht, mit der modernen Physik auseinandersetzen.

Tatsächlich ist auch in den vergangenen Jahrzehnten das Interesse an einem Dialog zwischen Theologie und Physik merklich gewachsen. Dem kommt besondere Bedeutung zu, wenn man bedenkt, daß sich „die Gesprächssituation zwischen Theologie und Naturwissenschaft insgesamt und darüber hinaus ihre Gesprächsfähigkeit ... in einer exemplarischen Weise an dem Dialog zwischen Theologie und Physik (entscheiden)"[26]. Überblickt man freilich die einschlägige Literatur, so begegnet einem nach wie vor „ein ziemliches Gestrüpp von Vorstellungen, Positionen, Lehrmeinungen und Denkweisen"[27]. Ein Konsens scheint sich häufig auf die Einsicht zu beschränken, daß dieser Dialog notwendig ist und systematisch geführt werden sollte.

Des weiteren sollte aber auch Einigkeit darüber zu erzielen sein, daß ein Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft, das Jürgen Moltmann zu Recht als „friedliche Koexistenz auf der Grundlage der gegenseitigen Irrelevanz"[28] kritisiert, weder erstrebenswert noch angemessen ist. Es gibt, wie wir gesehen haben, eine ganze Reihe philosophisch und theologisch relevanter Fragen, die im Zusammenhang mit den Erkenntnissen der modernen Physik diskutiert werden müssen.

Zugleich aber ist vor einer schnellen Vereinnahmung physikalischer Erkenntnisse (oder gar aktueller physikalischer Spekulationen) durch die Theologie große Vorsicht geboten. Insbesondere sollte sich die Theologie hüten, immer gerade aus dem, was die Naturwissenschaft (noch) nicht hinreichend erklären kann, eine Art Gottesbeweis oder auch nur Gotteshinweis konstruieren zu wollen. Dies gilt zum Beispiel für die erwähnte erstaunliche „Feinabstimmung" der Naturkonstanten. Ein „Gott", der nur als Variable für das jeweils noch nicht Erkannte fun-

giert, verliert mit dem Fortschritt der Wissenschaft zu Recht Mal um Mal seine Daseinsberechtigung.

Theologie und Philosophie haben registriert, daß in der Physik versucht wird, eine möglichst einheitliche Beschreibung der fundamentalen Naturkräfte aufzufinden. Die anspruchsvollen Namen, die dafür verwendet werden, wirkten offensichtlich anregend, in dieser Richtung noch etwas weiterzuspekulieren und es einmal mit einem „Denken" zu versuchen, das naturwissenschaftlich fundiert tatsächlich „alles, was ist" umfassen würde. Dieses neue Weltbild wird dann unter Verwendung physikalischer, biologischer, ökologischer und theologischer Versatzstücke als „holistisch" oder „holographisch", als „einheitlich" oder „ganzheitlich-ökologisch" feilgeboten[29].

Methodische Selbstbegrenzung

Der gegenwärtige Stand der Diskussion zeigt aber, daß die Zeit längst nicht reif ist für eine abschließende Verhältnisbestimmung oder gar eine Synthese von Physik und Theologie. Vor einer rein spekulativen Vereinheitlichung und Vermischung der Wissenschaften, vor einer Verwischung und Aufhebung der Grenzen zwischen Physik und Theologie – sei es von theologischer oder von physikalischer Seite – ist darum nachdrücklich zu warnen. In einer Zeit, die zugleich wissenschaftsgläubig und leichtgläubig ist, die anfällig ist für jede neue weltanschauliche Mode und in der Heils- und Erlösungslehren fast beliebig vermarktet werden können, ist allem voran Skepsis gegenüber Spekulationen, methodische Selbstbegrenzung der Wissenschaften und eine nüchterne Kritik der „Vereinheitlichungen" von Religion und Naturwissenschaft notwendig.

In vergangener Zeit war wiederholt ein *komplementäres* Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie vorgeschlagen worden. Naturwissenschaft und Theologie betrachten demnach die eine Wirklichkeit aus verschiedenen Perspektiven und wählen dazu auch unterschiedliche methodische Zugänge. Richtigkeit und Wahrheit ihrer Aussagen müssen sich nicht gegenseitig widersprechen, sondern können sich ergänzen. Gegenüber dem alten Konfliktmodell, das Theologie und Naturwissenschaft ohne Rücksicht auf ihre methodische Verschiedenheit einander entgegensetzte, stellt die komplementäre Zuordnung von Theologie und Naturwissenschaft zweifellos einen Fortschritt dar. Die strikte Trennung zwischen einer naturwissenschaftlichen und einer theologischen Ebene der Erkenntnis ließ aber offen, wie sich die beiden Ebenen zueinander verhalten. Die Beziehung zwischen diesen Ebenen sollte aber formulierbar sein, da sie letztlich doch von derselben Wirklichkeit sprechen[30]. Eine „Physikotheologie" à la Frank J. Tipler führt immerhin deutlich vor Augen, daß eine befriedigende Formulierung dieses Verhältnisses derzeit noch aussteht.

ANMERKUNGEN

[1] F. J. Tipler, Die Physik d. Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott u. d. Auferstehung d. Toten (München 1994).
[2] Physics, Philosophy and Theology, hg. v. R. J. Russell u. a. (Vatikanstadt 1988).
[3] J. Moltmann, Gott in d. Schöpfung. Ökol. Schöpfungslehre (Gütersloh [4]1993) 26, 115, 306.
[4] Zit. in: S. F. Mason, Gesch. d. Naturwiss. in d. Entwicklung ihrer Denkweisen (Stuttgart 1961) 572 f.
[5] H. Poincaré, Der Stand d. theoret. Physik an d. JhWende. Vortrag in St. Louis 1904, in: PhysBl 15 (1959) 146.
[6] C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild d. Physik (Stuttgart [13]1990) 3.
[7] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 39. [8] Ebd. B 16. B 40f.
[9] Zit. in: C. Seelig, Albert Einstein. Eine dokumentar. Biogr. (Zürich 1954) 163.
[10] O. Neurath, Ges. philos. u. methodolog. Schr., Bd. 1 (Wien 1981) 415. [11] Ebd. 307.
[12] Zit. in P. Frank, Einstein. Sein Leben u. seine Zeit (Braunschweig 1979) 418; vgl. 303 f.
[13] C. F. v. Weizsäcker, Zur Deutung d. Quantenmechanik, in: ZsfPhys 118 (1941/1942) 497; vgl. 489.
[14] H.-P. Dürr, Das Netz d. Physikers (München 1988) 103.
[15] Zit. in: H. Lenk, Wiss. u. Ethik (Stuttgart 1991) 9. [16] Zit. ebd. 10.
[17] M. Planck, Vorträge u. Erinnerungen (Stuttgart 1949) 99.
[18] B. Strauß, Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck u. Linie (München 1992) 9.
[19] B. Kanitschneider, Rez. v. J. D. Barrow, Die Natur d. Natur, in: PhysBl 50 (1994) 958.
[20] S. W. Hawking, Eine kurze Gesch. d. Zeit (Hamburg 1991) 212, 217f.
[21] Ders., Mein Standpunkt, in: Die Zeit 1993, Nr. 34, 26.
[22] Längst nicht immer, wenn Physiker von „Metaphysik" sprechen, beziehen sie sich dabei auf die klass. metaphys. Fragen; vgl. z. B. A. Shimony, Natural Science and Metaphysics (Cambridge 1993): hier ist Metaphysik die analytische Reflexion über Grundlagen der Physik („Meta-Physik"), insbes. hinsichtl. ihres Realitätsbegriffs.
[23] J. D. Barrow, Theorien für Alles (Heidelberg 1992) 14, 268.
[24] E. Lüscher, Moderne Physik (München 1987) 10. [25] I. Kant, Logikvorlesung, Einleitung, A 26.
[26] C. Link, H. J. Maul, Physik, in: Der Dialog zw. Theol. u. Naturwiss., hg. v. J. Hübner (München 1987) 176.
[27] Ebd. 3. [28] Moltmann (A. 3) 48.
[29] G. Schiwy, Der kosmische Christus, in: Die Ggw. d. Zukunft, hg. v. H. A. Müller (Bern 1991) 285–298; Das holograph. Weltbild, hg. v. K. Wilber (Bern 1986).
[30] D. A. Wilkinson, Die Wiederkehr d. Naturtheol. in d. modernen Kosmologie, in: Ev. Zentralst. f. Weltanschauungsfragen, Inform. 120 (XII/1992) 17.

Michael Sievernich SJ

Mission im Wandel

Historische Leistung und künftige Aufgabe

In den vergangenen Jahrzehnten hat „Mission" im Sinn christlicher Glaubensverbreitung eine ambivalente Einschätzung erfahren. Auf der einen Seite findet sie nachhaltige Unterstützung im kirchlich gebundenen Segment des deutschsprachigen Raums und stößt in ihren historischen Erscheinungsformen auch in nichtchristlichen Milieus auf Neugier. Auf der anderen Seite erleidet sie einen erheblichen Verlust an Plausibilität und scheint nach der Entkolonialisierung nicht mehr in die geistige Landschaft zu passen.

Praktische Hilfe und künstlerisches Interesse

Unter den deutschsprachigen Katholiken wuchs in der Nachkriegs- und Nachkonzilszeit ein erstaunlich starkes Verantwortungsbewußtsein für die Belange der Weltkirche. Dies spiegelt sich in den finanziellen Hilfen für die jungen Kirchen; bis in die 90er Jahre ist ein wachsendes Spendenaufkommen zu verzeichnen, obwohl die Zahl der Gottesdienstbesucher im gleichen Zeitraum abnahm. Bei diesen Hilfen geht es zum einen um kirchliche Entwicklungshilfe, wie sie von den deutschen Hilfswerken Misereor (1958) und Not in der Welt (1968–1991) oder dem Schweizer Fastenopfer geleistet und als „Hilfe zur Selbsthilfe" verstanden wird. Zum anderen geht es um Unterstützung der pastoralen missionarischen Aufgaben der Ortskirchen in der Dritten Welt, wie sie das deutsche Missionswerk Missio (Aachen und München) und ähnliche Werke in Österreich und der Schweiz leisten. Darüber hinaus unterstützt die Bischöfliche Aktion Adveniat (1961) die Kirchen Lateinamerikas im Pastoralbereich. Zu diesen großen, straff organisierten Hilfswerken kommen die generöse Unterstützung der verschiedenen Frauen- und Männerorden bei ihrer Missionstätigkeit sowie eine Vielzahl von Aktivitäten auf diözesaner, gemeindlicher oder verbandlicher Ebene (Patenschaften, Basare, Besuche, Hilfe für Katecheten) bis hin zur jährlichen Sternsinger-Aktion des Päpstlichen Missionswerks der Kinder. All diese Initiativen erfreuen sich öffentlicher Wertschätzung und können durchaus als Zeichen eines Bewußtseins gelten, daß die Kirche eine Sendung hat. Mission scheint daher abschiedsresistent.[1]

Das künstlerische Interesse an der Mission läßt sich exemplarisch an zwei Spielfilmen und zwei Romanen ablesen, die es im vergangenen Jahrzehnt zu erheblichem Publikumserfolg brachten. Die beiden Spielfilme befassen sich mit den Jesuitenmissionen in Nord- und Südamerika und zeigen spektakulär, wie die Missionen, die zugleich geostrategische Bollwerke waren (Frontier), scheitern, sei es durch den Machtkampf der politisch und ökonomisch konkurrierenden Kolonialmächte, sei es durch den Vernichtungskampf unter den indianischen Völkern.

Der englische Film „Mission" (1986)[2] spielt in der Endzeit (1750) des berühmten Missionsprojekts der „Reduktionen" unter den Guaraní in Paraguay, das als „Jesuitenstaat" (1609–1767) in die Geschichte eingegangen ist. Ein Meisterwerk, das auf die Kraft der Bilder und der Musik baut, zeigt der Film an den Originalschauplätzen um die Wasserfälle von Iguazú das Schicksal einer Reduktion im Konflikt der Interessen zwischen Missionaren, Sklavenjägern und (kirchen)politischen Machtkämpfen. Der kanadische Film „Black Robe – Am Fluß der Irokesen" (1990)[3] spielt 100 Jahre früher (1634) und schildert die Abenteuer und Versuchungen des jungen Pater Laforgue auf dem beschwerlichen Weg zur Missionsstation bei den Huronen im französisch kolonisierten Kanada (Neufrankreich). Die drastischen Darstellungen von Brutalität (Folter) und Sexualität überdecken die Konflikte des Kulturzusammenstoßes. Der Film legt nahe, daß Mission zu Identitätsverlust und Selbstvernichtung führe, wurden doch die Huronen wenige Jahre nach ihrer Bekehrung zum Christentum von den Irokesen vernichtet.

Die beiden Romane spielen in Asien, in China, dem Land großer Missionsunternehmen in der Vergangenheit, und auf den Philippinen, dem in der Gegenwart einzigen Land Asiens, das mehrheitlich katholisch ist. Tilman Spenglers Roman „Der Maler von Peking" erzählt die Geschichte des Jesuiten und Malers Lazzo, der im China des 18. Jahrhunderts zum Hofmaler des Kaisers K'ien-lung avanciert. Als historisches Vorbild dieser Figur dient der berühmte Jesuitenmaler Giuseppe Castiglione (1698–1768), der am Kaiserhof einen eigenen Malstil begründete. Lazzo hat den missionarischen Auftrag, dem Kaiser mit Hilfe der den Chinesen unbekannten Zentralperspektive den Monotheismus nahezubringen. „So wie es nur einen Gott gibt, gibt es auch nur eine Zentralperspektive. Fehlt die Perspektive, so fehlt Gott. In der Malerei dieses Landes existieren viele Perspektiven, und deswegen werden auch so viele Götter verehrt. Das wirst du dem Architekten (=Kaiser) vermitteln"[4], läßt Spengler den Provinzial zu seinem Untergebenen sagen. Freilich endet der Roman damit, daß Lazzo seine Mission verrät, den chinesischen Namen Yang Man-shih annimmt und den Reizen der chinesischen Kultur erliegt.

Der erfolgreiche Roman „Infanta"[5] des Frankfurter Schriftstellers Bodo Kirchhoff spielt auf den Philippinen und schildert im Revolutionsjahr 1986 die Begegnung eines deutschen Aussteigers mit der einheimischen Waise Mayla, die in einer Kommunität von skurrilen alten Jesuitenmissionaren den Haushalt führt. Missio-

narisches Wirken, so die untergründige These des Romans, gehört der Vergangenheit an; die Zukunft gehört der politischen Emanzipation, die in den Figuren der einheimischen Frau und zweier junger Exjesuiten zum Tragen kommt.

Die Filme und Romane über Missionsunternehmungen in Amerika und Asien veranschaulichen zwar den selbstlosen und materiell desinteressierten Einsatz der Missionare und das verständnisvolle Zugehen auf fremde Kulturen, doch dokumentieren sie vor allem ihr faktisches Scheitern. Mission scheint abschiedsreif[6].

Demission der Mission?

Die zeitgenössische Kritik betrachtet die Mission in der Regel aus dem Blickwinkel einer Hermeneutik des Verdachts oder fragt, mit welchem Recht sie überhaupt betrieben werde. Die Gründe dafür lauten etwa folgendermaßen:

„Die Mission sei ein Überrest kolonialen Denkens. Sie wolle nur den Einflußbereich der Kirche erweitern. Die Mission sei Ausdruck christlicher und westlicher Überheblichkeit. Sie mißachte die religiöse Überzeugung der Andersgläubigen und die hohen Werte fremder Kulturen. Die Mission sei nur auf Bekehrungen aus. Sie übersehe, daß die Menschen auch in den anderen Religionen Gott begegnen und ihr Heil gewinnen können. Die Mission lenke von den eigentlichen Problemen der heutigen Welt ab. Sie solle sich lieber darum kümmern, daß die Menschen genug zu essen haben, frei leben können und ihr Recht bekommen."[7]

Diese und ähnliche Gründe für die Demission der Mission spiegeln eine neue Einstellung zur Religion in der Postmoderne wider. Am Ende der Moderne[8] markieren zwei gegenläufige Bewegungen die Einstellung zur christlichen Religion. Auf der einen Seite bringen neuzeitliche Aufklärung, Modernisierung und technisch-wissenschaftlicher Fortschritt in den entwickelten Industrieländern Säkularisierungsschübe hervor, die zur weitgehenden Entzauberung der Welt, zur Entmythologisierung religiöser Traditionsbestände führen und einen Plausibilitätsverlust des kirchlich formierten Christentums bewirken. In den Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung, kultureller Pluralisierung und lebensgeschichtlicher Individualisierung scheint das Christentum zu verdunsten. Der seit den 60er Jahren zu beobachtenden Entkirchlichung des Christentums folgt der Trend zur Entchristlichung der Religiosität. Auf der anderen Seite ist die aufklärerische These vom Absterben der Religion in der Moderne durch die Renaissance der Religion längst widerlegt. Diese neue Präsenz ist freilich weniger am kultischen, dogmatischen und ethischen Kanon des Christentums orientiert, sondern bastelt aus genehmen religiösen Elementen aller Art eine eigene, frei flottierende Religiosität ohne die bisherigen Verbindlichkeiten zusammen (bricolage). In dieser eklektischen Religion können kultische Rituale des Christentums mit Elementen des Buddhismus oder Hinduismus koexistieren, oder auch mit Überlieferungen

der indianischen und afrikanischen Religionen, ja sogar mit altorientalischen oder altgermanischen Mythen.

Da diese postmoderne Religiosität in einem gewissen Exotismus gleichzeitige Religionen, besonders Asiens, beerbt und archaische Kulte wiederbelebt und sich in diesem Sinn selbst „missionieren" läßt, liegt auf der Hand, daß sie an der Weitergabe einer verbindlichen christlichen Tradition nicht interessiert sein kann, geschweige denn ein Sendungsbewußtsein (Mission) gegenüber anderen religiösen Traditionen entwickelt. Dazu kommt, daß das Christentum als historisch belastet gilt, weil – neben Hexenverbrennungen und Kreuzzügen – die oft gewaltsame Missionierung seine destruktive Macht beweise. So wird die Missionsgeschichte zur Negativfolie, die eine Abwendung vom kirchlichen Christentum und eine Hinwendung zu Neureligionen synkretistischen Typs nicht nur zu rechtfertigen, sondern sogar zu verlangen scheint.

Der Verweis auf die dunklen Seiten der Ausbreitung des Christentums ist gewiß nicht aus der Luft gegriffen, auch wenn er nicht als Alibi für den Abschied vom Christentum dienen kann. Die historische Forschung hat die Last der Missionsgeschichte, insbesondere ihre Verquickung mit dem Kolonialismus, deutlich herausgestellt[9]. Dies gilt insbesondere für die frühe Neuzeit, in der die christliche Mission Bestandteil und Triebkraft der europäischen Expansion nach Süden, Westen und Osten war. So führte das Patronat der iberischen Mächte über die Kirche zu einem Modell von Missionierung, das in Amerika die militärische Landnahme (conquista) und die ökonomische Vorteilnahme (encomienda) zunächst legitimierte, auch wenn dieses Modell in den asiatischen Missionen nicht zur Anwendung kam. Eine solche Verquickung dokumentiert schon der Schutzbrief vom 17. April 1492, den die katholischen Könige für die erste Westfahrt des Kolumbus ausstellten: Kolumbus solle „um des Dienstes an Gott und der Verbreitung des rechten Glaubens willen sowie auch zu unserem Nutzen und Vorteil" nach Indien fahren.

Zur Abrundung des Bildes ist sofort hinzuzufügen, daß die Verquickung von Missionierung und Kolonisierung sich keineswegs auf die frühe Neuzeit beschränkte, sondern aufgrund von Aufklärung und Fortschrittsglauben auch und in verstärktem Maß im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter von Nationalismus und Imperialismus, fortgesetzt wurde, bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts Benedikt XV. mit der Enzyklika „Maximum illud" (1919) einer kolonialistisch unterstützenden Mission eine klare Absage erteilte.

Historische Leistungen der Mission

Der genannten Hypothek eingedenk, aber ohne auf die Hermeneutik des Verdachts zurückzugreifen, sei die Missionsgeschichte danach befragt, welchen Bei-

trag sie zur Wahrnehmung und Anerkennung des anderen, der fremden Kulturen und Religionen geleistet hat. Dabei sind drei einschneidende Zäsuren festzuhalten: die Öffnung des Evangeliums auf die nichtjüdische Welt in der lukanischen Apostelgeschichte, die als frühe „Missionsgeschichte" zu lesen ist (Hellenisierung des Christentums); die den abendländischen Raum übersteigende Öffnung auf alle Kontinente zu Beginn der Neuzeit (Globalisierung des Christentums); der definitive Übergang zur Weltkirche, der mit dem Zweiten Vatikanum begann und den Johann Baptist Metz als Beginn der „Epoche einer weltweit verwurzelten, kulturellen polyzentrischen Kirche" bestimmt[10] (Pluralisierung des Christentums).

Befragt man die Missionsgeschichte des Christentums nach ihren positiven Leistungen für die Begegnung mit dem Fremden, ergeben sich mindestens folgende Gesichtspunkte.

Universalität. Auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Heilsuniversalismus (Völkersegen an Abraham, Gen 12,3) ist die Universalität des Christentums bei dem „Urmissionar" Jesus (Martin Hengel) grundgelegt, der ohne feste Ortsbindung als Wanderprediger seine grenzensprengende Botschaft vom Reich Gottes verkündete, die zu verbreiten er auch seine Schüler aussandte. Daher hat es gute Gründe, daß alle Evangelien aus nachösterlicher Sicht ein offenes Ende haben und damit einen neuen Anfang setzen. Denn sie enden mit der „Sendung" der Jünger (Joh 20,21) zur Verkündigung des Evangeliums, und zwar an die „ganze Welt" (Mk 16,15), an „alle Völker" (Lk 24,47) und an „alle Menschen" (Mt 28,19).

Diese Mission „bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1, 8) überwindet mithin prinzipiell den bei allen Völkern vorhandenen Ethnozentrismus, demzufolge der eigene Kulturkreis zur Mitte und zum Maßstab erhoben und das andere, Fremde als minderwertig, bedrohlich oder „barbarisch" abgewertet wird. Der jüdisch-christliche Heilsuniversalismus führt zur Wahrnehmung und Anerkennung des Fremden, weil eben der „Fremde" schon in Israel besonderen Schutz und soziale Gleichstellung erfährt und weil es christlich vor Gott „nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde (Barbaren), Skythen, Sklaven oder Freie gibt, sondern Christus alles und in allen ist" (Kol 3, 11).

So eröffnet das Christentum, wenn man die historische Bedeutung der Heilsökonomie bedenkt, den Weg in eine andere neue Geschichte. Die messianische Hoffnung, die im Judentum aufgrund des Bundes dem auserwählten Volk Israel galt, wird auf die ganze Menschheit ausgedehnt. Erstmals entsteht in der Religionsgeschichte der mediterranen Welt eine Religion, die nicht exklusives Erbe einer ethnischen Gruppe ist, sondern die Geschichten der Völker in eine universale Geschichte Gottes mit den Menschen integriert.

Inkulturation. Die Universalität zielt weder auf eine uniforme Gestalt des Christentums in allen Kulturen noch auf die Exklusivität einer bestimmten, etwa

abendländischen Ausprägung. Vielmehr ist das Christentum prinzipiell offen für die Vielheit der Kulturen, an deren Hinfälligkeit es gewiß teilnimmt, ohne indes mit ihnen zu vergehen. Diese „Inkulturation" in verschiedene Kulturen kommt exemplarisch in der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts verfaßten Schrift an Diognet zum Ausdruck.

Sie betont, daß sich die Christen „nicht durch Land, Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen" unterscheiden. „Denn nirgendwo bewohnen sie eigene Städte, noch bedienen sie sich irgendeiner abweichenden Sprache, noch führen sie ein auffallendes Leben." Sie leben mithin „inkulturiert" in den kulturell gemischten Städten der Spätantike, aber mit einem unverwechselbaren Eigenprofil: „Sie nehmen an allem teil wie Bürger und alles ertragen sie wie Fremde ... Sie heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder; aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus. Ihren Tisch bieten sie als gemeinsam an, aber nicht ihr Bett ... Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der ihnen eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze." [11]

Sicher hat das Christentum die Spannung zwischen Glauben und jeweiliger Kultur nicht immer ausgehalten und sich aus Furcht vor dem Fremden entweder kritiklos angepaßt oder abgeschottet. Doch haben sich aufs Ganze gesehen die Kräfte durchgesetzt, die das Erfordernis eines Eingehens auf die Kulturen weniger als Bedrohung denn als Chance sahen und in vielfältigen Formen von „Adaption", „Akkommodation", „Assimilation", „Akkulturation" versuchten, die christliche Lebenspraxis, die Glaubensvorstellungen und ethischen Vorschriften in anderen kulturellen Verhältnissen zu verwurzeln. Höchst bemerkenswert sind die programmatischen Aussagen einer bekannten Instruktion der römischen Missionskongregation „Propaganda Fide" von 1659, die für eine Entpolitisierung der Mission und eine Abkoppelung von der europäischen Kultur plädiert:

„Seht eure Aufgabe nicht darin und bringt die Völker auf keinerlei Weise dazu, ihre Bräuche, Gewohnheiten und Sitten zu ändern, wenn diese nicht deutlich in Widerspruch zu Religion und guter Sitte stehen. Was kann noch törichter sein, als Frankreich, Spanien, Italien oder ein anderes europäisches Land nach China zu bringen. Nicht das, sondern den Glauben sollt ihr einpflanzen, der die Bräuche und Gewohnheiten keines einzigen Volkes verachtet oder vernichtet." [12]

Auch wenn das Ideal keineswegs immer praktiziert wurde, hat es sich doch immer gebieterischer durchgesetzt und wird heute unter dem Stichwort der „Inkulturation" verhandelt.

Kommunikation. Prozesse der Inkulturation basieren auf Kommunikation, deren äußere und innere Bedingungen im Verlauf der Missionsgeschichte formuliert wurden. Eine der frühesten missionarischen Entscheidungen fiel bereits, als die Heiligen Schriften nicht in der Sprache Jesu, sondern in der griechischen Koiné, der Lingua franca der damaligen „Ökumene" abgefaßt wurden. Neben den mittelalterlichen Bemühungen um das Arabische (Ramón Llull) unternahmen vor allem die Missionare der frühen Neuzeit enorme linguistische Anstrengungen um die fremden Sprachen. Sind im Osten die großen Missionare Chinas (Matteo Ricci, Adam Schall von Bell, Martino Martini, Ferdinand Verbiest) und Indiens (Roberto de Nobili, Ernst Hanxleden) zu nennen, so für Amerika Namen wie

Bernardino de Sahagún, José de Acosta, Alonso de Molina, José de Anchieta. Die Missionare Amerikas etwa schufen eine Fülle von Wörterbüchern und Sprachlehren, von denen einige schon vor der ersten deutschen Grammatik (1573) erschienen, aber auch zweisprachige Handreichungen für die Missionsarbeit wie Predigtsammlungen, Katechismen (Doctrinas) oder Beichthandbücher. Weitere äußere Formen einer Kommunikation mit dem anderen hat beispielhaft der Franziskaner Juan Focher († 1572) in der Aufbauphase der mexikanischen Kirche formuliert, als er in seinem Missionshandbuch „Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos" den täglichen Umgang (quotidiana tractatio), das gemeinsame Gespräch (mutua collocutio) und gemeinsame Mahlzeiten (convivium) als Mittel beschrieb, die Indianer zur Anerkennung Christi zu bewegen.

Die wichtigsten inneren Bedingungen für die missionarische Kommunikation hat angesichts der Zwangs- und Gewaltmaßnahmen Bartolomé de Las Casas in seiner Missionstheorie formuliert:

„Eine einzige und gleiche Weise, die Menschen die wahre Religion zu lehren, wurde von der göttlichen Vorsehung für die ganze Welt und für alle Zeiten festgelegt, nämlich die Überzeugung der Vernunft durch Gründe und die sanfte Anlockung und Ermunterung des Willens. Diese Weise muß allen Menschen der Welt gemeinsam sein, ohne jeden Unterschied der Religion, der Irrtümer oder der Sittenverderbnis." [13]

Diese These bindet die Kommunikation an die Rationalität und Freiheit des Menschen, die weder durch Gewaltanwendung gestört noch durch Auffassungen vermeintlicher Inferiorität der Kommunikationspartner (Mangel an Vernunft und sittlichem Willen) unterlaufen werden darf. Die Annahme der Offenbarung Gottes als Wahrheit (Logos) und Liebe (Geist) kann prinzipiell nur geschehen durch überzeugende Gründe, die das Erkenntnisvermögen ansprechen, und durch sanfte Attraktion, die das Freiheitsvermögen bewegt.

Dialog. Das privilegierte Mittel, über Wahrheitsansprüche kommunikativ zu verhandeln, ist der Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern. Auf dem Hintergrund irenischer Religionsdialoge des Mittelalters (Abaelard, Ramón Llull) und dem thomanischen Gebot, „mit den Ungläubigen zu disputieren" (S. th. II II q. 10 a. 7 ad 3), ist der Epochenbruch der Neuzeit gleichsam von Dialogen eingerahmt. Den äußeren Rahmen bilden zwei ideale Religionsdialoge und den inneren Kern zwei reale Religionsdialoge.

Nach der Eroberung Konstantinopels durch den Türkensultan Mehmed II. (1453) verfaßte Nikolaus Cusanus seine Schrift „De pace fidei", die in Form einer Vision den Weg zur Einheit aller Religionen darlegt. In einem himmlischen Konzil von Weisen geht es um die Frage der „einen Religion in der Vielfalt der Riten" (religio una in rituum varietate), das einmütig mit dem Beschluß zur „Eintracht der Religionen" (concordia religionum) endet, der zum wahren Frieden unter den Religionen auf Erden dienen soll [14].

Was Cusanus sich nur im Himmel vorstellen konnte, holte gut eineinhalb Jahr-

hunderte später Tommaso Campanella auf die Erde zurück. Er plädierte in seiner Missionstheorie für ein Konzil der Religionen (concilium, synodus), das Christen, Heiden, Juden und Muslime umfassen soll. In einem rationalen und spirituellen Diskurs sollen Irrtümer und Täuschungen ausgeräumt, und es soll über den „wahren Glauben an den wahren Gott" disputiert werden[15]. Aufgrund seiner Religionstheorie, die natürliche und positive Religion (religio innata, positiva) unterscheidet, hofft er, daß alle Irrtümer und Täuschungen „vernünftig" aus dem Weg geräumt werden können.

Blieben diese idealen Dialoge „utopisch", so fanden im 16. Jahrhundert zwei reale Religionsgespräche statt. Die geographisch weit auseinanderliegenden Orte veranschaulichen die Dynamik der damaligen Missionsunternehmen: Ort des einen Dialogs ist Tenochtitlán, die Hautpstadt des Aztekenreichs, wo 1524 Franziskanermissionare mit aztekischen Adeligen und Priestern einen Dialog führen, der später von Bernardino de Sahagún zweisprachig aufgezeichnet wurde. Im Verlauf dieser Wechselreden setzen die Franziskaner dem aztekischen Pantheon das Bild eines menschenfreundlichen Gottes voller Liebe und Erbarmen gegenüber, während die Azteken ihre Ratlosigkeit und ihre Trauer über die Wirkungslosigkeit der Götter äußern: „Wohlan, laßt uns zugrunde gehen! / Sind doch die Götter (auch) gestorben."[16]

Auf der anderen Seite der Weltkugel war Franz Xaver nach seiner Missionstätigkeit in Indien nach Japan weitergereist (1549), begleitet von den Spaniern Cosme de Torres und Juan Fernández, der die lange Überfahrt nach Japan nutzte, um von einem christlichen Samurai die japanische Sprache zu erlernen. Schon 1551 fanden in Yamaguchi die ersten Disputationen statt, die Cosme de Torres mit Hilfe seines Dolmetschers Fernández mit buddhistischen Bonzen führte. Von wechselseitiger Wertschätzung getragen und nur auf Vernunftgründe bauend, fragten die Dialogpartner nach der Seele und der natürlichen Gotteserkenntnis, nach der Herkunft des Bösen und der Lösung ethischer Probleme. Doch waren die Denkformen, die europäische Argumentation und die Grundbegriffe der buddhistischen Mahayana-Lehre so grundverschieden, daß die Mißverständnisse auf beiden Seiten groß waren[17].

Solidarität. Ein privilegiertes Mittel, Wahrheitsansprüche praktisch unter Beweis zu stellen, ist die glaubensmotivierte Solidarität mit allen, die Menschenantlitz tragen. In der Missionsgeschichte finden sich vielerlei Formen solcher Solidarität. Sie wird greifbar in der Verteidigung der Menschenwürde, wie sie exemplarisch in der berühmten Adventpredigt zum Ausdruck kommt, die Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo gehalten hat und die zu ersten gesetzlichen Schutzmaßnahmen (Leyes de Burgos, 1512) führen sollte. Der Dominikaner klagte darin das Verhalten seiner Landsleute gegenüber den Indianern an und appellierte an ihr Gewissen:

„Sind dies denn keine Menschen?", donnerte er von der Kanzel herab. „Sagt, mit welchem Recht und welcher Gerechtigkeit haltet ihr die Indianer in so grausamer und schrecklicher Knechtschaft? ... Sind dies denn keine Menschen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben?" [18]

Neben diese und ähnliche Forderungen nach Gerechtigkeit für die Unterdrückten treten erhebliche Bemühungen in der Erziehung und auf dem Gebiet des Gesundheitswesens, auf dem sich besonders die so oft verkannten Frauenorden auszeichneten. Davon zeugt die Gründung von Schulen und Universitäten oder die Anleitung zu handwerklichem oder künstlerischem Schaffen. Bis heute genießt zum Beispiel in Mexiko der erste Bischof von Michoacán (1537), Vasco de Quiroga, bei den Einheimischen einen guten Ruf und ist unter dem Beinamen „Tata" („Vater" in der Tarasco-Sprache) bekannt, weil er, Thomas Morus' „Utopia" vor Augen, versuchte, in seiner Diözese durch Gründung von „Hospital-Dörfern" eine integrale Entwicklung zu fördern.

Mission oder Evangelisation?

Angesichts der berechtigten Kritik, aber auch im Blick auf die historischen Leistungen der Mission und die gegenwärtigen Erfordernisse, hat das Missionsverständnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegende Wandlungen erfahren [19]. Das Missionsdekret „Ad gentes" (1965) bildet einen Endpunkt, der zugleich einen neuen Anfangspunkt darstellt: Es markiert das Ende der „Missionen" im Plural und den Beginn der „Mission" im Singular. Auf der einen Seite greift das Konzil die beiden klassischen Missionsziele, die Konversion des einzelnen (Seelenrettung) und die Plantation der Kirche (Kirchengründung), auf und führt sie zusammen. Aber gleichsam zum letzten Mal spricht es von territorialen Missionen als jenen „speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen" (AG 6).

Doch diesem Abgesang auf „die Missionen" entspricht ein neuer Anfang. Mission als Sendung der Kirche ist demnach eine Sache im Singular, weil die gesamte Kirche „ihrem Wesen nach missionarisch" ist (AG 2), nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern weil sie ihren Ursprung in der Sendung Christi (Inkarnation) und in der Sendung des Heiligen Geistes (Pfingsten) hat, die beide der Liebe Gottes des Vaters entspringen. Sendung der Kirche ist mithin, alle Menschen und Völker an der Liebe Gottes teilhaben zu lassen. So gesehen wird die Unterscheidung von missionierenden und missionierten Völkern hinfällig, weil die Sendung eben überall gilt, auf allen sechs Kontinenten, auch in Europa. Ge-

wissermaßen im Vorgriff auf dieses Verständnis hat Ivo Zeiger schon 1946 vom „Missionsland Deutschland" gesprochen.

Die vom Konzil vorgenommene „Entgrenzung" des Missionsverständnisses führt mithin dazu, die ganze Kirche als missionarisch zu bestimmen und die „Evangelisation" als Grundpflicht des gesamten Gottesvolks anzusehen (AG 35). Damit führt das Konzil zugleich eine neue, heute eingebürgerte Terminologie ein: Der zentrale Inhalt der Mission ist die Evangelisation, die Verbreitung des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen. Dieser Begriff der Evangelisierung hat gewiß Parallelen im protestantischen Raum, blickt jedoch auf eine längere Tradition zurück: Schon der große Missionstheoretiker Amerikas, José de Acosta, sprach in seinem 1588 erschienenen Missionshandbuch „De procuranda indorum salute" (II, 12, 1) von einer „neuen Methode der Evangelisation", die Zwang und Gewalt bei der Verbreitung des Glaubens total ausschließt, Übereinstimmung von Glaube und Lebensführung fordert und auf die Kenntnis der anderen Kulturen und Sprachen dringt.

Paul VI. hat den Evangelisationsbegriff im katholischen Raum wieder heimisch gemacht, als er 1975 das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" veröffentlichte. Er hat aber auch neue Akzente gesetzt, als er von der „Evangelisierung der Kulturen" sprach (EN 20), Evangelisierung und menschliche Befreiung eng zusammenrückte (EN 29–39) und das Adressatenfeld weiter entgrenzte auf Fernstehende, entchristlichte Welt, nichtchristliche Religionen, Gläubige, Nichtglaubende, Nichtpraktizierende und schließlich alle Menschen (EN 49–57).

Wenn man schließlich das Rundschreiben Johannes Pauls II. „über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags" (Redemptoris missio, 1990) heranzieht[20], ein Vierteljahrhundert nach dem Missionsdekret erschienen, dann steht die Mission, verstanden als die der Kirche anvertraute Sendung Christi, erst an ihren Anfängen (RMi 1; 40). Angesichts der Zeitenwenden und der geweiteten Horizonte müsse die Kirche „zu neuen Ufern aufbrechen, sei es in ihrer Erstmission ad gentes, sei es in der Neuevangelisierung von Völkern, die die Botschaft von Christus schon erhalten haben" (RMi 30). Dabei bezieht sich die Enzyklika zwar auch auf die traditionelle Mission in „nichtevangelisierten Zonen", also in bestimmten geographischen Räumen, doch entgrenzt sie dieses Konzept und weitet die Aufgaben der Mission in einer doppelten Weise: Zum einen nimmt sie neue soziale Welten in den Blick und versteht darunter die Situationen der Armut, die Flüchtlingsströme und die Großstädte. „Zu den bevorzugten Orten [der Mission] müßten die Großstädte werden, in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und Kommunikation entstehen." Zum anderen verweist die Enzyklika auf die „modernen Areopage", das heißt die Kulturbereiche der modernen Welt wie die Massenmedien, die Bewegungen für Frieden, Entwicklung und Bewahrung der Schöpfung, aber auch die wissenschaftliche Forschung und die internationale Vernetzung (RMi 37).

Kulturelle und diakonische Inkarnation

Nimmt man die Stichworte der neuen sozialen und kulturellen Welten auf, dann steht das Christentum heute vor einem zweifachen Pensum, das in einem biblischen Bild als doppelter Dienst beschrieben werden kann: als Dienst am Wort Gottes und als Dienst an den Tischen (Apg 6, 2.4). Was im Zusammenhang der Apostelgeschichte (Zuwahl der Sieben) für die christliche Gemeinde gilt, kann auch über deren Grenzen hinaus Geltung beanspruchen. Das doppelte Pensum kann auch mit zwei Appellen des vor- und nachösterlichen Jesus umschrieben werden, wie Matthäus sie (als Sondergut) überliefert: Es ist der sogenannte Missionsbefehl, in dessen Zentrum die Aufforderung steht, „allen Völkern" (durch Taufe und Lehre) die Nachfolge Jesu zu ermöglichen (Mt 28, 19), und der Appell des Weltenrichters an „alle Völker", sich den Notleidenden und Geringsten zuzuwenden, weil er sich selbst mit ihnen identifiziert (Mt 25, 32.40)[21]. Es kommt demnach darauf an, Jesus in allen Völkern durch Nachfolge real präsent zu machen und Jesus in den Geringsten aller Völker real präsent zu finden. Wenn der Dienst am Wort Gottes und der Dienst an den Tischen im Sinn der Apostelgeschichte auf alle Völker und Kulturen hin geöffnet wird und wenn im Sinn des Matthäusevangeliums Jesus ausdrücklich allen Völkern zu bringen ist und dort zugleich inkognito gefunden werden kann, dann wird die soziale und kulturelle Dimension von Mission ebenso offenbar wie ihre Dialektik von Einbringen und Einholen.

Mission in den Kulturen. Legten traditionelle Missionsbegriffe wie Adaptation, Akkommodation, Akkulturation nahe, daß das Christentum an eine fremde Kultur herangeführt wird, so orientieren sich neue Bestimmungen wie Indigenisierung und Inkulturation am inkarnatorischen Charakter, am Eingehen des Christentums in die fremde Kultur, wobei das Christentum kulturell niemals „nackt", als reine Religion daherkommt, sondern immer als Kultur auf eine fremde Kultur trifft. Bei dieser Begegnung von Kulturen – verstanden als geschichtlich gewachsene Gesamtformen einer Ordnung des Miteinanderlebens, einer Sinngestalt und eines öffentlichen Ethos – geht es im Sinn eines „historischen Imperativs" (Max Müller) um den Hineingang in die fremden Kulturen, um eine „Inkarnation", nicht um Überwindung der Andersheit oder Zerstörung der fremden Identität. Das Christentum will den Menschen einer fremden Kulturwelt in deren Kultur begegnen. Dementsprechend betonte das Konzil vielfach, „daß aller Same des Guten, der sich ... in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde" (LG 17).

Das Hineingehen in die fremde Kultur bedeutet also einen osmotischen Prozeß, bei dem es nicht einfach um Anpassung geht, sondern um die Integration der christlichen Erfahrung „in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, son-

dern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert, und auf diese Weise eine neue Einheit und Gemeinschaft geschaffen wird, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern auch als eine Bereicherung der Gesamtkirche"[22]. Auch wenn Prozesse der Inkulturation auf inkompatible Elemente stoßen und Bekehrung immer einen gewissen Bruch mit sich bringt, so bedeutet doch Annahme des christlichen Glaubens nicht Verlust der eigenen kulturellen Identität und Identifizierung mit einer anderen Kultur. Insgesamt läßt sich das Verhältnis von Glaube und Kultur auf die chalkedonische Formel des „ungetrennt und unvermischt" bringen, derzufolge „das Christliche in den Kulturen Heimat und Fremde zugleich bedeuten (muß), so daß es weder mit einer Kultur identisch wird noch sich gleichsam gettohaft neben den Kulturen der Welt verwirklicht"[23].

Da die Religion die innere Sinngestalt der jeweiligen Kulturen ausmacht, erfordert das Hineingehen in die Kulturen auch den Dialog mit den Religionen, um „jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern" (NA 2). Daraus ergibt sich die Aufgabe, um in einer altkirchlichen Metapher zu sprechen, die „Semina Verbi", die Samenkörner des Wortes[24] in den Religionen aufzuspüren und in einem „wunderbaren Tausch" die Schätze der Völker einzuholen. Der Rahmen, den das Konzil für das Verhältnis zu den anderen Religionen abgesteckt hat, ist seitdem ökumenisch vielfältig erweitert worden. So gelten etwa für den interreligiösen Dialog die folgenden vier Formen, die sich wechselseitig ergänzen: der Dialog des Lebens (menschliches Zusammenleben), der Dialog des Handelns (Kooperation in Entwicklung und Befreiung), der Dialog des theologischen Austauschs (Diskurs über das jeweilige religiöse Erbe) und der Dialog der religiösen Erfahrung (Teilen des spirituellen Reichtums)[25].

Mission für die Armen. Die Intuition Johannes' XXIII., der 1962 eine Kirche aller, besonders aber eine „Kirche der Armen"[26] forderte, wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen, das in den Armen die Gegenwart Christi wahrnahm und als Kennzeichen des missionarischen Vorgehens auf den von Christus vorgelebten „Weg der Armut" (AG 5) verwies. Auch die kirchliche Sozialverkündigung sieht in dem Verhältnis der Kirche zu den Armen einen Prüfstein der Treue zu Christus (Populorum progressio [1967] 4; 9; Laborem exercens [1981] 8). Diese Einsicht hat zu einer Selbstverpflichtung zunächst der lateinamerikanischen Kirche (Puebla 1134), dann auch anderer Ortskirchen geführt und ist als „vorrangige Option für die Armen" inzwischen weltkirchlich rezipiert.

Diese diakonale „Inkarnation" in die Welt der Bedürftigen und Beschädigten, deren theologischer Rang darin gründet, daß die Kirche „in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war" (LG 8), ist nicht neu, sondern durchzieht die Geschichte wie ein roter Faden. Vom hl. Rimbert († 888), dem Nachfolger auf dem Bischofsstuhl Ansgars, wird das Wort überliefert: „Ohne sich zu bedenken, muß man allen Ar-

men Hilfe bringen, denn wir wissen nicht, ob Christus einer von ihnen ist, oder wann er zu uns kommt."[27] Heute fordert die Option für die Armen die Kirche auf, den Stimmlosen eine Stimme zu geben, die Wehrlosen zu verteidigen, den Armen Würde und Initiative zu ermöglichen, soziale Strukturen und politische Maßnahmen nach ihren Folgen für die Armen zu bewerten. Zur karitativen Hilfe in der Not gesellt sich mithin die Hilfe zur Selbsthilfe und die strukturelle Hilfe. So wenig missionarisches Wirken auf Entwicklungshilfe reduziert werden kann, so sehr gehört die gerechtigkeitsorientierte Entwicklung zum Missionsauftrag, weil eben Gottes- und Nächstenliebe im Christentum eine unaufhebbare Einheit bilden. Die absichtslose Solidarität mit den Bedürftigen hat eine evangelisatorische Dimension, wie die Evangelisierung eine solidarisierende Dimension hat. Verkündigung des Evangeliums und Förderung der Gerechtigkeit sind wie die zwei Seiten einer Münze. Daher sollten kirchliche Entwicklungsarbeit und missionarische Tätigkeit zwar klar unterschieden, nicht jedoch auseinanderdividiert werden[28], zumal Entwicklungsarbeit immer auf religiös geprägte kulturelle Kontexte trifft.

Die beiden Dimensionen der Mission, die kulturelle und diakonische Inkarnation, setzen freilich ein „Wunder" in dem Sinn voraus, wie es große Missionare des 16. Jahrhunderts verstanden haben. Bartolomé de las Casas und José de Acosta haben immer wieder hervorgehoben, daß die Synthese von Glauben und Lebenswandel, die Symphonie von Bekenntnis und Lebenspraxis jenes „Wunder" ausmache, das jede authentische Mission begleite und von jedem, der es nur wolle, gewirkt werden könne. Insofern läßt sich missionarisches Handeln als „Zeugnis"[29] der Christen für das Wort des Lebens in den Kulturen und unter den Armen dieser Welt verstehen.

ANMERKUNGEN

[1] K. J. Rivinius, Die Entwicklung d. Missionsgedankens u. d. Missionsträger, in: Gatz L 3, 288–305.
[2] Buch: R. Bolt; Regie: R. Joffé.
[3] Buch: B. Moore; Regie: B. Beresford.
[4] T. Spengler, Der Maler v. Peking (Reinbek 1993) 89.
[5] B. Kirchhoff, Infanta (Frankfurt 1990).
[6] Zu den beiden Romanen: A. Langenhorst, G. Langenhorst, Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur, in dieser Zs. 212 (1994) 750–762.
[7] Zsfg. d. Kritik im Beschluß „Missionar. Dienst an d. Welt" d. Würzburger Synode (GSyn 1, 821).
[8] K. Gabriel, Chr.tum zw. Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992).
[9] H. Gründer, Welteroberung u. Chr.tum (Gütersloh 1992).
[10] J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentr. Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140–153. Die Mission der prot. Kirchen, die erst spät einsetzt, bedarf einer eigenen Betrachtung.
[11] Diog. 5, 1–9, in: Schr. d. Urch.tums, T. 2 (Darmstadt 1984) 319 f.

[12] Zit. n. A. Mulders, Missionsgesch. Die Ausbreitung d. kath. Glaubens (Regensburg 1960) 271.
[13] B. de las Casas. Werkauswahl, Bd. 1 (Paderborn 1994) 107.
[14] Nikolaus v. Kues, Philos.-Theol. Schr. (Wien 1967) 705 f., 715 f.
[15] T. Campanella, Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae (Psal XXI) (Padua 1939) 28 f.
[16] Sterbende Götter u. chr. Heilsbotschaft. Wechselreden indian. Vornehmer u. span. Glaubensapostel in Mexiko 1524, hg. v. G. Kutscher (Stuttgart 1949) Verse 926 f.
[17] Briefe v. Torres u. Fernández in: Documentos del Japón 1547–1557 (MHSI 137, Rom 1990) 206–261.
[18] M. Sievernich, Anfänge prophet. Theol. Antonio de Montesinos Predigt (1511) u. ihre Folgen, in: Conquista u. Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, hg. v. dems. u. a. (Mainz 1992) 77–98.
[19] H. Fries, Kath. Missionswiss. in neuer Gestalt, in dieser Zs. 204 (1986) 755–764.
[20] Verlautb. d. Apost. Stuhls 100 (Bonn 1990).
[21] M. Hasitschka, „Ich war fremd". Missionsauftrag und Weltgericht im Matthäus-Evangelium, in: Chr. Abendland – Ende oder Neuanfang, hg. v. R. Siebenrock (Thaur 1994) 119–131.
[22] A. Roest Crollius, What is so new about inculturation, in: Gr 59 (1978) 735.
[23] H. Waldenfels, Inkulturation, in: HRGF 173.
[24] Ad gentes 11, 22; Evangelii nuntiandi 53; 80; Redemptoris missio 28; 56.
[25] PC inter Rel., CEvang., Dialog u. Verkündigung, Überlegung u. Orientierungen zum Interrelig. Dialog u. zur Verkündigung d. Ev. Jesu Christi (Verlautb. d. Ap. Stuhls 102, Bonn 1991) 42.
[26] AAS 54 (1962) 682.
[27] Adam v. Bremen, Bischofsgesch. der Hamburger Kirche I, 44; in: Quellen d. 9. und 11. Jh. zur Gesch. der Hamburg. Kirche u. d. Reiches (Berlin 1961) 216 f.
[28] A. J. Buch, Entwicklung u. Evangelisierung, in dieser Zs. (1991) 821–830; B. Doppelfeld, Entwicklung – ein Name für Mission?, in: ZMR (1992) 121–137.
[29] G. Collet, Missionar. Handeln, in: Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theol. Handlungstheorie, hg. v. E. Arens (Darmstadt 1994) 150–163.

Paul Meisenberg

Die Laienpredigt – immer noch ein Tabu?

Die Verkündigung des Wortes Gottes, zumal in der sonn- und festtäglichen Eucharistiefeier, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche (vgl. Liturgiekonstitution 35 und 52). Angesichts der Tatsache des katastrophalen Priestermangels wird deshalb die Frage immer dringlicher, warum Laien, die dieselbe theologische Ausbildung erhalten haben wie jeder Priester, vom Verkündigungsdienst in der Meßfeier auf Dauer ausgeschlossen sein sollen.

Der grundlegende Neuansatz im Konzil

Ein Blick in die einschlägigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils belehrt rasch darüber, daß damals an einen solchen Ausschluß keineswegs gedacht war. Die Kirchenkonstitution (LG) hat schon dadurch, daß sie – vor jeglicher Betrachtung der Hierarchie – die Kirche von der Hl. Schrift her als Volk Gottes beschreibt, die Laien in ihrer grundlegenden Bedeutung aufgewertet. Mehr noch: LG widmet den Laien ein eigenes Kapitel. Darin wird nicht nur in herkömmlicher Weise ihr Weltdienst gewürdigt, sondern auf Grund von Taufe und Firmung ihre eigenständige Berufung hervorgehoben, die sich wie selbstverständlich auch auf den Verkündigungsdienst beziehen kann; nehmen doch die Laien genauso wie die Kleriker am prophetischen Amt Christi teil. Daher heißt es in LG 35: Durch das Wort Christi belehrt und durch die Sakramente bestärkt, „werden die Laien gültige Verkünder des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge (vgl. Hebr 11,1), wenn sie mit dem Leben aus dem Glauben ohne Zögern das Bekenntnis des Glaubens verbinden". Auf diese Weise erfüllt Christus „sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie ..., sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus." Es soll deshalb, zumal wenn es an „geweihten Amtsträgern" mangelt, unbedingt Laien geben, die sich – z. B. durch ein Theologiestudium und den Erwerb akademischer Grade – für die Verkündigung der Botschaft Christi Kompetenz erwerben (LG 35).

Wie sehr den Konzilsvätern die neue Sicht der Laien am Herzen lag, sieht man daran, daß sie zusätzlich zur Kirchenkonstitution ein eigenes Laiendekret (AA) veröffentlichten. Für die prinzipiell mögliche Übernahme des Predigtdienstes ist dort ein Passus in Artikel 6 von großer Bedeutung: Die Heilssendung der Kirche

und aller ihrer Mitglieder, „die Botschaft Christi der Welt durch Wort und Tat bekanntzumachen, ... geschieht vorzüglich durch den Dienst des Wortes und der Sakramente, ... an dem auch die Laien ihren bedeutsamen Anteil zu erfüllen haben, damit sie ‚Mitarbeiter der Wahrheit' (3 Joh 8) seien". Der Text betont, es gebe für die Laien „unzählige Gelegenheiten zur Ausübung des Apostolates der Evangelisierung und Heiligung", und zwar nicht nur im Zeugnis des Lebens, sondern auch bei vielen Anlässen, Christus „mit seinem Wort zu verkünden". Die Konzilsväter scheinen die Laien zur Verkündigung des Wortes Gottes regelrecht ermuntern, ja auffordern zu wollen, denn das Dekret trägt keine Bedenken, das Pauluswort: „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde" (1 Kor 9,16) den Laien in solcher Weise zu Gehör zu bringen, daß sie sich fast schon gedrängt fühlen müßten, die Verpflichtung zur Predigt zu übernehmen.

Der Dienst der Verkündigung als ein gewichtiger Teil des Laienapostolats ist in der Sicht des Konzils eine wertvolle und in der heutigen Zeit notwendige Ergänzung des Dienstes am Wort Gottes, den die Bischöfe und die Priester zu leisten haben. Konsequenterweise fordert auch bei dieser Gelegenheit (LG 35, auch GS 62) das Konzil die Laien dazu auf, an der Erforschung der christlichen Prinzipien aus der Offenbarung mitzuwirken, das heißt, durch theologische Studien vielfältiger Art Kompetenz für die Erfüllung ihrer Aufgaben zu erwerben.

Das Zweite Vatikanum war bekanntlich in nahezu allen Äußerungen, Konstitutionen und Dekreten pastoral ausgerichtet. Unter diesem Aspekt sind seine Aussagen generell und insbesondere zum Verkündigungsdienst der Laien eine einzige Ermunterung, aktiv zu werden. Es ist (fast) keine Äußerung zu registrieren, durch die die Laien in die Schranken gewiesen oder ihre Befugnisse zum Engagement eingeschränkt würden, wie das in der Nachkonzilszeit bis auf den heutigen Tag immer wieder geschehen ist und geschieht. Die konziliare Erklärung über die gottgewollte eigenständige Sendung der Laien war – diese Formulierung ist keineswegs übertrieben – epochebildend, bedeutete sie doch den endgültigen Abschied der Kirche von der jahrhundertelang praktizierten Subordination der Laien unter den Klerus und besonders unter die kirchliche Hierarchie.

Allerdings hat es das Konzil nicht vermocht, eine Definition des Laien zu geben. Die Frage, was man genau unter einem Laien versteht, blieb offen. Im Gegenteil, man merkt dem Konzilstext deutlich die Verlegenheit seiner Verfasser an, wenn es LG 31 lediglich abgrenzend heißt: Laien sind „alle Christgläubigen mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes". Es ist deshalb kaum verwunderlich, daß die Frage „Was ist ein Laie?" weiterhin gestellt wird.

Peter Neuner[1] führt aus, das Konzil habe die Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern eher verunklart, zum Beispiel durch die Wiederentdeckung des Berufs des Diakons, der ja einerseits Kleriker ist, andererseits aber oft einem weltlichen Beruf nachgeht. Vor allem greift Neuner ein Argument des Kirchenrecht-

lers *Matthäus Kaiser* auf und ist wie dieser der Überzeugung, die vielfältigen Bemühungen, den Laien zu definieren, seien deshalb gescheitert, weil die Frage „Was ist ein Laie?" falsch gestellt sei. Gründe dafür sehen beide in der Parallele zu den Gesellschaftsordnungen: „Das Analogon für den Begriff ‚Staatsbürger' wäre der Begriff ‚Kirchenglied', parallel zum Beamten im Staat steht in der Kirche der Amtsträger. Für den kirchlichen Begriff ‚Laie' gibt es im staatlichen Bereich kein Analogon ... Handelnde Subjekte im Staat sind das Volk, sind die Beamten, die ‚Nichtbeamten' sind keine in sich stehende Realität. In kirchenrechtlicher Perspektive wird heute die These aufgestellt, daß dem Wort ‚Laie' keine kirchliche Realität entspricht." Fazit: Der Begriff Laie ist „deswegen nicht definierbar, weil er irreführend ist"[2].

Karl Rahner war von der Frage nach einer sakramentalen Grundlegung des Laienstandes her bezeichnenderweise zu einer ganz ähnlichen Antwort gekommen: „Der Laie in der Kirche ist durch die Sakramente zwar kein Kleriker, weil beide eine verschiedene Aufgabe in der Kirche haben ..., aber das gesehen und gesagt, würde man am besten sagen: Der Laie in der Kirche ist kein Laie, sondern – ein Christ."[3]

Vermag man es mithin nicht, den Laien in seiner Eigenart zu definieren, nämlich von der des Klerikers klar und eindeutig abzugrenzen, so gilt das erst recht für die Tätigkeiten beider. Auf diesem Hintergrund konnte es eigentlich nicht sonderlich schwer sein, den konziliaren Neuansatz bald nach dem Zweiten Vatikanum in die Tat umzusetzen, auch und gerade im Hinblick auf eine stärkere Beteiligung der – sogenannten – Laien an der Verkündigung.

Befürwortung der Laienpredigt durch die Würzburger Synode

Bei der Frage, wie man bei uns und in anderen Ländern die Impulse des Konzils aufgegriffen hat, kommen dem Kenner sofort die enormen Schwierigkeiten in Erinnerung, die schon kurze Zeit nach dem Konzil zugleich mit zahlreichen Reformbemühungen einsetzten – zum Teil gewiß auch durch sie hervorgerufen. Bald war nicht mehr Ermunterung zu Innovationen gefragt, sondern ängstliches Abwarten, nicht mehr konsequentes Aufnehmen von Konzilsbeschlüssen, sondern eher Verzögern der damit notwendigerweise verbundenen Reformen. Der Hinweis auf angeblich andere Tendenzen in den Konzilstexten, aus denen wegen ihrer Mehrdeutigkeit ein eindeutiges Plädoyer für solche Reformen eigentlich gar nicht zu entnehmen sei, wurde zur Regel.

In der Laienfrage sah es in Deutschland und teilweise auch in anderen europäischen Ländern zunächst gar nicht nach einer so zurückhaltenden Aufnahme der Konzilstexte aus, kamen doch nun in manchen Bereichen tatsächlich Laien, zunächst allerdings nur Männer, in stärkerem Maß zum Zuge, wenn man etwa an

den universitären Sektor denkt: Es gab Laienhabilitationen und vereinzelt auch Berufungen von Laien auf theologische Lehrstühle. Vor allem wurde – und dies betraf eine wesentlich größere Personengruppe – Ende der sechziger Jahre der Diplomstudiengang in katholischer Theologie eingerichtet, der ab 1970 an den theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik studiert werden konnte. Daraus wiederum entstand der Beruf des Pastoralreferenten und der Pastoralreferentin, mit dessen Einrichtung und Umschreibung sich schließlich die Würzburger Synode (1971–1975) zu befassen hatte.

Das Verdienst dieser Synode besteht wohl bis heute vor allem darin, die pointiert aufgebrochenen innerkirchlichen Gegensätze dadurch entschärft zu haben, daß „Progressive" und „Konservative" im deutschen Katholizismus zusammengeführt wurden. Dabei machten viele Vertreter beider Gruppierungen die Erfahrung, daß die vielfach beklagte Sprachlosigkeit durchaus überwindbar war und gemeinsame Interessen und Zielsetzungen neu zur Sprache gebracht werden konnten. Das wirkte sich sehr günstig aus auf die Beratungen und Beschlüsse der Würzburger Synode, deren inoffizieller Name „Deutsches Konzil" die hochgesteckten Erwartungen ahnen ließ. Rückblickend läßt sich sagen, daß durch das günstige Klima in Würzburg für die Kirche in Deutschland eine kaum durch Verhaltenheit gebremste Aufbruchstimmung entstand, ganz ähnlich, wie sie gesamtkirchlich das Zweite Vatikanum inspiriert und beflügelt hatte.

Daß unter den vorgegebenen Umständen die Laienfrage nicht ausgespart werden durfte, sondern im Gegenteil präzisiert und nach verschiedenen Gesichtspunkten erörtert werden mußte, war allgemeiner Konsens. Dabei ging es vornehmlich um brauchbare Richtlinien für die kirchliche Praxis in den nächsten Jahrzehnten mit dem Ziel, die Laien – Männer und Frauen – für eine konstruktive Arbeit in der Kirche zu motivieren und eine reibungslose, von falschem Konkurrenzdenken freie Zusammenarbeit aller kirchlichen Gruppen zu ermöglichen.

Die Bedeutung dieses Anliegens unterstreicht schon das erste von der Synode verabschiedete Dokument mit dem Titel „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung"[4]. Diese insbesondere aus pastoralen Gründen wichtige Erklärung nimmt die allenthalben zu beobachtende Krise der Predigt ernst und setzt sich zum Ziel, die gemeinsame Verantwortung von Priestern und Laien für den Dienst am Wort Gottes zu stärken.

Deshalb geht es zuerst um „die Verantwortung der ganzen Gemeinde für die Verkündigung" (2.1). Diese stellt die theologische Begründung, also die Basis für das folgende dar (vgl. LG 31): Alle Glieder der Kirche sollen deren missionarischen Auftrag zu verwirklichen suchen. Der Christ ist zum Zeugnis des Lebens und ausdrücklich auch zur Wortverkündigung berufen. Die Synode hält daher neben der Weltaufgabe die Mitarbeit der Laien bei der Wortverkündigung für unbedingt erforderlich. In einem weiteren Schritt geht es um „das Glaubenszeugnis einzelner Gemeindemitglieder im Gottesdienst" (2.2). Hier sollen die verschiede-

nen Fähigkeiten (Charismen) der einzelnen zur Entfaltung kommen und für die Gemeinde fruchtbar werden. Es ist möglich und erwünscht, daß die Gottesdienstgemeinde auf diese Weise im Glauben gestärkt wird.

Am wichtigsten für die Zukunft der Gemeinden ist nach Überzeugung der großen Mehrheit der Synodalen der letzte Gesichtspunkt: „Die amtliche Beauftragung von Laien zur Predigt" (2.3). Das Dokument wünscht nachdrücklich, daß eine solche Beauftragung geeigneter Männer und Frauen erfolgt. Gemeint ist dabei eine über das charismatische Glaubenszeugnis hinausgehende Teilnahme einzelner qualifizierter Gemeindemitglieder an der amtlichen Glaubensverkündigung der Kirche. Das Synodendokument sagt ausdrücklich, eine solche Beauftragung solle nicht nur für den Wortgottesdienst oder für Gottesdienste ohne Priester ausgesprochen werden, „sondern in außerordentlichen Fällen auch innerhalb der Eucharistiefeier". Eine „sichtbare, personale Einheit von Prediger und Vorsteher" sei zwar der Eucharistiefeier angemessen, „aber nicht unbedingt notwendig; im übrigen ist nach der Lehre der Kirche ... der Priester nicht allein, sondern die ganze Gemeinde Träger der Verkündigung"; schließlich werde „so sichtbar, daß es, unbeschadet der Einheit der Sendung, dennoch verschiedene Charismen, Dienste und Ämter in der christlichen Gemeinde gibt" (2.3.3).

Hieraus geht unzweideutig hervor, daß die Synode den Dienst am Wort Gottes durch Laien für wünschenswert hielt und deshalb deren Verantwortungsbewußtsein bezüglich der Verkündigung des Wortes Gottes stärken wollte. Die Synode spricht keineswegs gezwungenermaßen die Laienpredigt an, sondern im Gegenteil deshalb, weil sie die Laien ermuntern, aber auch einfordern will. Das sieht man deutlich an den Weisungen im Teil 4 des Dokuments („Richtlinien"): Die Beauftragung bestimmter Laien zum Dienst am Wort soll „organisch aus ihrer bisherigen Arbeit in der Gemeinde herauswachsen" (4.1.3); die Pfarrer sollen „Begabungen, die der Gemeinde geschenkt sind, ausfindig machen und fördern" (4.2.2); die Bischöfe sollen dafür sorgen, „daß die Laien, die zur Verkündigung im Gottesdienst geeignet und bereit sind, die notwendige homiletische Ausbildung erhalten" (4.2.3). Hier ist offensichtlich nicht nur an hauptberuflich tätige Laien gedacht, sondern auch an solche, die in den Gemeinden wichtige ehrenamtliche Dienste verrichten und infolge ihrer Lebensumstände, ihres Engagements und ihrer Begabung zur Wortverkündigung als besonders geeignet erscheinen.

Solche Perspektiven und Vorstellungen entsprachen voll und ganz dem Geist des Konzils. Zudem hatte die Synode die pastorale Not vor Augen; aus dieser Not, die bekanntlich auch heute noch besteht, mußten unbedingt Konsequenzen gezogen werden, sollte die Kirche nicht auf dem wichtigsten Feld ihrer Tätigkeit, nämlich dem Dienst am glaubenden Menschen, versagen. Schließlich sah man sich in vollem Einklang mit den Intentionen der deutschen Bischöfe, hatten diese doch am 18. November 1970, also bereits vor Beginn der Würzburger Synode, einen Beschluß gefaßt, daß grundsätzlich ein Laie auch in der Eucharistiefeier

predigen dürfe. Damit war schon vorweg der Weg dafür frei, daß das Synodendokument mit breiter Mehrheit verabschiedet werden konnte.

Römische Intervention

Kurz vor der geplanten Verabschiedung unterbrach jedoch überraschenderweise ein Schreiben der römischen Kleruskongregation diesen Prozeß. Darin hieß es, die Synode habe keine Kompetenz zur Entscheidung über die Laienpredigt, da dies eine Frage sei, die die Gesamtkirche betreffe; der Synodentext verstoße außerdem gegen das geltende Kirchenrecht. Auch der Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) von 1970 müsse revidiert werden.

Die Bischöfe solidarisierten sich daraufhin Anfang 1973 mit der Synode. Am 22. Februar 1973 bat die DBK die römische Kleruskongregation, die fehlende Kompetenz zum Erlaß des Synodenbeschlusses im Wege der nachgängigen Kompetenzzuweisung mittels der Approbation durch den Hl. Stuhl zu erteilen. Es folgten sehr schwierige Verhandlungen. Die erneute Stellungnahme der Kleruskongregation bestand schließlich in einem Antwortschreiben („Reskript")[5] vom 20. November 1973. Es gab den Diözesanbischöfen zunächst für vier Jahre das Recht, Laien unter bestimmten Voraussetzungen mit der Predigt zu beauftragen.

Daraufhin erläßt die DBK auf ihrer Vollversammlung im März 1974 „Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland"[6], wobei sie sich eng an das römische Reskript hält. Zwangsläufig enthalten diese Richtlinien Verordnungen darüber, was ein Laie, der zur Predigt zugelassen werden soll, an Voraussetzungen mitzubringen habe. Man erkennt leicht, daß in den Richtlinien nicht nur ein anderer Ton vorherrscht als in dem nun fast zeitgleich veröffentlichten Synodendokument, sondern ein ganz anderer Geist: Aus der Ermunterung der Laien, auf Grund ihres vollgültigen Gliedseins am Leib Christi Verantwortung für den Dienst am Wort Gottes zu übernehmen, sind enggefaßte Anweisungen geworden, die streng zu beachten sind, wenn man denn in seltenen Ausnahmefällen jemanden zum Predigtdienst zuläßt.

Karl Lehmann beklagte damals die „Not der zweigleisigen Orientierung"[7] in den beiden Dokumenten. Ewald Berning und Rolf Zerfaß urteilten: „Unter dem Strich betrachtet, sind die Chancen für eine Beteiligung von Laien an der Verkündigung heute juristisch und atmosphärisch schlechter als vor der Synode. Juristisch sind die heutigen Richtlinien engherziger als die Regelung von 1970; der synodale Prozeß hat im Endeffekt nicht dazu geführt, daß eine neue Praxis konstruktiv aufgegriffen und geordnet wurde, sondern dazu, daß kaum begonnene Initiativen durch ein umständliches Reglement entmutigt und behindert wurden."[8]

Das heutige Dilemma

Diese Entwicklungstendenz behielt schließlich die Oberhand. Die „ad experimentum" gegebene römische Erlaubnis zur Laienpredigt ausnahmsweise auch in der Eucharistiefeier wurde zwar bis 1983 verlängert, aber nach Inkrafttreten des neuen Kirchenrechts (CIC) am 27. November 1983 außer Kraft gesetzt. Das bedeutet: Die Laienpredigt ist seither in der Eucharistiefeier römischerseits verboten. Das Verbot scheint in den deutschen Diözesen unterschiedlich gehandhabt zu werden. Einige bischöfliche Ordinariate halten sich sehr strikt daran – bis hin zur Androhung dienstrechtlicher Konsequenzen im Übertretungsfall. Dadurch setzt sich beispielsweise ein Pastoralreferent der Gefahr aus, seine Stelle zu verlieren und versetzt zu werden, was er als Familienvater kaum riskieren kann.

Gelegentlich wird darauf hingewiesen, daß Canon 766 im neuen Kirchenrecht doch grundsätzlich die Laienpredigt erlaubt und lediglich die „Homilie" in der Eucharistiefeier verboten sei (can 767). Zudem hätten viele Bischöfe in ihrer Diözese für die Fälle, in denen der zelebrierende Priester oder ein anderer Priester oder Diakon nicht in der Lage seien, die Homilie in der Meßfeier zu halten, die Möglichkeit eröffnet, daß von einem Laien – Mann oder Frau – am Anfang der Meßfeier ein geistliches Wort in Form einer Statio gesprochen werde[9]. Die deutschen Bischöfe wiesen zudem in einem „Pastoralen Wort zum Beschluß der Laienpredigt"[10] vom 24. Februar 1988 auf die Möglichkeit des „vorbereitenden Predigtgesprächs" hin, zu dem selbstverständlich auch Laien eingeladen seien.

Leider erweisen sich solche Konzessionen als bloße Beschönigungen mit geringem Wert für unsere Gemeinden; sie haben wenig mit der Realität zu tun, wie die Praxis der letzten Jahre hinlänglich zeigt, seitdem die Predigt von Laien in der Meßfeier verboten ist:

– Die Eucharistiefeier am Sonntag ist der Hauptgottesdienst der Kirche und vielfach – ob das dem Ideal von Gottesdienst entspricht, ist hier nicht zu erörtern – die einzige Gottesdienstform, die normalerweise in den Gemeinden üblich ist. Der grundsätzliche Ausschluß der Laien vom Predigtdienst auch dann, wenn sie, wie die Pastoralreferenten und -referentinnen, hauptberuflich tätig sind, muß die einzelnen, ja die ganze Berufsgruppe entmutigen und von ihr als diskriminierend empfunden werden. Obendrein wird dieses Verbot für die Priester beim immer katastrophaler werdenden Priester- und Predigermangel zu einer unzumutbaren Belastung.

– Ein „geistliches Wort" in Form einer Statio am Anfang der Eucharistiefeier ist kein Ersatz für die Predigt und setzt außerdem die Laien, die dafür ohnehin nur in zu begründenden Ausnahmefällen die bischöfliche Erlaubnis bekommen, ebenfalls herab. Von den Gemeinden werden solche Praktiken erfahrungsgemäß als „billiger Ersatz" für den priesterlichen Dienst empfunden, weil der Unterschied schon optisch allzusehr ins Auge fällt.

– Der Eindruck peinlicher Widersprüchlichkeit drängt sich schließlich auf, wenn man im „Pastoralen Wort" der deutschen Bischöfe den Hinweis zum „vorbereitenden Predigtgespräch" liest, zu dem offensichtlich auch Laien (Laientheologen?) hinzugezogen werden können. Man fragt sich, wie die Predigtgespräche gehandhabt werden sollen: Ist ernsthaft daran gedacht, daß Laien autorisiert werden, den Priester in vielfältiger Hinsicht über Inhalt und Form seiner Predigten zu beraten, daß sie selbst aber nie die Predigterlaubnis erhalten?

Wie ist das eigenartige Lavieren, das sich hier beobachten läßt, motiviert? Bei der Antwort auf diese bedrängende Frage ist selbstverständlich immer wieder zu bedenken, daß es bei der Predigt in der Eucharistiefeier nicht um irgendeine Randfrage geht; vielmehr sind das Zentrum des Gottesdienstes und die pastorale Tätigkeit der Kirche mit ganzem Gewicht betroffen.

Die Liturgiekonstitution des Konzils hat den Wortgottesdienst – „Tisch des Wortes Gottes" – neben der Eucharistiefeier – „Tisch des Mahles" – als die beiden Hauptteile der Messe neu ins Licht gehoben. Das wichtigste Element des Wortgottesdienstes wiederum ist die Verkündigung der Frohen Botschaft und deren Auslegung. Theologisch leicht einsichtig zu machen ist zudem, daß die Auslegung des Evangeliums, also der Dienst am Wort Gottes, und die Eucharistiefeier aufs engste zusammengehören und normalerweise von ein und demselben Vorsteher der ganzen Feier, also dem Priester, zu vollziehen sind. Hört man den oben zitierten Text des Synodendokuments über die Laienverkündigung noch einmal – „eine sichtbare personale Einheit von Prediger und Vorsteher ist der Eucharistiefeier angemessen, aber nicht unbedingt notwendig" (2.3.3.) –, so ist damit zum einen dem immer schon geltenden und erlaubten Usus Rechnung getragen, daß ein anderer Priester oder auch ein Diakon statt des zelebrierenden Priesters die Predigt übernehmen kann. Zum anderen eröffnet diese nicht beanstandete Praxis aber auch grundsätzlich die Möglichkeit für die Übernahme der Predigt durch einen dazu ausgebildeten und bevollmächtigten Laien.

Mit den beiden Charakteristika „ausgebildet" und „bevollmächtigt" ist eine Erklärung dafür angedeutet, warum das Kirchenrecht nicht erst im Codex von 1983 so restriktiv mit der Laienpredigt verfährt. Historischer Hintergrund sind immer noch die üblen Erfahrungen mit der Laienpredigt im Mittelalter und die heftigen Auseinandersetzungen darum [11]. Der Versuch von wenig oder gar nicht dafür ausgebildeten und nicht bevollmächtigten Laien, öffentlich oder in kirchlichen Räumen zu predigen, endete mit einem strikten Verbot für die Laien, meist sogar einschließlich der Ordensleute, soweit sie nicht Priester waren. Dieses Verbot wirkt bis heute nach. Es ist indes offensichtlich, daß solche Maßnahmen in unserer Zeit völlig grundlos sind: Einen Sturmlauf auf die Predigt von ganzen Scharen von Laien wie im Mittelalter wird es mit Sicherheit heute nicht geben.

Selbstverständlich würde die Laienpredigt – genau wie seit eh und je die der Kleriker – unter bischöflicher Aufsichtspflicht stehen. Dadurch und nicht zuletzt

durch Erfahrung und Urteil des Pfarrers und des Pfarrgemeinderats, die ebenfalls ihr Votum abzugeben hätten, wären Kirchlichkeit und theologische Kompetenz des Predigers leicht festzustellen. Es wäre sogar daran zu denken, die fähigsten unter den hauptamtlichen Laientheologen, speziell unter den Pastoralreferenten und -referentinnen, in einem rechtlich geregelten Auswahlverfahren mit dem Predigtdienst zu beauftragen. Davon ließe sich bei geschickter Handhabung durchaus eine generelle Verbesserung dieses Dienstes erhoffen, ein Effekt, den die Synode mit der Ermunterung und geplanten Verpflichtung der Laien zum Predigtdienst ausdrücklich anstrebte.

Zwei nachrangige, doch gleichwohl zu erwägende Gründe für eine Rücknahme der Restriktionen kommen heute, über ein Jahrzehnt nach dem Verbot, hinzu. Die hauptberuflich tätigen Laientheologen haben sich auf den verschiedenen Feldern ihres pastoralen Dienstes inzwischen durchweg sehr bewährt. Ist diesen Theologinnen und Theologen, die vielfach inzwischen ihr 40. Lebensjahr erreicht oder überschritten haben, zuzumuten, daß sie ihr ganzes Berufsleben lang in sehr untergeordneten Positionen verharren müssen, was sich zum nicht geringen Teil darin zeigen würde, daß sie vom zentralen Dienst der Verkündigung lebenslang ausgeschlossen blieben?

Der andere Grund ist für die Gemeinden ungleich gewichtiger: Der Priestermangel hat in den letzten zehn Jahren rapide zugenommen; ein Ende dieser Entwicklung ist nicht abzusehen, und zwar auf lange Sicht. Sind die Gründe, die gegen die Laienpredigt in der Eucharistiefeier sprechen, wirklich so bedeutsam, daß der sehr häufig schon jetzt zu beobachtenden enormen Überlastung der Priester auf keinen Fall durch den Predigtdienst eines in der Pastoral bewährten Laien gegengesteuert werden darf, auch dann nicht, wenn die Gemeinde eine Statio als billigen Ersatz und als Unzumutbarkeit empfindet? Dieser Grund wiegt deshalb soviel schwerer, weil es bei der Laienpredigt selbstverständlich nicht in erster Linie um die subjektiv zufriedenstellende Tätigkeit einer kirchlichen Berufsgruppe, in unserem Fall also der hauptamtlich tätigen Laien, geht; auch nicht allein um die überlasteten Priester, so notwendig deren Entlastung zweifellos ist. Man muß vielmehr deutlich sehen, daß es in erster Linie um die Gemeinden geht, und zwar um deren Recht auf vollgültige und angemessene Verkündigung des Wortes Gottes. Diese so gut wie möglich zu gestalten, muß ein Hauptziel der kirchlichen Pastoral sein, waren doch Zeiten des Niedergangs der Predigt immer auch Zeiten des Niedergangs der Kirche selbst.

Überdenkt man im Licht dieser Argumente noch einmal die Motive für das Verbot der Laienpredigt in der Eucharistiefeier, so kann es nur eine Schlußfolgerung geben: Die Gründe für das generelle Verbot sind nicht überzeugend, im Gegenteil: Die Predigterlaubnis für kompetente, erfahrene und in ihrem pastoralen Dienst bewährte Laientheologen ist um der Menschen willen ein Gebot der Stunde. Das Kirchenrecht spricht dagegen? Es ist per definitionem menschliches

Recht, das den Menschen in der Kirche zu dienen hat. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, es veränderten Situationen und Erfordernissen anzupassen.

Als letztes ist auf ein Bedenken einzugehen, das anscheinend nicht wenige veranlaßt, dem Verbot zuzustimmen. Es besteht die Sorge, durch die Predigterlaubnis für Laientheologen, womöglich verbunden mit der Übertragung weiterer Befugnisse an sie, etwa der Tauf- und Trauvollmacht, werde der Unterschied zum Beruf des Priesters mehr und mehr verwischt. Darauf ist zu antworten: Bleibt es bei einer Predigterlaubnis, die, wie dargelegt, nach gewissenhafter Prüfung erfolgt, ist diese Gefahr – wenn man denn von einer Gefahr sprechen will – kaum gegeben. Eine andere Situation mag gewiß durch zusätzliche Befugnisse im sakramental-liturgischen Bereich entstehen. Es könnte dann in der Tat für einen gewöhnlichen Gottesdienstbesucher bzw. ein gewöhnliches Gemeindemitglied immer schwieriger werden, den hauptamtlichen Laien in seinen Funktionen vom Priester zu unterscheiden. Es liegt an der Kirchenleitung, wie sie dieses Problem löst. Dabei steht sie aber augenscheinlich vor folgender Alternative: Entweder sie verzichtet auf den so notwendigen Dienst dieser Theologen und Theologinnen um der bisher bestehenden Ordnung willen, oder sie eröffnet ihnen, was ohnehin immer dringlicher wird, den Weg zur Ordination für ihren jeweiligen amtlichen Dienst.

Der Zugang zum Verkündigungsdienst für geeignete, hauptberuflich tätige Laien erscheint heute als ein unumgänglicher Schritt, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil nachdrücklich erklärte und von der Würzburger Synode bekräftigte neue Sicht des Laienstands im Leben der Kirche zu verankern. Nur wenn das gelingt, ist die Kirche als ganze in der Lage, ihren umfassenden Heilsauftrag zu erfüllen.

ANMERKUNGEN

[1] P. Neuner, Was ist ein Laie?, in dieser Zs. 210 (1992) 507–518, bes. 514 ff.
[2] Ebd. 515 f.; M. Kaiser, Die Laien, in: HbKathKr 184 ff.
[3] K. Rahner, Sakramentale Grundlegung d. Laienstandes, in: Schriften VII, 350.
[4] GSyn I, 153–178. [5] Ebd. 182–185. [6] Ebd. 179–182. [7] Ebd. 166.
[8] E. Berning, R. Zerfaß, Die Beteiligung d. Laien an d. Verkündigung, in: D. Emeis, B. Sauermost, Synode – Ende oder Anfang (Düsseldorf 1976) 89 f.
[9] Amtsbl. für d. Erzdiöz. Köln 128 (1988) 62 f. [10] Ebd. 61.
[11] R. Zerfaß, Der Streit um d. Laienpredigt (Freiburg 1974), bes. 366.

Josef Lößl SJ

Das Religiöse in der Dichtung Fernando Pessoas

Wenn je bei einem Dichter der Name Programm war, dann bei Fernando Pessoa[1]. Pessoa bedeutet im Portugiesischen „Person" oder „Maske". Fernando Pessoa hat den Namen von seinen Vorfahren stiefväterlicherseits geerbt. Der Großvater General Joaquim António de Araújo Pessoa war „Teilnehmer an den liberalen Feldzügen", wie Fernando Pessoa stolz berichtet[2], der Stiefvater, Joaquim de Seabra Pessoa, Konsul im südafrikanischen Durban. Fernando António Nogueira Pessoa wurde am 13. Juni 1888 in Lissabon geboren. Kindheit und Jugend verbrachte er abwechselnd in Lissabon und Durban. 1905 kehrte er endgültig nach Lissabon zurück. Er starb am 30. November 1935, also vor ziemlich genau 60 Jahren.

Fernando Pessoa, der zeit seines Lebens unverheiratet blieb, wohnte meist in der Oberstadt, in möblierten Zimmern, die er oft wechselte. Er arbeitete, wie er selbst schreibt, als „Übersetzer" und „Auslandskorrespondent in Handelshäusern"[3] in der Baixa, der Unterstadt mit ihren Banken und Geschäftshäusern. Bei den Quais am Tejo liegt noch heute sein Stammcafé „Martinho das Arcadas", wo er an seinen Texten schrieb, sich mit befreundeten Künstlern und Literaten traf oder mit ihnen korrespondierte, unter ihnen Mário de Sá-Carneiro und der erst vor kurzem verstorbene Miguel Torga.

Veröffentlicht hat Fernando Pessoa zu seinen Lebzeiten nur wenig. Mit Mário de Sá-Carneiro gründete er 1915 zwar die Zeitschrift „Orpheu", die ein Sprachrohr für den Modernismus in Portugal werden sollte. Doch 1916 verübte Sá-Carneiro in Paris Selbstmord. Pessoa blieb allein zurück. Neben einigen Gedichtbänden in englischer Sprache und gelegentlichen Veröffentlichungen in Zeitungen und Zeitschriften fand nur das Gedicht „Botschaft" („Mensagem") ein Jahr vor seinem Tod weitere Verbreitung, und auch das nur, weil es als Hymne an das portugiesische Vaterland mißverständlicherweise vom Propagandaministerium der Salazar-Diktatur mit einem Preis gefördert wurde. „Ich publiziere nicht, weil ich nicht möchte; ich publiziere nicht, weil ich nicht kann", schrieb er im selben Jahr 1934. „Man betrachte diese Worte nicht als gegen die Zensur-Kommission gerichtet; niemand hat weniger Grund zur Klage über diese Kommission als ich."[4] Wie weit hier die Ironie ging, wurde erst bei seinem Tod deutlich, als man in einer Holzkiste in seiner letzten Wohnung etwa 27500 Manuskripte fand, die noch heute nicht vollständig ediert sind. Darüber hinaus sind unzählige Manuskripte im Besitz von Freunden, Bekannten und Kunstliebhabern, so daß auch von daher

an eine vollständige kritische Edition der Werke Fernando Pessoas heute nicht mehr zu denken ist[5].

Heteronyme

Pessoas Dichtung ist von einer eigenartigen Komplexität. Sie ist nicht das Werk eines einzigen Dichters, sondern mehrerer Dichter mit verschiedenen Namen. Pessoa nennt sie „Heteronyme", im Unterschied zu seinem „Orthonym" Fernando Pessoa. Nach seinen eigenen Angaben ist der Begriff des Heteronyms nicht mit dem des Pseudonyms zu verwechseln, das dem einen Werk desselben Autors nur einen anderen Namen unterlegt[6]. Hinter den einzelnen Heteronymen stehen, so Pessoa, jeweils ganz andere Dichterpersönlichkeiten, mit je anderem Stil, anderen Prioritäten bezüglich Form und Inhalt, anderen Charakterzügen. Diese eigenartige Entwicklung Pessoas setzte schon vor dem Orpheu-Projekt von 1914 ein, das noch stark von symbolistischen und spätromantischen Einflüssen geprägt war, denen sich im Unterschied zu Pessoa Sá-Carneiro nicht mehr entziehen konnte.

Während sich Sá-Carneiro im fremden, auch fremdsprachigen Paris das Leben nahm, wich Pessoa in eine andere Sprache aus. Er, der portugiesische Nationalist, wie er sich selbst nannte[7], der die Sprache seiner Heimat in den Himmel pries, schrieb nicht nur den letzten Satz seines Lebens auf englisch („I know not what tomorrow will bring"), er hatte bereits seine ersten literarischen Gehversuche in der Sprache des damaligen Weltreichs unternommen. Schon 1904 hatte er den Preis seiner Schule in Durban für den besten Essay in englischer Sprache gewonnen. Er hatte sich eine englische Identität zugelegt, ein erstes Heteronym, Alexander Search, für das er sogar Visitenkarten drucken ließ. 1918 und 1922 veröffentlichte er drei Gedichtbände in englischer Sprache, neben „Mensagem" seine einzigen zu Lebzeiten veröffentlichten Gedichtbände überhaupt.

Schließlich, 1912 und 1914, ereignete sich das Phänomen der Bildung von Heteronymen in intensiverer Form auch in der portugiesischen Muttersprache. Aus der vagen Weite des Tejo vor der Stadt tauchten sie in ihm auf: Alberto Caeiro, der ungebildete, auf dem Land lebende Romantiker, Ricardo Reis, der Klassizist, und Alvaro de Campos, der technokratische Moderne. Ihre Schlüsselsätze: „Meine Seele ist wie ein Hirte" (Alberto Caeiro), „Die Rosen lieb ich aus Adonis' Gärten" (Ricardo Reis), „Groß sind die Wüsten und alles ist Wüste" (Alvaro de Campos). Sie repräsentieren Grundtypen moderner Literatur. Ihre „Person", Pessoa selbst, zieht aus ihnen aus, flieht mit ihnen vor dem Kerker seines Ich[8]:

> Nur einer sein: Kerker.
> Nur Ich-Sein: ein Nicht-Sein.
> Mein Leben als Flüchtling
> Wird kraftvoll und dicht sein.

Betrachtet man das Schicksal seines Freundes Sá-Carneiro, könnte man fragen, ob die Heteronyme Pessoa nicht buchstäblich das Leben gerettet haben. Literarisch jedenfalls verhinderten sie sein Zurücksinken in die Anonymität als Lyriker in einem der ärmsten Länder Europas an dessen äußerstem Rand. Hielt er sich durch die englische Sprache ein Fenster zur Welt offen, so durch die Heteronyme eines zur Moderne. Beide Phänomene erweisen Pessoa auch im Vergleich mit anderen Lyrikern seiner Zeit als einen herausragenden Vertreter der Moderne.

Lyrik in einer gebrochenen Zeit

Mitte April 1909 war in London der Gedichtband eines jungen Amerikaners, Ezra Pound, erschienen. Er trug den Titel „Masken" („Personae"). Trotz vieler Anklänge an klassische Motive und seiner außerordentlichen sprachlichen Brillanz wurde das Werk heftig kritisiert. Die unvermittelte Verschiedenartigkeit seiner Themen und Charaktere schien, wie auch der Titel nahelegt, auf eine starke innere Zerrissenheit des Dichters hinzudeuten und fand kaum Verständnis. Erst 17 Jahre später, 1926, als das Buch erneut erschien, vom inzwischen weltberühmten Meister der angloamerikanischen Modernisten erweitert und vertieft, wurde seine Bedeutung gewürdigt. Bei Pound hatte sich eine ähnliche Entwicklung vollzogen wie bei Pessoa.

„Der ältere Dichterfreund, W. B. Yeats, konnte ihm darin nicht folgen. Noch in den dreißiger Jahren bemängelte er, daß Pound ‚keine Einheit der Persönlichkeit' erlangt habe. Für ihn galt nach wie vor das Goethewort aus dem vorigen Jahrhundert: ‚Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit'." [9]

Dabei war diese Einheit im Diesseits der ganzen Generation verlorengegangen. Sie bot nur mehr Bruch- und Versatzstücke, wie ein expressionistisches Bild [10]. Typisch für das Lebensgefühl dieser Epoche, in der vor allem auch die technische Zivilisation in die romantisch-klassizistisch geprägte bürgerliche Welt einzubrechen begann, ist Rainer Maria Rilkes Erfahrung in Paris:

„Elektrische Bahnen rasen läutend durch meine Stube. Automobile gehen über mich hin. Eine Tür fällt zu. Irgendwo klirrt eine Scheibe herunter, ich höre ihre großen Scherben lachen, die kleinen Splitter kichern. Die Elektrische rennt ganz erregt heran, darüber fort, fort über alles. Jemand ruft. Leute laufen, überholen sich. Ein Hund bellt. Was für eine Erleichterung: ein Hund. Gegen Morgen kräht sogar ein Hahn, und das ist Wohltun ohne Grenzen." [11]

Fern von den lärmenden Kriegsschauplätzen der „großen" Kulturen macht Fernando Pessoa seine eigenen, ganz ähnlichen Erfahrungen mit seiner Zeit. Er ist dabei von einer eigentümlichen Stille umgeben. Was er betont, ist vor allem die Unscheinbarkeit und scheinbare Bedeutungslosigkeit des Persönlichen. „Ich bin nichts", läßt er Alvaro de Campos in „Tabacaría" sagen [12]:

Ich werde nie etwas sein.
Ich kann auch gar nichts sein wollen.
Abgesehen davon, trage ich in mir alle Träume der Welt.

Dieser „Nihilismus" hat auch seine politische Seite. Ähnlich Pound, der sich bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs zur Mussolini-Diktatur hingezogen fühlte, wurde Pessoa für sein Gedicht „Mensagem" vom Propagandaministerium des Salazar-Regimes als „patriotischer Dichter" gefördert. Trotz leiser Ironie darüber wehrte er sich nicht gegen diese Ehrung, die nur allzuleicht zu Mißverständnissen führen konnte. In einer unveröffentlichten Stellungnahme bezeichnete er sich freilich selbst als „liberal innerhalb des Konservativismus", „vollständig antireaktionär" und „Parteigänger eines mythischen Nationalismus" [13]. Was unter letzterem zu verstehen ist, soll gleich noch näher erklärt werden. Der Vorwurf aber, Pessoa sei möglicherweise Anhänger des Salazar-Regimes gewesen, abstrahiert völlig davon, daß er sich jeglicher „Ideologie" verweigerte. Weder sah er vom Katholizismus, der das Regime geistig legitimierte, eine religiöse, noch von den oppositionellen linken Bewegungen eine emanzipative Kraft ausgehen. Allein der „innere" Kampf gegen Unwissenheit, Fanatismus und Tyrannei war für ihn von Bedeutung [14], und zwar um so mehr, je innerlicher, unmerklicher er blieb. „Fernando Pessoa", so läßt er Alvaro de Campos über sich selbst resümieren, „empfindet die Dinge, aber nichts rührt sich, nicht einmal innerlich" [15].

Religiosidade

Pessoas „Nihilismus" hat also noch vor der politischen vor allem eine religiöse Dimension. Pessoa bezeichnet sich in diesem Zusammenhang folgerichtig als „gnostischen Christen", im Widerspruch zu den „organisierten Kirchen, vor allem der Kirche Roms". Sein Zweifel, ob es „im portugiesischen Katholizismus jemals Spiritualität gegeben hat", bedeutet eine enorme Provokation [16]. Aber gerade durch sie reiht sich Pessoa mit seinem „mythischen Nationalismus" beinahe nahtlos unter die großen Mystiker Portugals ein. Diese hatten ihre spirituelle Sehnsucht schon immer aus der Idee der Nation und ihrer Sendung heraus gelebt. Als Modell einer solchen Existenz gilt König Sebastião, der 1587 bei Al Qasr Qibir in Marokko sein Heer in einen Vernichtungskampf führte und unterging. Sein Verschwinden führte zur Urform des mythischen Nationalismus in Portugal, dem „Sebastianismus", dem Warten des Volkes auf die Wiederkehr des Königs und die Erneuerung der Nation von innen her. Pessoa hat diese Haltung in die Moderne übertragen. Er stellte der Transzendenz des Ersehnten die Immanenz einer Dispersion der Persönlichkeit in die Vielfalt der Heteronyme gegenüber. Die Ergriffenheit bei der Wahrnehmung dieser Wirklichkeit nannte er „Religiosidade" [17]:

So viele sonderbare Gesichter! Alle Gesichter sind sonderbar.
Und nichts ruft eine solche Andacht („religiosidade") hervor
wie das häufige Betrachten von Menschen.

Die Menschen, deren Betrachtung beim Schiffsbauingenieur Alvaro de Campos Andacht hervorruft, sind nicht „einfach" in der Weise, wie sie Romantiker (wie Caeiro) gerne beschreiben. Ihr Geschick, so Campos, ist mannigfach. Ist auch das Leben selbst immer das gleiche, so lebt es doch jeder unreduzierbar in seinen eigenen, je komplexen Strukturen. Nur, die Sprache, die der Andacht Ausdruck verleihen soll, stammt aus einer Zeit, da es diese Strukturen noch nicht gab. Das genau ist das Problem. Wer seine Sprache nicht erneuert, so Campos, lebt an der Wirklichkeit seines Lebens, an seinen poetischen und somit auch geistigen Inhalten vorbei[18]:

Und da kommen sie, um mir zu sagen, es läge keine Poesie im Handel, unsere Schreiberlinge;
Wo sie doch aus all seinen Poren dringt, wo aus ihm das Meer atmet,
Weil sie gänzlich aufgeht in den Dampfschiffen, in der modernen Navigation,
Weil die Lagerhäuser und die Geschäftsbücher das Prinzip der Geschichte geworden sind...

Pessoa/Campos leidet an der Unzulänglichkeit der überkommenen Sprache wie auch an der Unfähigkeit, sie zu erneuern. Er führt diese Unfähigkeit auf mangelnde Bereitschaft zurück, zu hören, hinter der Vielfalt der Erscheinungen das Eine auch nur als Ahnung wahrzunehmen. Die meisten Menschen, so Pessoa, nehmen die Wirklichkeit wahr wie ein Kaleidoskop, „als ob das Sehen selbst schon Gott wäre, hohle, selbst ausgespannte Unendlichkeit, zu Fragmenten gebrochener Wahrnehmung zertreten"[19]. In seiner Unruhe darüber wird Pessoa ein „religiöser" Dichter im Sinn Peguys, Claudels und Eliots[20]. Je akribischer seine Untersuchungen der komplexen Strukturen der Realität, nicht zuletzt auch durch ständiges Überprüfen der Sprache anhand der Zweisprachigkeit (englisch/portugiesisch), desto überwältigender der Eindruck von jenem „Anderen", „Jenseitigen", das als Licht in die Welt kommt, das „Gefühle und Gedanken Gestalt annehmen" läßt[21]:

Ich sah die Innenseite
Von Sommer, Erde, Morgen.
Ich hörte zuinnerst
Die Flüsse fließen. Ich wurde geboren,
Zu sehen geheimnisvoll,
Wie Gott alles ist.

Das Wort „Gott" ist hier Substantiv und Eigenschaftswort zugleich. Gott ist alles und alles ist Gott, Erfahrung. Diese Erfahrung ereignet sich in der Natur (Sommer, Erde, Morgen). Aber ereignet sie sich nur dort? Und überhaupt: Was ist eigentlich Natur? So fragt Alvaro de Campos. Er forscht nach einer Entsprechung dieser Erfahrung im Bereich des Technischen. Dazu muß er interessanterweise den nüchternen Rahmen der englischen Sprache verlassen. Sie klingt zu pathetisch, um geistliche Erfahrungen im Bereich des Technischen natürlich zum

Ausdruck bringen zu können. Anklänge an den magischen Realismus der lateinamerikanischen Literatur werden sichtbar. Dort gibt es auch die „Anglophilen", deren Begeisterung für Technik dem Zweck dient, die Rationalität des Magischen tiefer zu erfassen. Dabei wird umgekehrt die der Technik zugrundeliegende Irrationalität offengelegt. Die Sprache der Technik würde bei einem solchen Unternehmen in lächerlichem Pathos ersticken. Das magische Portugiesisch dagegen klingt glaubhaft. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist, daß Pessoas technokratisches Heteronym Alvaro de Campos aus der Algarve stammt, einer für das Zueinander von Europa, Lateinamerika und Afrika so bedeutenden Landschaft. Als Schiffsbauingenieur in Glasgow verständigt er sich natürlich auf englisch. Die Sprache seiner Poesie jedoch ist Portugiesisch[22].

> Im schmerzenden Licht der großen Glühbirnen der Fabrik
> Fiebere ich und schreibe ...
> Die Motoren betrachtend wie eine Tropenlandschaft.

Hier feiern die Leidenschaft eines in der Nähe Afrikas und Brasiliens geborenen Südportugiesen und sein Mangel an romantischen Gefühlen Hochzeit. Alvaro de Campos, ein Vertreter des Südens, gießt Hohn über die für den Norden typische Vergötterung der Technik wie der Natur, über Phänomene wie Zweckrationalität und ökologisches Bewußtsein. Als Fachmann wird er den Anforderungen beider nicht weniger gerecht als mancher Vertreter des Nordens. Aber er denkt nicht im Traum daran, gegenüber Natur und Technik Schuldgefühle zu entwickeln. Ist sie, die er von Kindheit an als „Tropenlandschaften" erlebt hat, nicht ungeheuer viel tiefer und mächtiger, als ein Mensch es je fassen oder rekonstruieren könnte?

Eine ähnliche Erfahrung trägt auch den Neoklassizisten Ricardo Reis, den Pessoa einmal als einen bezeichnenderweise in Brasilien lebenden Arzt beschreibt. Mit Campos und Reis versucht Pessoa, auf dem schwankenden Boden der vermeintlichen Tatsachen des Magischen und Technischen, also der Moderne, das Gleichgewicht nicht zu verlieren. An die Dinge selbst gemahnt ihn währenddessen ihr Hüter, der Dritte im Bund der Heteronyme, der im unterentwickelten Hinterland Lissabons lebende Rusticus Alberto Caeiro. Caeiro wird von einer eigenartigen Grundstimmung getragen, die keinesfalls mit Hinterwäldlertum verwechselt werden darf, bestimmt sie doch das Denken so manches Großen selbst in den Metropolen, die ja selten jemand als seine Heimat wiedererkennt. Caeiro bringt sie in den folgenden, beinahe aphoristisch anmutenden Zeilen zum Ausdruck[23]:

> Der Tejo ist schöner als der Fluß meines Dorfes,
> Aber der Tejo ist dennoch nicht schöner als der Fluß meines Dorfes;
> Weil der Tejo nicht der Fluß meines Dorfes ist.

Wo also liegen nun die Dinge selbst? scheint Caeiro mit diesem widersprüchlichen ästhetischen Urteil zu fragen. Liegen sie in der die Unendlichkeit symboli-

sierenden Weite des Tejo oder in der stillen Größe eines Bachs, der durch ein ärmliches Dorf fließt? Liegen sie in einer bornierten Kleinstadt mit ihrer humanistischen Bildung (die selbst vor dem fernen Brasilien nicht haltgemacht hat – siehe Ricardo Reis, den Pessoa einmal als Arzt, ein andermal als Gymnasiallehrer apostrophiert)? Liegen sie in der industriellen Großstadt (bei Alvaro de Campos in Glasgow) oder liegen sie, um den Faden zu Ende zu spinnen, in der postmodernen Mega-City mit ihrem in Superwohn- und Bürotürmen gestauten Luxus und ihren endlos hingebreiteten Slums? In all diesen Orten leben die Menschen wie in einem riesigen Weltdorf, verloren, so Pessoa, auf Blakes „Songs of innocence" anspielend, wie spielende Kinder, wie Töne einer verklingenden Melodie, einer Laune Gottes[24].

Verehrer Christi

Alvaro de Campos' Faszination des Mystischen in der Technik ist eine Weise, mit den Grenzen ihrer Rationalität umzugehen. Campos bezieht auf diese Weise das Technische in den Kosmos der Geschöpflichkeit mit ein. Ist dies angesichts des Vorrangs der Quantität vor der Qualität im Bereich des Technischen aber überhaupt möglich? Nicht ohne die klassische Fähigkeit, das Größte erreichen zu können, ohne das Geringste zu verlieren. Hierin ist der Modernist Alvaro de Campos auf den Antimodernisten und Klassizisten Ricardo Reis verwiesen, der ihm zuruft: „Sei ganz in jedem Ding!" [25] Dennoch, auch der klassische Weg führt in die Aporie: Selbst wenn alles in der Welt getan, die Welt selbst überwunden ist, bleibt doch die Einsamkeit und Verlorenheit vor Gott – außer: Gott ist der Welt von Anfang an nicht fern, sondern wirkt in ihr, auch und in erster Linie im Erleben und Handeln der Menschen, in ihnen, als Mensch. Dazu im „Rasenden Fiedler" („The mad fiddler")[26]:

> Halt! Leben heißt, mit Gott vermischt zu sein
> Von Anfang an schon – nur das Leben, es allein,
> Schmerz, Übel, Haß, Lust, Hinterlist, die Zuchtrute
> Gewöhnung, der Seitenweg der Träume, Pein,
> Wie ein verstecktes Messer schneidend, Freude
> Am Tod – all dies ist Gott, in ihm Ja Nein.

Zwei andere große Sonette in englischer Sprache lassen hier grüßen, Shakespeares 129., mit einer ähnlichen Aufzählung von Eigenschaften der Lust („perjured, murderous, bloody, full of blame"), und Gerard Manley Hopkins' „Die Welt ist geladen mit der Größe Gottes", wo der Dichter fragt: Warum nur kümmern sich die Menschen nicht um seine Weisung? Warum nicht? Weil sie die Ambivalenz ihrer Erfahrungen mißverstehen. Weil sie nicht erkennen, daß es nicht darum geht, ob Gott ein Gott der Willkür oder der Liebe ist, sondern darum, daß Gott

selber in den Dingen ist, in den Dingen, die Caeiro hütet: Caeiro, der Hüter Gottes in den Dingen. Heißt das, Gott ist nur durch und in ihm Gott? Campos in der „Meeresode“ [27]:

Und ich, der ich die moderne Zivilisation liebe, ich, der ich die Maschinen mit meiner Seele küsse,
Ich, der Ingenieur, der Kulturmensch, der im Ausland Ausgebildete …
Aber wie auch immer, wohin auch immer. Auf!
Weg hier, durch Wogen, Gefahr, übers Meer,
Weg in die Ferne, nach draußen, in die abstrakte Entfernung …
Ins unbestimmte Abenteuer, ins Meer des Absoluten, um das Unmögliche zu verwirklichen!

Doch Campos' Bewertung der technischen Zivilisation, des Zusammenwachsens der Welt an den Verkehrsknotenpunkten der Moderne, entspringt, wie gesagt, nicht den monistischen Ideologien seiner Zeit. Sie gerade wollte Pessoa mit den Heteronymen überwinden. Wenn also Campos, der Techniker, der Vertreter der Univozität, von Kultur, Bildung, gar vom Absoluten spricht, dann will er nicht einen vom Übermenschen als menschliches Produkt entlarvten Gott vorstellen. Vielmehr verweist er auf die Tradition, die Reis vertritt, und Reis weist die modernen Monismen in ihre Schranken, zumal wenn sie sich altehrwürdig, ja unfehlbar gebärden. Dabei wendet er sich zum einen (gleichsam in einem Gebet) durch Christus an Gott selbst, zum andern aber an einen durch Monismus gefährdeten Zeitgenossen [28]:

Sie haß' ich, ja, mit stillem Abscheu haß' ich,
Die dich [Christus] mehr lieben als die anderen Götter …
Bedenk', ausschließlicher Verehrer Christi,
Die Vielgestaltigkeit des Lebens und der Tage,
Nur wenn wir vielgestaltig sind wie sie,
Sind eins wir mit der Wahrheit …

Natürlich ist Christus selbst die Wahrheit. Aber mit welchem Anspruch kann irgendein einzelner, bestimmter Weg der Moderne für sich einen solchen absoluten Wahrheitsanspruch erheben? Jeder weist doch je noch einmal über sich selbst hinaus, auch der Humanismus der Moderne, auch das Christentum der Moderne. Worauf es ankommt, liegt je jenseits, „irgendwo da draußen“, wie der Weltmystiker Campos es in seiner unbeholfenen Art ausdrückt, „drüben“, wie es in einem von Pessoas eindrucksvollsten Gedichten heißt.

Gottes Jenseits

Transzendenz. Sie ist für Pessoa die „Eigenschaft“ Gottes schlechthin. In Christus, dem zweiten Adam, der Wahrheit, übertrifft Gott sogar sich selbst. Der Fall bzw. Tod gereicht letztlich nicht nur den Menschen, sondern Gott selbst zum Heil [29]:

Gott ist Mensch – eines noch größ'ren Gottes,
Höchster Adam und auch er Gefallener,
Wie er unser Schöpfer war, auch er
Geschaffen, die Wahrheit auch für ihn gestorben.
Was jenseits ihm der Geist, sein Abgrund, offenhält,
Das bleibt Geheimnis auch in seinem Leib, der Welt.

Pessoa fragt nicht, ob er dies denken kann oder darf. Er formuliert. Gott ist Geheimnis, auch sich selbst, das Wort „jenseits" gilt auch ihm. Pessoa bezeichnet dieses Jenseits Gottes als „den Abgrund, seinen Geist". Dieser Geist wirkt in der Welt, in den Menschen. In ihm finden Menschen zur Tiefe des fragenden, sich selbst vergessenen Schauens, wie Pessoa es in dem explizit als „Gottes Jenseits" („Além Deus") betitelten Gedicht beschreibt, das in seinem ersten Teil an Augustins Vision von Ostia im neunten Buch seiner Bekenntnisse und im zweiten Teil an Johannes' vom Kreuz „Dunkle-Nacht-Erfahrung" erinnert, um von der Vision eines anderen Mystikers des 16. Jahrhunderts zu schweigen, die ebenfalls beim Anblick eines iberischen Flusses stattfand[30]:

I. Abgrund

Ich schaue den Tejo auf eine solch künstlerische Weise
Daß ich im Schauen das Schauen vergesse,
Und mich mit einem Mal die Frage packt, was es denn heiße,
Fluß zu sein, zu strömen.

Und jäh wird alles mir zu nichts,
Sogar das noch eben Gedachte,
Alles – die Welt, mein Ich,
Wird mir äußerlich …
Und plötzlich begegne ich Gott.

II. Die Stimme Gottes

Eine Stimme leuchtet in der Nacht.
Im Innern des Außen hör' ich sie …
Nur mein Echo, es wälzt sich über mich
Wie Wellen dunklen Lichts,
In denen ich bei Gott versinke.

Wieder steht der Tejo, wie schon im Bekenntnis Caeiros zum Fluß seines Dorfes, für die Welt, das All, das Meer, die Weite des Unendlichen. In Abwesenheit der Dinge wird die eigene Existenz zur Frage, jede Antwort zerfällt zu nichts. Es ist jedoch bezeichnend, daß in genau diese Leere hinein ein Bekenntnis gesprochen wird: „Und plötzlich begegne ich Gott". Was aber heißt „Gott begegnen"? Nichts anderes als in einem Meer von Geheimnis zu versinken, einer neuen Art Meer, anders als der verschwommene Blick auf den Tejo vor Lissabons Altstadt. Die Stimme ertönt klar, wie ein Licht in der Nacht leuchtet. Sie verhallt nicht im Dunkel, sondern findet einen Hörer, in dem sie widerhallt und so zum Ton wird, Gestalt annimmt, Person, Pessoa.

Damit erweist sich die Modernität Pessoas, die Zerrissenheit und Zersplitterung seiner Person in Heteronymität und Vielsprachigkeit, beides so typisch für die kulturelle Situation Europas heute, als Basis einer weltmystischen Spiritualität auf traditionellen Fundamenten, wobei die esoterisch-gnostischen Anklänge diese These eher bestätigen als widerlegen. Was zu Lebzeiten Pessoas aus einer Kampfsituation zwischen Kirche und Diktatur auf der einen, Aufklärung und neuen spirituellen Bewegungen auf der anderen Seite heraus auf steinigem Boden entstanden sein mag, könnte heute unter den Vorzeichen der Suche von christlichem Glauben und moderner Gesellschaft nach Wegen zueinander und gemeinsam zu Gott auf dem tieferen Boden einer gemeinsamen kulturellen Tradition um so mehr wachsen und Früchte tragen.

ANMERKUNGEN

[1] R. Werner in: F. Pessoa, ein anarchistischer Bankier (Frankfurt 1994) 61.
[2] F. Pessoa, Dokumente zur Person und ausgew. Briefe (Frankfurt 1992) 14.
[3] Ebd. [4] Ebd. 32.
[5] F. Pessoa, Algebra d. Geheimnisse (Frankfurt 1990) 6. Auf Dt. sind Sammlungen d. wichtigsten Bereiche d. Dichtung Pessoas zugänglich, z. T. zweisprachig und in preiswerten TBA. Aus ihnen wird im folg. zit.
[6] Algebra 11–13. [7] Dokumente 15.
[8] Algebra 53, 61, 65; das folg. Zit. (aus F. Pessoa, Heinrich der Seefahrer) ebd. 76.
[9] E. Hesse in: E. Pound, Personae/Masken. Gedichte (München 1992) 391 f.; A. C. Monteiro, A Poesia de Fernando Pessoa (Lissabon 1986) 121–125.
[10] S. d. Vergleich zw. Pounds Lyrik u. d. Malerei v. W. Lewis in: V. Sherry, Ezra Pound, Wyndham Lewis, and radical modernism (Oxford 1993).
[11] R. M. Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge (Frankfurt 1994) 9 f.
[12] Zit. in: Algebra 142 f. [13] Dokumente 15. [14] Ebd.
[15] Ein anarchistischer Bankier 61. [16] Dokumente 15.
[17] F. Pessoa, Alvaro de Campos, Poesias/Gedichte (Frankfurt 1991) 78 f. [18] Ebd.
[19] Zit. bei A. Terlinden, The Concept of the „Além" in Fernando Pessoa's Heteronyms and in „The Mad Fiddler". A Comparative Study, in: Archivos do Centro Cultural Portugués 22 (Lissabon 1986) 353 f.
[20] D. L. Pereira da Costa, O Esoterismo de Fernando Pessoa (Porto 1978) 128.
[21] F. Pessoa, „Fiat lux" und „Summer Ecstasy", in: The Mad Fiddler, zit. in: The Concept of the „Além" 356.
[22] Aus d. „Triumphode", in: Algebra 20. [23] Zit. ebd. 58.
[24] Aus „A Summer Ecstasy" (A. 21) 359. [25] Zit. in: Algebra 19.
[26] Zit. in: The Concept of the „Além" 360. [27] Alvaro de Campos, Poesias/Gedichte 38, 42.
[28] Ricardo Reis, zit. in: Algebra 64.
[29] Am Grab von Christian Rosencreutz, in: F. Pessoa, Esoterische Gedichte, Mensagem, Engl. Gedichte (Frankfurt 1994) 52 f.
[30] „Além Deus", ebd. 8 f.

UMSCHAU

Das Projekt „Eigenes Leben"

Eine Auseinandersetzung mit der Individualisierung

Es ist nicht so, daß sich heutige Menschen aus Übermut oder Langeweile zu einer Lebensform entschlössen, die dann – gebündelt aus Globalisierung, Enttraditionalisierung, Individualisierung – auf den Begriff „Eigenes Leben" gebracht wird. Im Gegenteil: Die heutige hochdifferenzierte Gesellschaft mit ihren Prozessen der Enteignung nötigt, zur eigenen Form zu finden, die einmalige Biographie persönlich zu wählen, sich dem Experiment zu unterziehen, in der Tat auf eigenen Füßen zu stehen und den eigenen Kopf zu gebrauchen. Dazu kommt, daß der Schein, in gänzliche Freiheit hinein entlassen zu sein, trügt; denn die gesellschaftlichen Vorgaben, in Institutionalisierung und Organisation, signalisieren wiederum Abhängigkeiten und zwingen eine Selbstorganisation auf, die sofort als begrenzt erfahren wird.

Diese paradoxe Situation, in eine von vorneherein beschädigte Freiheit entlassen zu sein, mindert nicht den Reiz dieser experimentellen Situation; denn „eigenes Leben" darf auch als eigenes Scheitern verstanden werden, wie das eigentlich immer naheliegt, wenn menschliches Leben als Gratwanderung in den Blick kommt. Das Bewußtsein, das aus solcher existentieller Wahrnehmung entsteht, weckt eine recht bedachte Reflexion über den nächsten Schritt. Da gibt es nicht die großen Abfahrtsläufe in das eigene Glück. Eher kann nur von einem vorsichtigen Tappen in den nächsten Schritt die Rede sein. Weithin kein Aufsuchen der Fußspuren von Vorgängern, sondern das Bahnen einer neuen Spur im unberührten Land. Je mehr darin die Selbstbestimmung greifbar wird, um so mehr wird auch eine Verantwortung für alles Tun und Lassen spürbar, also eine Moral der Selbstbestimmung, die immer wieder ihre sittlichen Maßstäbe sucht.

Mit dieser groben Skizze wäre das Projekt „Eigenes Leben" beschrieben, das Ulrich Beck präzise und selbstkritisch entfaltet, das Wilhelm Vossenkuhl im Begriff der Identität bedenkt, Ulf Erdmann Ziegler in ansprechend formulierten Lebensgeschichten und Tim Rautert in gewählten fotografischen Porträts nahebringt[1]. Für die kompositorische Leistung dieser vier Autoren gibt es nur ein Urteil: Die „Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben", machen betroffen und nachdenklich. Jeder, der von diesen Ausflügen heimkehrt, bringt gleichsam in seinem Rucksack schwerwiegende Fragen mit. Etwa diese drei: 1. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, 2. die Frage nach der Solidarität und 3. die Frage nach den letzten Fragen. Aus den Antworten wird sich ergeben, ob dieses „eigene Leben" nicht nur möglich ist, sondern ob es in der Tat ein Leben ist, das gelingt.

1. Die Frage nach dem *Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft.* Der Rausch der eigenen Selbstbestimmung übersieht, daß auch jener, der sich abgrenzt und der Autoritäten verwirft, implizit seine Abhängigkeit von einem Fremden anerkennt. Auch das Verneinte bestimmt und wirkt auf Entscheidungen ein. Eine moderne Selbsttäuschung liegt wohl darin, eine Nullpunktexistenz – also „enttraditionalisiert" – beginnen zu können und erst dadurch voll für sich verantwortlich sein zu dürfen. Beginne ich ganz aus mir selbst? Das ist die Frage.

Menschliche Existenz ist immer in Herkünfte eingebunden. Die dialogische Erkenntnisstruktur wird immer an das Objekt zurückverwiesen; jeder Lernprozeß bedarf des Impulses von anderen, und selbst die Schritte von Reifungsprozessen werden zu ihrer Entwicklung von „Auslösern" gereizt. Allein schon die Tatsache der sinnenhaften Existenz des Menschen, durch die er für eine bald bunte, bald wirre Außenwelt eröffnet wird, macht das Gesetz der Abhängigkeit

zugleich bewußt. Je mehr sich ein Mensch auf das eigene Leben besinnt, um so mehr wird ihm deutlich: Dieses Leben ist geschenkt, vermittelt, geliehen, vermacht; es verdankt sich.

Über diese bleibende Herkünftigkeit hinaus gibt dem Menschen zu denken, daß er immer mit anderen lebt: mit Gesprächspartnern, mit Lebensbegleitern und Weggefährtinnen, mit Konkurrenten und Kontrahenten, mit Rivalen, mit Freunden und Feinden, mit Brüdern und Schwestern, mit Gatte oder Gattin, mit Kindern. Alle diese Begriffe machen mögliche Kommunikationen deutlich, die allerdings unterschiedlich definiert werden können.

Individualisierung würde dann gerade darin greifbar werden, daß in den gleichsam synthetischen Familien eher Halbgeschwister und Stiefschwestern sich treffen und daß die Ehegatten, die sich (erneut) finden, bereits aus einer ersten oder gar einer zweiten Ehe kommen und daß Freunde oder Freundinnen selbst definieren, wie sie ihre nicht- oder nacheheliche Ehe begreifen wollen. Bei solchen Sprachpuzzlen, in denen es kaum noch gelingt, die einzelnen „Steine" zu einem harmonischen Ganzen, zu einem Bild, zu fügen, wird die Individualisierung unübersehbar (74).

Doch auch diese Neudefinitionen von sozialem Verhalten weisen auf, daß Normierung gesucht wird und am Ende das „eigene Leben" wieder unter den Begriff einer neuen Normalität gerät. Wer sich und sein Leben mit anderen teilen, es anderen klarmachen will, wird bereits nach Begriffen suchen müssen, die den Gesprächspartner nicht kopfscheu machen, sondern ihm, zumindest im Ansatz, verständlich sind. Ansonsten käme es zum Austausch von Chiffren, die nichts mehr für andere „sagten" und höchstens noch einer eitlen Selbstbestätigung des Sprechenden dienten.

„Eigenes Leben" kann also nicht in Narzißmus (165) oder Hedonismus (128) verharren. Was heute oft aussieht, als wäre es narzißtisch oder hedonistisch, stellt nur den Versuch dar, sich angesichts gefährdender Ansprüche zu behaupten. Letzte Reservate der Lebenslust sollen damit ausgegrenzt und ausgefüllt werden, ob dies nun der Vollzug der Arbeit, das Erlebnis der Liebe – sie ist der „Gott der Privatheit" (71) – oder die weltweite Erfahrung sind. Damit soll nicht bestritten werden, daß es heute auch einen Narzißmus gibt, der gnadenlos sich selbst gegenüber ist, und einen Hedonismus, der sich gnadenlos, weil an puren Zwecken orientiert, mit einem/einer anderen einläßt. Aber diese Feststellungen meinen die Ausnahme und sind nicht die Regel.

„Eigenes Leben" konfrontiert sich immer wieder mit Gemeinschaft und Gesellschaft. Indem es kreativ neue Formen und Beziehungen entwirft, bejaht es implizit die dialogischen und kommunikativen Dimensionen der eigenen Existenz, wenn vielleicht auch wagemutiger und experimentierfreudiger als frühere Generationen. Nicht vergessen sei: auch risikobewußter, sowohl was das auferlegte wie was das gewählte Risiko angeht. Also doch: ein „eigenes Leben" in einer „Risikogesellschaft" (U. Beck), in der die Abwehr des „Fremden" sogar in den Fremdenhaß umschlagen kann. Es macht sehr nachdenklich, daß Beck an diese Erkenntnis die Fragen anschließt: „Wieviel Auflösung verträgt der Mensch? Oder schärfer gefragt: Wieviel Aufklärung verträgt der Mensch?" (147). Genau das wären entscheidende Fragen.

2. Die Frage nach der *Solidarität.* Die Behauptung, daß „eigenes Leben" die humane Paßform für heute sei, wird von vielen mit Begriffen wie „Ego-Gesellschaft" und „Ellenbogengesellschaft" assoziiert, die dann sozialökonomisch durch die „Zweidrittelgesellschaft" nur noch bestätigt werden. Mag auch zutreffen, daß in der Öffentlichkeit die Rücksichtnahme schwindet, daß im Umgang der Menschen miteinander Anstand und Stil hinter den zu erreichenden Zielen rangieren, daß Herzlichkeit oft, gerade bei der jungen Generation, unter für andere unverständlichen Formen verborgen ist, daß die Medien (Fernsehen) eher in brutale Gewalt als in konfliktfähige Toleranz einüben – es gibt in der Moralität des „eigenen Lebens" zwei sittliche Grundbegriffe, die die eigene selbstbezogene Gegenwart aufsprengen: den Dank (W. Vossenkuhl) und die Sorge (U. Beck).

Im Dank (212) wird beides realisiert: die Herkünftigkeit und die bleibende existentielle Abhängigkeit. Dank an die eigenen Eltern, an Ehegatten und Kinder, an die Vorfahren, an vergan-

gene Geschlechter. Dieser Dank wendet sich in die Geschichte und meint die Vergangenheit. Er wird um so größer sein, je mehr sich ein Mensch beschenkt empfindet, sei es an Geistesgaben und Talenten, sei es an Kulturgütern von einer Barockkirche über eine Mozartsymphonie bis zu den Gemälden Tizians oder Matthias Grünewalds. Solche Erfahrungen von Bereicherung setzen Sensibilität für Großes ebenso voraus wie Offenheit für ein bewunderndes Staunen. Beides überwindet den Geist kalkulierter Machbarkeit; denn die genannten Erfahrungen fallen dem Menschen gnadenhaft zu. Es eröffnet sich eine Dimension des Geheimnisvollen, die man heute durchweg nicht mehr erwartet. Dank läßt dann eher verstummen, als daß er beredt macht. Daß solcher Dank zugleich eine Pflicht mit sich bringt – gerade angesichts der Enttraditionalisierung –, ist offenkundig: Es gilt, das Überkommene zu bewahren. Solcher Dank wäre demnach konservativ.

Die Sorge – „aktives Vertrauen" (169) – realisiert eher den existentiell gegenwärtigen Lebensraum. Sie meint: Man ist in Pflicht genommen; es ist einem etwas aufgegeben; man wird zu Teilnahme und zur Teilgabe herausgefordert. Solche Sorge wird sich sorgfältig den Kranken und Schwachen, zumal den Kindern und den Alten zuwenden. Sie kann sich ebenso in (politischen) Aktionen investieren, die sich dann für Asylsuchende und für Ausländer engagieren; sie kann auch als Sorge um die Natur, die Schöpfung, die Umwelt greifbar werden. Die Bereitschaft zu solchen Diensten in den neuen sozialen Bewegungen für Umwelt, Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und gegen den Hunger in der Welt ist nicht zu übersehen. Dazu kommt jene alltägliche Sorge, in der Ehepaare sich pflegerisch um ihre kranken Eltern über Jahre hin mühen und in der Eltern ein behindertes, etwa spastisch gelähmtes Kind Tag für Tag betreuen und pflegen. Solches Engagement ist nicht beredt, wird öffentlich nicht belohnt und vollzieht sich eher in den Winkeln unserer Gesellschaft. Aber es ist vorhanden und bestätigt nur die These, daß das „eigene Leben" in Dank und Sorge immer wieder geöffnet wird für den anderen, für die Nahen und die Fremden, wo immer sie die biblisch „Nächsten" sind. Natürlich entspricht es nicht einer aufgeklärten Gesellschaft, dann in traditionellen Begriffen von Tugend zu sprechen. Aber es geht um die Sache: Sie ist da, wenn auch unter fremdem Namen.

3. Die *letzten Fragen.* Auffallen muß, daß die religiöse Dimension eines heutigen Menschen in Becks Entwurf des „eigenen Lebens" nicht ausdrücklich thematisiert wird und daß in den vielen und bewundernswerten Biographien von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen Religion nur als verbaler Restbestand auftaucht. Christentum läßt sich – mit zwei bis drei Ausnahmen – eher anonym entdecken. Immerhin – und dennoch: Ist dies nun ein authentisches Menschenbild unserer Zeit oder spiegelt sich darin nur das selektierende Interesse der Verfasser? Eher ein Abbild der eigenen Lebensgeschichten?

Wo „eigenes Leben" sich erkennen will, wird es bewerten müssen, zumal dann, wenn es auch die Lebensgeschichte seines Scheiterns wahrnimmt. Ist Scheitern nur Unfall, Pech, Schicksal, Zufall, Fügung? Oder was hilft dem scheiternden Menschen, noch so etwas wie „Sinn" in sein Leben zu bringen? Oder muß er notgedrungen den Bruch als das Ganze akzeptieren? Hilft dann jene Gelassenheit, in der ein anderer das Nichtverfügbare mitträgt? Sind es die Optionen einer Gemeinschaft, die eher implizit die allzu rationalen Maßstäbe des Verhaltens überschreiten? Ist es eine nicht mehr befragbare Hoffnung eines einzelnen oder einer Gruppe, die zum Weiterleben ermutigt? Gibt es noch Signale, die eine Erwartung auf eine endgültige Erfüllung rechtfertigen, Chiffren für das Nicht-mehr-Sagbare, das beschwiegen werden will? Solche Fragen stellen sich in der „Risikogesellschaft" offensichtlich nicht.

Doch angesichts des Todes (171) und des Sterbens (173) wird über das absolute Ende philosophiert. Und was dabei als Alternative übrigbleibt, liest sich merkwürdig sperrig: „Es gibt also zwei Richtungen, um an diesem Ziel (der Abschaffung des Sterbens) zu arbeiten: entweder die Verewigung des eigenen Lebens oder die Verplötzlichung des allgemeinen Endes. In beidem sind die Fortschritte groß" (174). Damit entläßt Beck seine Leser, nachdem er zuvor das „eigene Sterben", befreit von der Last des Mitsterbens mit den anderen, geklärt hat: „Der Ausweg deutet

sich an: der kollektive Unfalltod – der plötzliche Urknall: Das ist das Ideal der Abschaffung des Sterbens" (174). Ein merkwürdiges Ideal, das wohl nur möglich wird, weil Hoffnung, als personale Investition, abhanden kam.

Das „eigene Leben", das sich keine absolute Zukunft mehr zutraut, ist aus seiner zentralen Dimension herausgefallen, so daß auch alle anderen Dimensionen von Glück, Freude und Lust verkürzt sind und um ihre impliziten Verheißungen gebracht wurden. Wird damit das „eigene Leben" nicht wiederum enteignet? Fehlt ihm nicht der Glanz und die Spitze?

Offensichtlich ist das Vertrauen in jene diesseitig-jenseitige Vollendung so geschwunden, daß die Erwartung des „plötzlichen Urknalls" einer Hoffnung auf ein ewiges Leben vorgezogen wurde. Dieses trostlose Ende der Reflexion auf das „eigene Leben" zwingt zur Relecture der Geschichte der Moderne. Eigentlich steht sie immer noch vor der alten Frage: Was ist der Mensch? Der Mensch fragt immer nach sich. Und da ist eher Wilhelm Vossenkuhl zuzustimmen, der den neuen Mittelpunkt des Menschen so definiert: „Der Mittelpunkt liegt jetzt zwischen den Menschen, aber auch zwischen Mensch und Natur oder zwischen Mensch und Gott" (215). Er meint, am Ende in seiner Antwort auf die Frage nach dem Bedürfnis des Menschen: „Wir können nur in Gemeinschaft mit anderen menschlicher werden. Wenn wir dies anstreben, werden wir die, die wir sein können. Wir haben keine andere Möglichkeit" (215). Die formale Option gegen die Individualisierung läge also in der Zugehörigkeit. Wäre auch eine inhaltliche Bestimmung der Gemeinschaft möglich? Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinschaft, zu einer Hoffnungsgemeinschaft? Und ließe sich da auf eine andere Weise Mensch in einem „eigenen Leben" werden?

Roman Bleistein SJ

[1] Beck, Ulrich – Vossenkuhl, Wilhelm – Ziegler, Ulf Erdmann: Eigenes Leben: Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. Mit Fotos von Tim Rautert. München: Beck 1995. 215 S. Kart. 45,–.

Kontextuelle Sozialtheologie aus Indonesien

Sowohl die politische Theologie in Europa als auch die in Lateinamerika entstandene Theologie der Befreiung haben die praktische Relevanz zu einem entscheidenden Kriterium des theologischen Diskurses gemacht. So hat Johann Baptist Metz seine politische Theologie als „praktische Fundamentaltheologie" definiert. Klassisch ist inzwischen schon die Definition der Theologie der Befreiung des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez als „theologische Reflexion über die Praxis der Befreiung". Damit wurde theologisch reagiert auf die geschichtlichen Katastrophen unseres Jahrhunderts und auf den Skandal von Armut, Ausbeutung und Unterdrückung. So stellt sich als Herausforderung, wie die Theologie ihren praktischen Anspruch, verändernd auf die soziopolitische Wirklichkeit einzuwirken, in einem bestimmten Kontext einlösen kann. Dazu legen Johannes Baptista Banawiratma und Johannes Müller einen konstruktiven und fundierten Beitrag vor[1].

Ihre „Kontextuelle Sozialtheologie" ist aus einem interdisziplinären Programm hervorgegangen, das die Autoren in Indonesien entwickelt und mit Theologiestudenten schon mehrfach durchgeführt haben. Ausgehend von einem erlebnismäßigen „Eintauchen" in die Lebenswelt der Armen werden die Studenten angeleitet, die gesellschaftliche Wirklichkeit sozial und theologisch zu reflektieren mit dem praktisch-politischen Ziel, einen Beitrag zur Veränderung der Armut und Unterdrückung erzeugenden Strukturen zu leisten. Was hier „Kontextuelle Sozialtheologie" genannt wird, deckt sich demnach mit dem methodischen Selbstverständnis der Theologie der Befreiung (vgl. 25f.). So ist nicht ganz einsichtig, warum die Autoren ihr Projekt nicht als eine indonesische Variante der Theologie der Befreiung bezeichnen. Hängt dies damit zusammen, daß offensichtlich auch in Indonesien die Theologie der Befreiung durch die ebenso stereotypen wie unbegründeten Vorurteile diskreditiert ist, sie sei marxistisch infiziert und unterstütze gewaltsame Aktionen (vgl. 37)? Oder ist der Grund dafür, daß eine Sozialtheologie in Indonesien „viel politische Klugheit" erfordert und

„viele Probleme nur indirekt ansprechen" kann (vgl. 22)?

Methodisch folgen die Autoren dem sowohl in der kirchlichen Soziallehre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als auch in der Theologie der Befreiung angewandten Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln. Das „Sehen" verbindet sich als „teilnehmende Beobachtung" mit einem zumindest einwöchigen Mitleben mit den Menschen an ihren Zielorten. Der zweite Schritt ist interdisziplinär aufgefächert in eine soziale Analyse, die die Tatsachen zu erheben versucht, und in eine sozialtheologische Reflexion, die eine Deutung der sozialen Wirklichkeit im Licht der Bibel und der kirchlichen Tradition versucht. Grundlegend ist dabei die Unterscheidung von Tatsachen und ihrer Bewertung (vgl. 52). Daraus werden dann ethisch-praktische Schritte abgeleitet, die auf eine Veränderung von ungerechten, den Grundsätzen des Evangeliums widersprechenden Strukturen zielen (vgl. 25 f.).

Vor allem in seinen sozialwissenschaftlichen Abschnitten enthält dieses Buch eine Fülle von klärenden Informationen und methodischen Anregungen. Die zentralen Begriffe und Kategorien werden sehr sorgfältig definiert. Als Beispiel für eine der hilfreichen begrifflichen Klärungen sei die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Armut genannt. Absolute Armut bedeutet, daß die zum Überleben notwendigen menschlichen Grundbedürfnisse nicht erfüllt sind. Die extremste Form dieser Armut ist der Hunger, der zum Tod führen kann. Relative Armut bezieht sich auf die Verteilung des Nationaleinkommens (vgl. 97). Diese Unterscheidung wirkt klärend in der Diskussion, inwiefern man auch in der Ersten Welt im Vergleich zur Dritten Welt von Armut reden könne. Originell ist auch die philosophisch-ethische Konzeption von Entwicklung als „Verminderung menschlichen Leides" (84 ff.). Über alle religiösen und kulturellen Unterschiede hinweg ist ein solches Entwicklungsverständnis universal mitvollziehbar. Leid wird dabei in einem umfassenden Sinn nicht nur in seiner physischen, sondern auch in seiner psychischen und sozialen Dimension verstanden. Darin sind zum Beispiel auch rassische Diskriminierungen eingeschlossen. Dieser Ansatz führt – analog zur Option für die Armen – zu einer „vorrangigen Option für die Leidenden" (86).

Die Tatsache, daß dieses Buch im Kontext Indonesiens geschrieben wurde, stellt in aller Regel keine Einengung dar, sondern erleichtert das Verständnis von manchmal etwas abstrakten Erörterungen. So wird die Bedeutung der soziokulturellen Dimension für ein sachgerechtes politisches Handeln mit folgendem Beispiel sehr plausibel gemacht: Da indonesische Bauern von ihrer gesellschaftlichen Tradition her Probleme lieber über private und persönliche Beziehungen regeln, kann etwa ein mehr struktureller Entwicklungsansatz über Dorfbanken nur dann zum Erfolg führen, wenn dieses soziokulturelle Merkmal in Rechnung gezogen wird (vgl. 118). Spezifisch für den asiatischen Kontext ist auch der Minderheitenstatus der Christen. In Indonesien beträgt ihr Anteil in einem weithin islamischen Umfeld nur drei Prozent. Diese Situation bedingt, daß der interreligiöse Dialog und die Inkulturation eine bedeutende Herausforderung für die Kirche und die Sozialtheologie darstellen (vgl. 39).

Neben dieser kontextuellen Verwurzelung kommt aber auch immer wieder eine weltweite Perspektive zum Zug. So fassen die Autoren das Problem der wachsenden Armut als eine globale Herausforderung auf, für dessen Lösung die Menschheit zwar über die Mittel verfügen würde, aber nicht bereit dazu ist (vgl. 100). In dieser globalen Perspektive schreiben sie: „Das weltweite Ausmaß der heutigen Probleme erfordert nationale wie internationale Solidarität, denn die Zerstörung der Umwelt wie auch die strukturelle Armut lassen sich nur in einer globalen Ordnung lösen" (168). Eine solche globale Ordnung skizzieren sie unter dem Begriff einer „Kultur der Armut" (132 ff.), die eine globale Umverteilung und von den reichen Ländern eine „Ethik der Selbstbeschränkung" (160) erfordert. Dabei wird auch der Zusammenhang zwischen Armut und der ökologischen Frage eingehender erörtert (vgl. 152 ff.).

Theologisch grundlegend für diese kontextuelle Sozialtheologie ist das Verständnis der Zeichen der Zeit in der Pastoralkonstitution des Konzils als „Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes" (Gaudium et Spes 11). Daraus zie-

hen Banawiratma und Müller die weitreichende Schlußfolgerung: „Welt und Geschichte sind ein Ort, wo Gott wirklich gegenwärtig ist und spricht und daher ein locus theologicus" (23). Gott kann demnach auch durch geschichtliche Ereignisse heute zu uns sprechen. Die Welt wird zum Sakrament Gottes. Demzufolge gibt es keine strikte Trennung zwischen Religion und Gesellschaft, sondern Glaube und Welt, profane Geschichte und Heilsgeschichte sowie Theologie und Sozialwissenschaften stehen in einer wechselseitig-dialektischen Beziehung zueinander (vgl. 69, 75, 78, 94).

Allerdings kommt die methodische Klärung des interdisziplinären Zusammenwirkens von Theologie und Sozialwissenschaften etwas zu kurz. Zwar wird einerseits betont, daß die Theologie die Sozialwissenschaften für eine möglichst sachgerechte Beschreibung und Analyse der sozialen Wirklichkeit braucht (vgl. 77). Aber andererseits wird eine strenge Abgrenzung der Methoden von Theologie und Sozialwissenschaften vorgenommen (vgl. 78). Heißt dies nun, daß die Sozialwissenschaften nur die Rolle eines „Materialzulieferers" für die Theologie haben? Oder bestimmen nicht auch schon implizite und explizite Prämissen der Sozialwissenschaften die Ergebnisse einer sozialen Analyse mit? Vorher wurde ja festgestellt: „Eine wirklich objektive Gesellschaftsanalyse muß daher fast als ein Ding der Unmöglichkeit erscheinen" (60). Was heißt dann ein „sachgerechtes Verständnis der Gesellschaft" (74)? Wenn etwa der als Vater des Neoliberalismus geltende Friedrich August von Hayek auf die Frage, was angesichts der weltweiten Armut zu tun sei, mit einem lapidaren und entschiedenen „Nichts" antwortete, dann war dies innerhalb seines liberalen Systems, wo der Markt die höchste und letzte Regelungsinstanz ist, nur schlüssig. Doch es ist keine Frage, daß aus dem christlichen Glauben heraus eine solche Einstellung völlig inakzeptabel ist. So fordern auch Banawiratma und Müller, die Wertprämissen in den Sozialwissenschaften kritisch den christlichen Werten gegenüberzustellen (vgl. 77).

Der Abschnitt über das Verständnis der „vorrangigen Option für die Armen" hätte theologisch und biblisch besser begründet werden können. Hier hätten die Autoren auf die maßgeblichen Arbeiten von Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino Bezug nehmen können. Die strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeit wird theologisch mit den „Strukturen der Sünde" identifiziert (vgl. 121). Hier ist auffällig, daß die in der Theologie der Befreiung übliche Rede von der strukturellen Sünde vermieden wird. Solche Strukturen der Sünde werden auch innerhalb der Kirche konstatiert. Unbequem, aber nur allzu berechtigt ist die Mahnung, daß sich die Herausforderung der Gerechtigkeit auch auf die Strukturen und Institutionen der Kirche erstreckt (vgl. 129).

In der Erörterung von praktischen Schritten des Handelns zeichnet sich das Buch durch einen nüchternen Realismus und eine pragmatische Abwägung möglicher Folgen aus. Wiederholt wenden sich die Autoren gegen eine Romantisierung oder Idealisierung der Armen und geben zu bedenken: „Wenn man 1000 Menschen durch indirekte Maßnahmen helfen kann, so darf man sich nicht damit zufriedengeben, nur 10 Menschen zu helfen, auch wenn der unmittelbare Kontakt mit diesen vielleicht mehr innere Befriedigung schenkt" (97).

Das größte Verdienst dieses Buchs besteht darin, daß hier eine erprobte und reproduzierbare Methodik einer Gesellschaftsanalyse in Verbindung mit einer theologischen Reflexion in praktischer Absicht vorgelegt wird. Dabei liegt es in seiner Natur als Arbeitsbuch, daß manche Abschnitte etwas formal und wie ein Skelett wirken, das Fleisch erst in der konkreten Durchführung gewinnt. Deshalb ist es hilfreich, daß in den Anhängen Berichte und Fallbeispiele angefügt werden. Am Ende lädt der Anhang 7 mit – wenn auch etwas schematischen – Bausteinen und Thesen einer Sozialanalyse Deutschlands dazu ein, das Modell auf den hiesigen Kontext anzuwenden und umzusetzen. *Martin Maier SJ*

[1] Banawiratma, Johannes Baptista – Müller, Johannes: Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell. Freiburg: Herder 1995. 272 S. (Theologie der Dritten Welt.) Kart. 39,80.

BESPRECHUNGEN

Kirche

LAURIEN, Hanna-Renate: *Abgeschrieben?* Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau. Freiburg: Herder 1995. 110 S. Kart. 19,80.

Mit dem Schreiben Johannes Pauls II. „Ordinatio sacerdotalis" vom 22. Mai 1994, in dem der Papst sein Nein zu einer Priesterweihe von Frauen bekräftigte, hat die Diskussion dieses Themas neuen Auftrieb erhalten, und zwar in einem solchen Ausmaß, daß die Fülle der Beiträge kaum mehr zu überblicken ist. Hanna-Renate Laurien macht nun in ihrem Buch den verdienstvollen Versuch, den Problembereich übersichtlich und auch für Nichttheologen verständlich darzustellen. Das ist ihr in erstaunlichem Maß gelungen. Mit einer umfassenden Kenntnis der gesamten Auseinandersetzung zeigt sie die Schwerpunkte der historischen Entwicklung, analysiert die Interpretationen und gewichtet Argumente und Gegenargumente. Das Fazit: Keiner der Gründe, die gegen eine Ordination von Frauen angeführt werden, hält einer kritischen Prüfung stand. In einer zweiten Auflage könnte sie noch hinzufügen, daß die Berufung auf einen ausdrücklichen Willen Jesu, das Hauptargument der heutigen amtlichen kirchlichen Lehre, erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts auftaucht. Noch Thomas von Aquin hat, wie die gesamte Tradition vor ihm, die Unmöglichkeit der Frauenordination nur mit der angeblich naturgegebenen „Unterlegenheit" der Frau begründet.

W. Seibel SJ

GAILLOT, Jacques: *Ihr seid das Volk.* Brief an meine Freunde in der Wüste. Freiburg: Herder 1995. 111 S. Lw. 22,80.

An Humor fehlt es ihm nicht, dem im Januar 1995 vom Vatikan als Bischof von Evreux abgesetzten und als Titularbischof in das nicht mehr existierende nordafrikanische Bistum Partenia versetzten Jacques Gaillot. Er forschte nach und fand heraus, daß Partenia bis zur Invasion der Araber im 7. Jahrhundert eine Diözese in Mauretanien war. Nun richtet er einen Hirtenbrief an seine „Freunde in der Wüste".

Die heutige Ortlosigkeit dieses Bistums macht dessen Grenzen für Gaillot weltweit: „... für mich, Freunde in Partenia, seid Ihr die Welt – wo Ihr Euch auch aufhaltet, in einem islamischen Gebiet oder sonstwo, in den Gefängnissen oder in den Salons, vor meiner Haustüre oder Tausende von Kilometern entfernt" (10). Damit ist der gemaßregelte Bischof auch fast schon dort, wo er als Hirte bevorzugt sein wollte: bei den in der Gesellschaft und auch in der Kirche an den Rand Gedrängten, bei den verlorenen Schafen. In seiner erzwungenen Situation als „Bischof ohne feste Diözese" erkennt er sogar eine neue Chance, seinen Einsatz für die Armen und Ausgeschlossenen noch besser zu leben.

Gaillot geht es in diesem kleinen Buch nicht um eine kleinliche, wehleidige Abrechnung, wie sie andere von Rom Gemaßregelte manchmal über Jahre pflegen. Er wundert sich, warum man so viel von ihm spricht, und nicht von zahlreichen Priestern und Ordensangehörigen, die dauernd bei und mit den Ärmsten leben (77). Ihn befremdet, wie die Kirche sich mit so viel Aufwand den „kleinen Geschichten" eines Jacques Gaillot angesichts der Tragödien dieser Welt widmen könne (104). Vielleicht besteht die eigentliche Tragik der Absetzung Gaillots tatsächlich darin, daß dem Mißverständnis Vorschub geleistet wird, ein unkonventioneller Einsatz für Arme und gesellschaftlich Geächtete sei in der Kirche heute nicht erwünscht.

Statt abzurechnen, versucht Gaillot, die inneren Motive und Antriebskräfte offenzulegen, die ihn zu seinem Engagement und zu seinen für viele provokativen Stellungnahmen geführt haben. Dabei erinnert er sich an seinen ersten, erzwungenen Aufenthalt im Gebiet von Partenia als französischer Wehrpflichtiger im Algerienkrieg. Unter dem Grauen des Krieges fand er

dort zur sein weiteres Leben prägenden Überzeugung: „Die Gewaltlosigkeit ist die einzige Kraft und die einzige Verteidigung der Armen" (16). Als Bischof machte er sich dann zur Stimme derer, die in unserer Gesellschaft keine Stimme haben: Asylsuchende, junge Arbeitslose, AIDS-Kranke, Prostituierte etc. Damit war er in jener „schlechten" Gesellschaft, in der sich auch schon Jesus zum Mißfallen des religiösen Establishments seiner Zeit bewegt hatte. Seine mitunter unkonventionellen Medienauftritte rechtfertigt Gaillot damit, daß er so mit Menschen in Berührung kommt, die die Kirche sonst nie mehr berührt (39ff.).

Editorisch ist anzumerken, daß es sowohl im Druck als auch in der Übersetzung einige ärgerliche Fehler gibt. Um nur den irreführendsten zu erwähnen: Bei dem Hirtenbrief der französischen Bischöfe aus dem Jahr 1984 zur atomaren Abschreckung ging es natürlich nicht um eine Legitimierung der Kernenergie, sondern der französischen Nuklearwaffen. Uneinsichtig ist, warum bei der Übersetzung von Bibelzitaten nicht die Einheitsübersetzung benützt wurde.

In der Tradition großer Bischöfe wie Guy Marie Riobé aus Orléans und Helder Câmara aus Brasilien vermittelt Jacques Gaillot in diesem Buch das Bild einer weltoffenen, menschenfreundlichen Kirche, die die Option für die Armen und Ausgeschlossenen ernst nimmt. Damit liefert er auch Bausteine für eine Theologie der Befreiung im europäischen Kontext. *M. Maier SJ*

Theologie

Gibellini, Rosino: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert,* Regensburg: Pustet 1995. 554 S. Kart. 98,–.

Der Verfasser dieses ursprünglich auf italienisch erschienenen Werks setzt sich das ehrgeizige Ziel einer umfassenden Darstellung der Geschichte des christlichen Denkens im 20. Jahrhundert. Dabei setzt er an mit dem Übergang von der liberalen protestantischen Theologie (Adolf Harnack und Ernst Troeltsch) zur dialektischen Theologie (Karl Barth). Die folgenden Kapitel behandeln die Existenztheologie (Rudolf Bultmann), die nachbultmannsche hermeneutische Theologie (Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling), die Theologie der Kultur (Paul Tillich) und der Säkularisierung (Friedrich Gogarten). Dietrich Bonhoeffer wird unter der Überschrift „Theologie und Moderne" behandelt.

Erst nach 145 Seiten wendet sich Gibellini ausführlicher der katholischen Theologie zu. Auf dem Hintergrund des Modernismusstreits kommt die theologische Erneuerung in Frankreich (Maurice Blondel, Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar) und in Deutschland (Romano Guardini, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar) zur Darstellung. Die nächsten Kapitel entfalten diese Neuansätze unter den Stichworten Theologie der Geschichte, Theologie der Hoffnung und Politische Theologie. Hier bringt Gibellini die protestantischen und katholischen Beiträge in eine engere Verbindung. Edward Schillebeeckx wird unter der Überschrift „Theologie und Erfahrung" behandelt.

Schließlich werden die Theologie der Befreiung, die Schwarze Theologie und andere außereuropäische Ansätze in Asien und Afrika dargestellt. In diesem Zusammenhang findet sich auch ein Kapitel zur feministischen Theologie. Im letzten Kapitel werden unter der Überschrift „Ökumenische Theologie" die ökumenischen Entwürfe von Yves Congar, Oscar Cullmann, Karl Rahner/Heinrich Fries und Hans Küng miteinander in Beziehung gesetzt. Die monumentale Synthese schließt mit einem Ausblick auf eine Theologie der Religionen, wie sie von Paul Tillich kurz vor seinem Tod entworfen wurde.

Dieses Werk vermittelt einen überzeugenden Gesamtüberblick über die wichtigsten theologischen Schulen und Richtungen des 20. Jahrhunderts. Mit Hilfe des umfangreichen Namensregisters kann es auch als Nachschlagewerk über die Grundzüge des Denkens von insgesamt 50 Theologen benützt werden. Dabei werden die verschiedenen theologischen Richtungen mit ihren wichtigsten Vertretern nicht einfach monographisch, sondern auch entwicklungsgeschichtlich und aufeinander bezogen dargestellt. Ein Litera-

turanhang auf 41 Seiten führt zu jedem Kapitel die wichtigsten Quellentexte an und bringt auch eine repräsentative Auswahl von Sekundärliteratur. Die Übersetzung und die deutsche Bearbeitung des Buchs sind hervorragend. Kritisch sei nur angemerkt, daß um der Vollständigkeit willen auch ein Kapitel über die orthodoxe Theologie angebracht gewesen wäre. *M. Maier SJ*

Zander, *Helmut: Reinkarnation und Christentum.* Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie. Paderborn: Schöningh 1995. 347 S. Kart. 78,–.

Unter den Reinkarnationsvorstellungen, die sich in den letzten 20 Jahren in einem nicht unerheblichen Maß verbreitet haben, ist die anthroposophische Variante in Deutschland besonders einflußreich und dank der Bemühungen der Christengemeinschaft, ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben nachzuweisen, eine aktuelle Herausforderung an die Theologie. H. Zander legt hier mit seiner fundamentaltheologischen Dissertation die erste monographische Auseinandersetzung mit Steiners Reinkarnationstheorie vor. Um es vorweg zu sagen: Sie ist die kompetenteste Veröffentlichung, die man zu diesem speziellen, für die Anthroposophie und inzwischen auch für die christliche Eschatologie wichtigen Thema konsultieren kann.

In souveräner Kenntnis des umfangreichen und in Jahrzehnten gewachsenen Werks von Rudolf Steiner erhebt Zander behutsam die oft nur schwer zu systematisierenden Aussagen, befragt auch Schriften späterer Anthroposophen und vergleicht die Ergebnisse mit christlicher Theologie. So entsteht ein äußerst differenziertes Bild. Der Vergleich verlangt auch eine argumentierende Stellungnahme. Zander arbeitet heraus, wie Steiner bei seinen Gedankengängen von einer ganz anderen („übersinnlichen") hermeneutischen Grundlage ausgeht, als christliche Theologie es tut, und wie er ein anderes Menschenbild vertritt, das einerseits wesentlichen Erkenntnissen der empirischen Humanwissenschaften widerspricht und andererseits weder mit christlicher Schöpfungstheologie (wegen „Pantheismus"), noch Eschatologie, Ethik oder Gnadenlehre („Selbsterlösung") vereinbar ist.

Diese Klarstellungen sind freilich immer das Ergebnis eines eingehenden sachlichen Diskurses, ohne Polemik und ohne schablonenhafte Vereinfachungen. Der Autor anerkennt, daß Steiner mit seiner Betonung des Reinkarnationsgedankens in einer Zeit abnehmender Todesbewältigung und „Deplausibilisierung der christlichen Eschatologie" ein zentrales Thema aufgegriffen und eine „Hoffnungsbotschaft" verkündet hat. Daß er seine Antwort auf unzulängliche Weise gab, verschweigt Zander nicht, erinnert aber auch an Unerledigtes in der christlichen Theologie. Eine anregende Lektüre.

B. Grom SJ

Erziehung

Krenz, Armin: *Kinderfragen gehen tiefer.* Hören und verstehen, was sich hinter Kinderfragen verbirgt. Freiburg: Herder 1995. 155 S. (Herder Spektrum. 4357.) Kart. 14,80.

Bücher über Kinderfragen haben Konjunktur; der Autor kommentiert selber in einem informativen Anhang einige neuere Publikationen dazu. Krenz schildert zunächst eine Fülle von Fragen, mit denen Kinder ihre Eltern nicht selten in Verlegenheit bringen oder auch ihre Geduld strapazieren. Er erklärt sachkundig, daß diese Fragen nicht bös gemeint sind, sondern einer Vielfalt von Wissensbedürfnissen sowie emotionalen Wünschen oder Enttäuschungen entspringen. Verwirrend wirkt nach drei Kapiteln der unaufhörliche Strom von Beispielen und die Auflistung von genau 33 Möglichkeiten, auf die Frage zu antworten, warum die Spielgefährtin heute nicht verabredungsgemäß kommt. Doch der Autor hilft dem Leser weiter, indem er ihm nach dem Kommunikationsmodell Friedemann Schulz von Thuns die Unterscheidung von Sachaspekt, Appell, Beziehung und Selbstoffenbarung in Kindermitteilungen erläutert. Diesen Ansatz entfaltet Krenz und macht auf verbreitete unbefriedigende Antwortmuster von Erwachsenen aufmerksam und weist auf Möglichkeiten hin, die Fragen von Kindern differenziert zu verstehen,

mit ihnen in ein fruchtbares Gespräch einzutreten und so die Beziehung zu verbessern. Ein Buch, das manchen Ärger gestreßter Eltern und Erzieher überflüssig machen und die Kommunikation wirksam fördern kann. *B. Grom SJ*

Biesinger, Albert: *Kinder nicht um Gott betrügen.* Anstiftungen für Mütter und Väter. Freiburg: Herder 1994. 144 S. Kart. 19,80.

Mit diesem persönlich und lebendig geschriebenen Bändchen wendet sich der Tübinger Professor für Religionspädagogik und Vater von vier Kindern an Eltern, um sie zu einer religiösen Erziehung zu ermutigen, die den Kindern die Erfahrung vermittelt, „daß sie umfaßt sind vom dem, der sie erschaffen hat und der ihnen zuspricht, daß es mit ihrem Leben letztlich gut ausgeht" (11). Da dies etwas anderes ist als bloßes Erlernen von Glaubenswissen und Gebeten, legt er dar, wie wir Lebenssituationen intensiver erfahren, wenn wir sie von Gott her deuten, welche religiöse Einstellung anzustreben ist und welche Gottesvorstellungen wir vermeiden sollten. Lerntheoretisch fundiert, doch ohne schwerfälligen Fachjargon, erläutert er, wie eine persönlichkeitsfördernde Religiosität von den Eltern angeregt werden muß und wie sie – im Respekt vor der Gestaltungsfreiheit der Kinder – zu ersten Versuchen des Dankens, Verehrens und Helfens hinführen, sie in ihrer Gewissensbildung und ihrer sexuellen Entwicklung begleiten und kindgemäß mit ihnen beten können.

Nach diesen „Anstiftungen" bietet ein zweiter, übungsorientierter Teil Anstöße, die sowohl Eltern als auch Erstkommunionkinder Lebenserfahrungen mit Bibeltexten verbinden lassen, sowie eine Auswahl von Kindergebeten zu verschiedenen Anlässen. Ein Buch, das verantwortungsbewußte und kritische Eltern überzeugen wird. *B. Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hanna Suchocka, frühere Ministerpräsidentin Polens, skizziert die Geschichte und die Rolle der polnischen Opposition von 1945 bis zur Ablösung des kommunistischen Regimes. Auf die historischen Verdienste folgte eine innere Zerstrittenheit, die keine optimistischen Prognosen für die Zukunft der polnischen Demokratie erlaubt.

Eine Reihe von Neuerscheinungen signalisieren ein wachsendes Interesse am Dialog zwischen Theologie und Physik. Andreas Benk, Dozent an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, umreißt auf dem Hintergrund der modernen theoretischen Physik das Feld für diesen Dialog und spricht sich für ein komplementäres Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie aus.

Michael Sievernich, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, befragt die Missionsgeschichte des Christentums nach ihrem positiven Beitrag zur Begegnung mit fremden Kulturen und Religionen. Ausgehend vom neuen Missionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, hebt er die beiden Dimensionen der Mission als Evangelisierung und als Dienst an den Armen hervor.

Paul Meisenberg, Akademischer Oberrat an der Bergischen Universität Gesamthochschule Wuppertal, erörtert den Verkündigungsauftrag der Laien im Licht der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Würzburger Synode. Er kommt dabei zum Schluß, daß die Predigterlaubnis für geeignete Laien auch in der sonntäglichen Eucharistiefeier ein Gebot der Stunde ist.

Fernando Pessoa ist in der Lyrik Portugals vom Anfang dieses Jahrhunderts ein herausragender Vertreter der Moderne. Josef Lössl spürt im Werk des Dichters hinter einem scheinbaren Nihilismus eine religiös-mystische Tiefendimension auf.

Ist Demokratie der Kirche wesensfremd?

Als göttliche Stiftung könne die Kirche ihre Verfassung nicht selbst bestimmen. Sie sei ihr vorgegeben und unterscheide sich grundsätzlich von allen staatlichen und gesellschaftlichen Organisationsformen, die deswegen niemals auf die Kirche übertragen werden könnten. So heißt eine Grundthese, die allen Versuchen, die Strukturen der Kirche zu ändern, enge Grenzen setzt. Die Unvereinbarkeit wird vor allem auf die Demokratie bezogen; denn nicht das Volk, sondern Gott regiere die Kirche, und ihre Amtsträger seien nicht dem Volk, sondern Gott verantwortlich, von dem sie ihre Vollmacht haben.

Dieses betonte Herausstellen der prinzipiellen Andersartigkeit der Kirche gegenüber dem Staat ist freilich verhältnismäßig jungen Datums. Es taucht erst im 19. Jahrhundert auf, breitete sich aber so rasch aus, daß es bald zur allgemein herrschenden Lehre wurde, was sich vor allem bei den Diskussionen des Ersten Vatikanischen Konzils über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes zeigte.

Dabei war den Konzilsteilnehmern schon nicht mehr bewußt, daß man noch wenige Jahrzehnte vorher – genau entgegengesetzt – die Kirche bewußt in Analogie zu weltlichen Verfassungen gesehen hatte. Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621), der führende Theologe seiner Zeit, brachte diese spätestens seit dem Hochmittelalter herrschende Meinung auf die Formel: „Kein Zweifel, unser Erlöser Jesus Christus konnte und wollte seine Kirche auf die Weise der besten und zweckmäßigsten Regierungsform leiten." Was sich also für den Staat als die beste Verfassung erweist, gilt auch für die Kirche. Von den klassischen Staatsformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie ist dies für Bellarmin die Monarchie, wobei er keine theologischen Gründe anführt, sondern politisch und gesellschaftlich argumentiert: Die Monarchie verbürge am besten Einheit, Stabilität und geschichtliche Dauer. Wie zeitbedingt solche Überlegungen waren, zeigt der Versuch einer Übertragung auf die heutige Zeit: Dann müßte die Kirche ja demokratisch sein, weil nach allgemeiner Überzeugung die Demokratie die beste, zumindest die am wenigsten schlechte Staatsform ist.

Trotz des Prinzips der Unübertragbarkeit weltlicher Regierungsformen zögerte jedoch das Erste Vatikanum nicht, wesentliche Elemente des staatlichen Absolutismus zu übernehmen: Der Papst wird als oberster Souverän verstanden, der über dem kirchlichen Recht steht und in seinen Entscheidungen an keinerlei Mitwirkungs- oder Zustimmungsrechte anderer Instanzen gebunden ist. Auch die Gründe dafür waren zum guten Teil pragmatischer Art: Nur eine solche souveräne Zentralgewalt könne in den Wirren der Zeit schnell und wirkungsvoll die notwendigen Entscheidungen treffen.

Zusammenhänge und Wechselwirkungen mit profanen Verfassungsentwicklungen lassen sich also offensichtlich nie vermeiden, selbst dann nicht, wenn man in der Theorie das Prinzip der Unvereinbarkeit hochhält. Das ist auch nicht verwunderlich. Denn im Neuen Testament sind der Kirche nur wenige Strukturelemente vorgegeben, so vor allem, daß jedes kirchliche Amt ein geistliches Amt ist, dessen Vollmacht in der Sendung durch Christus gründet. Die konkrete Ausgestaltung ist dann erst geschichtlich gewachsen, und zwar immer auch in Anlehnung an profane Formen. Die Wahrnehmung dieser Wirklichkeit wurde freilich erschwert, weil der um das Jahr 600 aufgekommene Begriff „Hierarchie" – vom Wortsinn „heiliger Ursprung" her ein Name für den geistlichen Charakter der kirchlichen Ämterordnung – nun gleichzeitig die konkrete, als ein System der Über- und Unterordnung ausgeprägte kirchliche Verfassung bezeichnete. Damit wurde diese in den Rang eines unveränderlichen Prinzips erhoben, obwohl sie zahlreiche zeitbedingte Elemente enthielt, und Demokratie galt fälschlich als Gegenbegriff zur Hierarchie und damit der Kirche wesensfremd.

Natürlich kann es keineswegs darum gehen, die Kirche in eine demokratisierte Gesellschaft umzuwandeln, wie es ja auch in den früheren Jahrhunderten niemals eine vollständige Übereinstimmung mit den herrschenden Monarchien gab. Wohl aber finden sich in den rechtsstaatlichen Demokratien zahlreiche Elemente, die im Evangelium eine solidere Grundlage haben als der noch herrschende Absolutismus. Die Kirche ist in einem ganz anderen Maß als jede profane Gesellschaft eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, in der Unterschiede der Herkunft, des Geschlechts oder der gesellschaftlichen Stellung keine Rolle spielen. Diese in der Taufe gründende Gleichheit aller vor Gott müßte auch in den Strukturen ihren Ausdruck finden, und dafür bieten die modernen Demokratien eine Reihe von Formen und Mechanismen, die die Kirche ohne Schaden für ihr Wesen entsprechend übernehmen könnte, wie sie sich auch Elemente anderer Verfassungsformen ohne Bedenken zu eigen gemacht hat. Weder Gewaltenteilung noch Machtkontrolle noch Partizipation der Betroffenen an Entscheidungen widersprechen den vom Neuen Testament vorgegebenen Normen. Die Synodalstruktur der ersten Jahrhunderte mit ihrem Prinzip der gemeinsamen Entscheidungsfindung ist ein Beispiel dafür, daß manches von dem, was heute als sinnvoll erscheint, schon einmal gelebte Praxis war.

Obwohl sich die Lebenswelt der Menschen, ihre Denk- und Bewußtseinsformen tiefgreifend geändert haben, hält die Kirche am Modell des Obrigkeitsstaats fest und fordert wie dieser von ihren Mitgliedern die Mentalität von Untertanen, die nur Objekte von Leitung und Belehrung sind. Das ist ein wesentlicher Grund für die Vertrauenskrise, der gerade ihre Leitungsorgane heute ausgesetzt sind. Das Heilmittel heißt gewiß nicht einfach „Demokratisierung". Aber unerläßlich wären glaubhafte, das heißt auch die Strukturen erfassende Beweise dafür, daß die Demokratie der Kirche nicht wesensfremd ist. *Wolfgang Seibel SJ*

Eugen Biser

Der unsichtbare Sonnenaufgang

Vom Zweck zum Sinn des Kreuzes

In seinem Buch „Vergil, Vater des Abendlandes" schrieb der unvergessene Publizist und Systemkritiker Theodor Haecker: „In solchen Zeiten, o meine Freunde, wollen wir beizeiten überlegen, was wir mitnehmen wollen aus den Greueln der Verwüstung. Wohlan: Wie Aeneas zuerst die Penaten, so wir zuerst das Kreuz, das wir immer noch schlagen können, ehe es uns erschlägt. Und dann: Nun, was einer am heißesten liebt." Das klingt wie das Motto, das die religiöse Diskussion der letzten Monate, die heftigste seit langem, bestimmte. Dem Kreuz wurde der Kampf angesagt, weil man es als Zeichen der Gewalt und Intoleranz erachtete, obwohl doch jedermann wußte, daß es nicht zurückschlug, wenn man es schlug. Indessen hatten die Bibelfesten unter seinen Gegnern dafür sogar den Ausspruch Jesu parat, daß er nicht gekommen sei, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Dabei entging ihnen allerdings, daß dieses Wort die Friedensmission des Christentums keineswegs verneint, sondern nur das bestätigt, was sie selber taten. Denn es veranschaulicht lediglich, daß der Kreuzesglaube, wie gerade die heftigen Diskussionen der letzten Zeit vor Augen führten, polarisiert.

Doch damit ist der Vorwurf keineswegs widerlegt. Wer könnte ernsthaft bezweifeln, daß im Zeichen des Kreuzes schreckliche Gewalt nach innen und außen verübt worden ist, angefangen von den Kreuzzügen, denen das Kreuz sogar seinen Namen herleihen mußte, bis hin zu den Inquisitionstribunalen, bei denen buchstäblich unter dem Kreuz gedroht, gefoltert und getötet wurde? Erbittert fragt man sich, wer da wohl am schwersten gelitten hat: die Opfer einer fanatischen Strafjustiz, die dem Glauben durch brutale Gewalt Geltung zu schaffen suchte, oder der Gekreuzigte, dem in einem ähnlich inquisitorischen Prozeß das Todesurteil gesprochen worden war und der deshalb nicht schlimmer als durch eine derartige Strafjustiz verraten werden konnte. Das sind böse Hypotheken, die begreiflicherweise in das Denken derer hereinspielen, die das Werk der Kreuzesverdrängung betreiben.

Doch der Streit um das Kreuz hat auch einen Hintergrund, der aufgehellt werden muß, wenn aus der Krise die rechten Lehren gezogen werden sollen. Das betrifft in seinem Fall ebenso wie in dem der Verdrängung zunächst die Vorgeschichte. Denn wer das Kreuz beseitigt, knüpft, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht, an die Tradition der religiös motivierten Bilderstürme an, die, biblisch gese-

hen, auf das alttestamentliche Bilderverbot zurückgehen und sich vor allem unter der byzantinischen Isaurierdynastie, auf dem schwarmgeistigen Flügel der Reformation, während der Französischen Revolution und zur Zeit des nationalsozialistischen Terrors ereigneten. In Akten einer zwar fromm gemeinten, aber nur pathologisch zu deutenden Selbstbeschädigung entledigten sich in den beiden erstgenannten Fällen Christen eben der Zeugnisse, die religiöser Sinn und künstlerisches Ingenium zur Weckung und Festigung des Glaubens hervorgebracht hatten. Es lag nur zu nahe, daß, wie die letztgenannten Beispiele verdeutlichen, Religionskritik und Kirchenhaß diese Vernichtungsspur aufnahmen.

Doch hat auch das Kreuz seine Geschichte, die mit seiner anfänglichen Abwesenheit beginnt, da die Christen, solange immer noch Menschen ans Kreuz geschlagen wurden, keine Kreuzesdarstellungen ertrugen. Einzug in den gottesdienstlichen Raum hielt das Kreuz erst im Reich Konstantins und hier, wie die Karfreitagsliturgie noch bis heute erkennen läßt, in Form eines mit Juwelen besetzten Siegeszeichens. Von dieser Auffassung waren auch noch die romanischen Kruzifixe geprägt, die den Gekreuzigten im Königsornat seiner bereits beginnenden Verherrlichung darstellten. Den großen Umschwung führten ausgerechnet die Kreuzzüge herbei, die genauere Kenntnis von der palästinensischen Heimat Jesu vermittelten und dadurch ein neues Interesse an seiner Lebens- und Leidensgeschichte weckten. Jetzt entstand die Darstellung des grausam Hingerichteten und unter Qualen Sterbenden, die ihre erschütterndste Ausgestaltung im Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars erlangte.

Colmar

Der Rückstand

Die heute vorgebrachten Einwände hängen, von anderen Motiven einmal abgesehen, auch damit zusammen, daß die inzwischen obligatorisch gewordene Kreuzesdarstellung auf der Entwicklungsstufe eines Kreuzes stehenblieb, das lediglich die Qualen des Gekreuzigten, nicht jedoch seine Todüberwindung und Verherrlichung zum Ausdruck brachte. Eine Reihe von Schwierigkeiten, auch gläubiger Christen, hängt mit dieser theologischen Einseitigkeit zusammen. Doch hatte diese einen noch weit tieferen Grund. Denn während die Darstellung auf dem Stand des Spätmittelalters verharrte, ging, wie es nicht anders sein konnte, die theologische Frage nach der Bedeutung des Kreuzes weiter. Und es verdient festgehalten zu werden, daß es vor allem Außenseiter waren, die diese Frage vorantrieben.

An erster Stelle Sören Kierkegaard, der mit allem Nachdruck darauf hinwies, daß das Kreuz synchron mit der großen Einladung an die Bedrückten und Beladenen gesehen werden muß, denen Jesus seine „Ruhe" zusichert, und somit als der Exzeß einer Liebe, die unterschiedslos alle an sich zieht und keinen, dem sie

sich einmal zuwandte, je wieder aus ihrer Umarmung entläßt. Das steigerte der größte Christentumskritiker Friedrich Nietzsche zu dem kühnen Gedanken, daß Jesus nicht nur durch seine Henker, sondern in ihnen gelitten habe. Ausgerechnet in seinem „Antichrist" versichert er: „Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun." Als bisher letzter meldete sich in diesem Zusammenhang der Agnostiker Hans Blumenberg zu Wort. In seinem Buch „Matthäuspassion" verweist er auf die erstaunliche Paradoxie des im ersten Evangelium überlieferten Todesschreies Jesu: „Das Paradox dieses ursprachlichen Herrenwortes besteht doch darin, daß einer Gott als den Seinen anruft und zugleich ihn als den Nicht-Seinen der Verlassenheit anklagt." Mit der ihnen eigenen Eindringlichkeit bestätigen diese Glanzlichter, daß die Jesusfrage die Geister weit über den Kirchenraum hinaus bewegt und nicht selten von Außenseitern in neue Perspektiven gerückt wird.

Zweck und Sinn

Inzwischen konzentrierte sich die theologische Forschung auf die auch zahlreiche Laien bedrängende Alternative: Zweck oder Sinn? Denn aufgrund einer unvordenklichen Tradition wurde bisher immer nur nach dem Zweck des Todes Jesu gefragt, da diese Frage vom Neuen Testament die fast einhellige Antwort erhalten hatte: Er mußte sterben, weil der Strafgerechtigkeit Gottes nur durch sein Lebensopfer die vollgültige Genugtuung erbracht werden konnte. Er starb also, wie eine Schlüsselstelle sagt, „als Sühnopfer nicht nur für unsere Sünden, sondern für die Sünden der ganzen Welt". Inzwischen mehrten sich aber die Stimmen derer, die sich fragten: Wie konnte Gott diesen grausamen Tod von seinem vielgeliebten Sohn einfordern, und wenn er es tat, welche Genugtuung konnte er bei seinen Todesqualen empfinden, und wie konnten diese, selbst wenn auch dies zutraf, einen Ausgleich für die Sündenschuld der Menschheit bewirken? Ja, selbst wenn Gott das von seinem Sohn gefordert hätte, was er Abraham, dem Vater des Glaubens, nach dem biblischen Bericht erlassen hatte, wie stand es dann um ihn selbst? War er dann noch der Gott der bedingungslosen Liebe, den Jesus in ihm entdeckt und mit dem kindlich-vertrauenden „Abba – Vater" angerufen hatte? Und war er dann noch der „Vater der Erbarmungen und der Gott allen Trostes", den Paulus verkündet und seinen Adressaten ins Herz gesprochen hatte?

Die Antwort kann nur lauten: Er war es nicht. Mehr noch: Der Gott der unerbittlichen Strafgerechtigkeit stand in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem Gott Jesu, der sich dadurch als der größte Revolutionär der Religionsgeschichte erwies, daß er den Schatten des Furcht- und Angsterregenden aus dem traditionellen Gottesbild der Menschheit und auch dem seines eigenen Volkes ersatzlos tilgte und statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vor-

schein brachte. Es handelte sich somit um einen Rückfall in das alte, durch Jesus überholte und überwundene Gottesbild, als die junge Christenheit begann, sein schmach- und qualvolles Sterben am Kreuz als Sühneleiden auszulegen. Sie tat es offensichtlich deshalb, weil sich nur so die sie quälende Frage beantworten ließ, warum er, der sich in der Hingabe an Gott und an sein Volk verzehrt hatte, diesen scheinbar sinnlosen Tod erleiden mußte. Und es läßt sich auch noch die Spur verfolgen, an deren Ende die Vorstellung vom Sühnetod Jesu stand. Sie führt zurück zu der „Menge von Priestern", die sich nach dem Bericht der Apostelgeschichte der jungen Christengemeinde anschlossen. Sie waren zuvor mit dem Opferdienst im Tempel von Jerusalem befaßt und brachten von daher die scheinbar alles Dunkel beseitigende Antwort mit: Was die täglichen Sühnopfer im Tempel nicht vermochten, das bewirkte der als Sühnopfer gedeutete Kreuzestod Jesu; er leistete Gott die vollgültige Genugtuung für das Versagen, die Untreue und die Schuld der Menschheit.

Doch damit fiel die Gemeinde hinter das von Jesus aufgerichtete Gottesbild zurück. Denn das blutige Opfer des eigenen Sohnes konnte nur der fordern, der auf vollgültige Sühne für die ihm zugefügte Kränkung bestand. Insofern zog das Licht, das mit dem Opfergedanken auf den Tod Jesu zu fallen schien, eine Verfinsterung des Gottesbildes nach sich. Während man den Tod Jesu zu verstehen suchte, versank das von Jesus entdeckte Antlitz des Vaters in undurchdringliches Dunkel.

Doch nicht nur dies: Mit der Deutung als Sühneleiden wurde der Tod Jesu einem wenn auch noch so hohen Zweck unterworfen. Das aber verstieß gegen die Einsicht, zu der gerade auch die heutige Philosophie unter dem Eindruck der ungeheueren Ernte gelangte, die der Tod in diesem Jahrhundert eingefahren hat. Denn jetzt wurde definitiv klar, daß Kants kategorischer Imperativ ebenso für das Leben wie für das Sterben des Menschen gilt: So wenig wie im Leben darf der Mensch im Sterben als Mittel, also zweckhaft bestimmt und behandelt werden. Insbesondere aber ist sein Tod reiner Selbstzweck. In seinem Sterben klärt sich definitiv, was es mit seinem Leben auf sich hatte. Im Tod klärt sich der Sinn des Menschenlebens.

Der Sonnenaufgang

Das gilt uneingeschränkt auch für den Tod Jesu. Solange er als Sühneleistung begriffen wurde, blieb sein Sinn verdunkelt. Wer sich jedoch im Blick auf den neuen Gott Jesu zur Überwindung der Sühnevorstellung durchringt, sieht sich mit der Einsicht in den Sinn seines Todes beschenkt. Der aber besteht in der letzten Verdeutlichung dessen, was Jesus gelebt hat: „Wohltaten spendend, durchzog er das Land", sagt von ihm die Apostelgeschichte. Und das bestätigt Jesus selbst mit

dem Programmwort seines Wirkens: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen." Es war die dienende, sich im Dienst an seinem Gott und den Menschen verzehrende Liebe, die sein Denken und Wirken bestimmte. Das tritt in seinem Tod wie ein Sonnenaufgang ans Licht. Und eben dies meint der Johannesevangelist, wenn er seine Passionserzählung mit dem Satz überschreibt: „Da er die Seinen liebte, liebte er sie bis zum äußersten."

Der Tod Jesu war und ist, so gesehen, der Exzeß seiner Liebe. Mit einem Sprachbild könnte man sagen: In der Nacht von Golgota ging – endgültig und unwiderruflich – die Sonne der göttlichen Liebe auf. Einer Liebe, die, wie Nietzsche meinte, sogar seine Peiniger umfing. Doch gerade so entsprach es der Aufforderung der Bergpredigt: „Liebt eure Feinde, seid großzügig und gebt, ohne etwas zurückzuerwarten. Dann ist euer Lohn groß und ihr werdet Kinder des Höchsten sein, der gütig ist sogar gegen die Undankbaren und Bösen." Und so wird nun auch klar, was dieser als Selbstzweck begriffene Tod seinerseits „bezweckte". Er griff in alle Verhältnisse ein, um sie auf eine neue Basis zu stellen. Die auf den Zwiespalt von Sympathie und Aggression gegründete Gesellschaft wollte er in das verwandeln, was Thema und Ziel der Botschaft Jesu war: in das Reich Gottes. Und den Menschen wollte er aus einem Dasein in knechtischer Angst zum höchsten Werdeziel erheben: zum Rang der Gotteskindschaft. All das leuchtet aus dem in seinem Sinn entdeckten Kreuz hervor.

Sicher bedarf es keines Beweises dafür, daß sich das allgemeine Glaubensbewußtsein, aber auch die kirchliche Verkündigung und pastorale Praxis, damit verglichen, in einem schweren Rückstand befindet. Dabei ist es noch nicht einmal das Schlimmste, daß noch immer mit einem Gott gedroht wird, den Jesus ein für allemal überwunden hat, und das zumal in seinem Todesschrei, mit dem er sich nach Blumenberg dem sterbend in die Arme warf, von dem er sich verlassen fühlte; nein, ungleich schlimmer noch ist die Tatsache, daß mit diesem Rückstand die größte Chance der Menschheit verspielt wird. Denn das in seinem Sinn begriffene Kreuz ist der Quellgrund der von den letzten Päpsten so eindringlich proklamierten und eingeforderten „Kultur der Liebe". Es ist, anders ausgedrückt, der Hebel, mit welchem Gott das Dasein aus seiner Todesverfallenheit zu sich emporziehen, der Wunderstab, mit dem er die Welt verwandeln und auf das Prinzip Liebe neubegründen wollte. Das alles könnte sein; doch wie wenig ist davon verwirklicht!

Die Erhörung

Wenn darin ein Wandel zum Besseren eintreten soll, muß das Kreuz neu entdeckt werden. Neu begriffen werden muß dann aber auch seine Zeichenhaftigkeit. In

der Diskussion der letzten Monate wurde immer wieder auf diese abgehoben und das Kreuz einmal als das Symbol der abendländischen Wertewelt oder als das des Friedens und der Toleranz bezeichnet. Doch das Kreuz ist allenfalls Symbol im wörtlichen Sinn des Ausdrucks: Zusammenfall von Gegensätzlichem. Mit seinem Längsbalken, der Vertikalen, symbolisiert es die Urbewegung des spirituellen Aufstiegs, der Erhebung des Geistes zu Gott und all dessen, was diese Bewegung an Vergleichen entdeckt und an Einsichten erzielt. Doch mit seinem Querbalken streicht das Kreuz all dies durch, weil nach einer berühmten Konzilsaussage des Mittelalters keine noch so große Ähnlichkeit zwischen Welt und Gott ausgemacht werden kann, die nicht von einer noch größeren Unähnlichkeit verschattet würde.

Das muß schon deshalb in Erinnerung gerufen werden, weil es gerade so dem Urerlebnis des Kreuzes entsprach. So sah es Paulus, als er vom „Skandal" und von der „Torheit" des Kreuzes sprach, das jedoch, mit den Augen des Glaubens gesehen, zum Inbegriff von Gottes Macht und Weisheit geworden sei. Und so wurde es vor allem vom Gekreuzigten selbst erlebt und erlitten. In seinem Notschrei, so versichert der Hebräerbrief auf einem seiner Höhepunkte, rief er nach dem, „der ihn vom Tod erretten konnte". Wenn dieses erstaunliche Schriftwort aber dann fortfährt: „und er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden", so scheint es allem zu widersprechen, was die Passionserzählungen berichten. Denn es geschieht ja nichts im Sinn menschlicher Heilserwartung. Kein himmlischer Nothelfer greift ein, um der grauenvollen Tortur ein Ende zu setzen; ebensowenig raffen sich die Anhänger Jesu auf, um ihn aus seiner verzweifelten Lage zu befreien; noch nicht einmal eine Hand rührt sich, um seine Qualen zu lindern.

Wenn das Hebräerwort aber dennoch darauf besteht, daß er erhört und aus seiner Todesnot befreit wurde, kann sich diese Behauptung nur auf das beziehen, was sich jenseits der sichtbaren Szene vollzog. Dann schrie der Gekreuzigte zu seinem Gott, von dem er sich auch in dem Sinn „verlassen" sah, daß er ihn als den Gott der allgemein menschlichen Vorstellung und somit als den allmächtigen, gerechten, menschenfreundlichen und barmherzigen verlor. Ihm bleibt nur noch, mit Gertrud von le Fort gesprochen, die Wüste der nackten Gottheit, in die er seine Not hineinschreit. Und die Antwort läßt nicht auf sich warten. Nur besteht sie nicht in der Erfüllung der in Gott gesetzten Erwartungen. Statt dessen antwortet Gott – mit sich selbst: mit dem Erweis seiner göttlichen Lebensfülle. Das aber heißt: Jesus stirbt in die göttliche Lebensfülle hinein. Die Arme des Vaters entreißen ihn seiner Todesnot und holen ihn an seinen Ursprungsort zurück, dorthin, wo er nach dem Johannesprolog seit Ewigkeit geborgen ist: an sein väterliches Herz. Was das besagt, wird erst nach Tagen klar, wenn Zeugen mit der ungeheuerlichen Behauptung auftreten: „Ich habe den Herrn gesehen." Sie sehen, was schon im Tod Jesu seinen Anfang nahm: die Auferstehung des Gekreuzigten. Danach ist das Kreuz mehr noch Symbol im akustischen als im optischen Sinn.

Der Aufblick

Das Kreuz ist der sichtbar gewordene Todesschrei Jesu, aber auch schon Ausdruck seiner rettenden Erhörung. Wer zu ihm aufblickt, gewinnt Einsicht in das, was sich in der letzten Lebensstunde Jesu zwischen ihm und seinem Gott ereignete: als er Gott zu verlieren glaubte, doch gerade in dieser Not von der Liebe seines Gottes aufgefangen und an sein Herz gezogen wurde. Das aber heißt, daß der, der zum Kreuz aufblickt, tatsächlich einen Sonnenaufgang erlebt: den Aufgang der ewigen Liebe in der Gottesfinsternis der Zeiten. Das Licht dieser Sonne ist ebenso Wegweisung wie Verpflichtung. Es verpflichtet zur Großmut dessen, der seinen Peinigern verzieh und sogar, wie Nietzsche entdeckte, in ihnen litt und liebte. Es verpflichtet zur Toleranz, weil diese Liebe alle Trennwände niederlegte und auch die sucht, die sich ihr verweigern. Und es verpflichtet zur Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit, die dem Gekreuzigten in seinen notleidenden Brüdern und Schwestern das erweist, was ihm selbst versagt blieb. Doch über allem steht die Forderung, mit der Jesus seinen Leidensweg angetreten hatte: „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe." Das Kreuz so sehen zu lernen, ist vermutlich der Sinn der gegenwärtigen Krise, sicher aber das Ansinnen, das aus ihr an einen jeden ergeht.

Johannes Reiter

Abtreibung im säkularen Staat

Moraltheologische Überlegungen zum neuen § 218 StGB

Mit dem am 29. Juni 1995 vom Deutschen Bundestag mehrheitlich und parteiübergreifend (ohne Bündnis 90/Grüne und PDS) verabschiedeten, am 14. Juli 1995 vom Bundesrat zugestimmten und am 1. Oktober 1995 in Kraft getretenen Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (SFHÄndG) hat eine seit der deutschen Wiedervereinigung über fünf Jahre dauernde Auseinandersetzung um die Reform des Abtreibungsrechts ihren (vorläufigen) Abschluß gefunden[1]. Ausgangspunkt und Anlaß der Neuregelung war die im Einigungsvertrag vom 3. Oktober 1990 festgelegte Forderung an den Gesetzgeber, bis Ende 1992 den Schutz des vorgeburtlichen Lebens neu und wirkungsvoller zu regeln. In den folgenden Auseinandersetzungen war dann das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993[2] von besonderer Bedeutung. Das jetzt beschlossene und nachfolgend aus ethischer Perspektive dargestellte Gesetz erhielt von hierher seine Vorgaben.

Moral und Recht

Die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch und die in diesem Kontext notwendige rechtliche Regelung durch den Gesetzgeber zeigt in besonders markanter, folgenschwerer und zugleich auch problematischer Weise, wie eng das Wirkungsgefüge zwischen Recht und Moral ist, und wie schwierig es ist, beides miteinander zu verbinden. Schwierig nicht zuletzt deshalb, weil der gesellschaftliche Kontext, in dem sich Vorstellungen zu Recht und Moral formieren, überaus komplex ist und aufgrund seiner Vielgestaltigkeit eine für alle Seiten befriedigende Lösung gesellschaftlicher Konflikte kaum erwarten läßt. Um so dringlicher erscheint die *Aufgabe der Kirche,* ihrer Botschaft Gehör zu verschaffen, wenn es um die Achtung fundamentaler Werte geht. Zu ihrem vorrangigen Auftrag gehört es, das Leben zu schützen, und dies umfaßt auch die Aufgabe, den Staat beständig an seine Pflicht zu erinnern, besonders für die Belange der Schwachen und Schutzbedürftigen einzutreten und ihre Rechte mit allen zur Verfügung stehenden rechtsstaatlichen Mitteln zu garantieren. Es kann nicht in das Belieben einzelner – auch nicht einzelner Interessengruppen oder Parteien – gestellt sein, ande-

ren die zum Leben notwendigen Bedingungen zu gewähren oder zu versagen oder gar Leben zu vernichten.

In unserer modernen Gesellschaft sind Menschenwürde und die sich daraus ableitenden Menschenrechte sowohl genuine Bestandteile der Moral als auch des staatlichen Rechts; sie sind der Maßstab, an dem sich die Rechtsordnung zu orientieren hat, und von hierher muß diese auch immer wieder hinterfragt und beständig den aktuellen Erfordernissen angepaßt werden. Durch das dem Grundgesetz zugrunde liegende *Menschenwürdekonzept* ist die Verfassung von vornherein wertbestimmt und erhält einen ethischen bzw. metaphysischen Bezug, insofern die durch das Grundgesetz garantierte Menschenwürde auf Zusammenhänge verweist und eine Orientierung vorgibt, die der staatlichen Rechtsordnung übergeordnet sind. Das Prinzip der Menschenwürde, das als bestimmender Ausgangspunkt des Karlsruher Urteils vom 28. Mai 1993 anzusehen ist und somit auch für das SFHÄndG konstitutiven Charakter hat, gilt unabhängig von historischen oder empirischen Gegebenheiten für jeden, der der Gattung Mensch zugehört. Im Blick auf die Frage nach dem moralischen und rechtlichen Status des ungeborenen Lebens ergibt sich daraus, daß auch diesem Menschenwürde zukommt. Es ist sogar so, daß es des Schutzes von Würde und Rechten besonders dringend bedarf.

Aus dem Blickwinkel der Moraltheologie ist der Schutz und die Achtung des Lebens ein Grundgebot christlich verstandenen Menschseins. Sowohl das im alttestamentlichen Dekalog bezeugte Tötungsverbot „Du sollst nicht töten" wie auch die im Neuen Testament entfaltete Botschaft Jesu verbieten dem Menschen, sich zum Herrn über Leben und Tod zu machen und menschliches Leben – das eigene wie das der anderen, das geborene wie das ungeborene – der eigenen, geschöpflichen Verfügungsgewalt anheimzustellen. Eine solche, von der biblischen Offenbarung inspirierte Sichtweise ist in unserer heutigen pluralen Gesellschaft infolge von Säkularisation, Aufklärung und zunehmender Individualisierung jedoch nicht mehr selbstverständlich und eine von allen gleichermaßen akzeptierte *Norm.* Dieser Umstand findet seinen Niederschlag auch in unserem Rechtssystem. Wenn auch das allgemein anerkannte Prinzip Menschenwürde – Quelle und Zielbestimmung des modernen Rechtsstaats – als der große „gemeinsame Nenner" gelten kann, bleibt es schwierig, von hierher die einzelnen Normen – die konkreten Gesetze also – abzuleiten.

Diese haben veränderlichen Charakter, weil sie mit den jeweiligen politischen Macht- und Mehrheitsverhältnissen korrespondieren und unter Einbeziehung der sich wandelnden Erkenntnisse aus den Einzelwissenschaften entwickelt werden. Im Meinungsstreit der vielen, von den unterschiedlichsten Gruppierungen, Parteien und Verbänden vorgetragenen Meinungen müssen jene Normen in zumeist langwierigen und schwierigen Auseinandersetzungen gefunden werden, was in der Regel allen an diesem Prozeß beteiligten Interessengruppen ein hohes Maß an

Kompromißbereitschaft und Toleranz abverlangt. Um ihrer Handlungsfähigkeit willen erfordert demokratisch legitimierte Rechtsstaatlichkeit dieses Zugeständnis, wenngleich es wünschenswert wäre, es wäre anders[3]. Wir leben nun einmal in einer Welt, die nicht heil ist, die – theologisch gesprochen – an der erbsündlichen Gebrochenheit leidet. In diesem Zusammenhang muß das jetzt beschlossene SFHÄndG gesehen werden, was auch ein Blick auf die komplizierte Entstehungsgeschichte des Gesetzeswerks bestätigt[4].

Das kirchliche Lehramt und die katholische Moraltheologie halten im Lichte der Frohen Botschaft vom Leben daran fest und werden dabei von den Aussagen der modernen Naturwissenschaften unterstützt, daß das menschliche Leben mit der Empfängnis, also mit der Vereinigung von Ei- und Samenzelle beginnt und von diesem Zeitpunkt an menschliche Würde besitzt. Lehramt und Moraltheologie haben seit jeher darauf gedrängt, diesem Leben auch vor der Geburt jene Grundrechte (Recht auf Leben, Menschenwürde) einzuräumen und gesetzlich zu schützen, wie sie nach der Geburt jedem Menschen – offenbar mit großer Selbstverständlichkeit – durch die Rechtsordnung des Staates garantiert werden. In seiner jüngsten Moralenzyklika „Evangelium vitae" verurteilt Papst Johannes Paul II. in schärfster Form die Abtreibung (ebenso wie die Euthanasie) als „Verbrechen, die für rechtmäßig zu erklären sich kein menschliches Gesetz anmaßen kann ... Es ist daher niemals erlaubt, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem, das Abtreibung und Euthanasie zuläßt, anzupassen, ‚weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, daß man bei der Abstimmung dafür stimmt'." [5] Der Papst hebt die Verpflichtung der Kirche zum Lebensschutz in dem derzeit herrschenden „Klima verbreiteter moralischer Unsicherheit" („Evangelium vitae" 12) in besonderer Weise mehrmals und sehr eindringlich hervor. Die Motivation zur Entscheidung gegen das Leben entsteht, wie die Enzyklika ausführt, oft aus dramatischen Situationen tiefen Leids (27). Man muß das Evangelium vom Leben daher „zum Herzen jedes Mannes und jeder Frau gelangen lassen und es in die verborgensten Winkel der ganzen Gesellschaft einführen" (80). Die Initiativen und Strukturen, die einer Unterstützung und Förderung des Evangeliums des Lebens dienen (79), müssen dazu genutzt werden.

Dem Anspruch – das Recht auf Leben umfassend zu schützen –, den die Kirche auch in Zukunft nicht aufgeben darf und wird, vermag das neue Gesetz nicht voll zu entsprechen. Es ist eben ein *Kompromiß*, wie er nach der Wiedervereinigung im Zuge der Neuregelung der Gesetzgebung zum Schwangerschaftsabbruch bei realistischer Einschätzung der Situation in Deutschland nicht anders zu erwarten war. Doch bei allen Kritikpunkten, die aus ethischer Perspektive in aller Deutlichkeit vorzubringen sind, enthält es auch Verbesserungen zugunsten des vorgeburtlichen Lebens gegenüber dem bislang geltenden Abtreibungsstrafrecht. Auch Christen können sich in ihrem Leben nicht den übergeordneten gesellschaftlichen

Zusammenhängen entziehen und partizipieren zuweilen an einem Verhalten, das den Ansprüchen christlicher Ethik nicht voll zu genügen vermag oder diesem gar zuwiderläuft. Der Papst spricht in „Evangelium vitae" (73) diese Situation an, wenn er sich an die *Abgeordneten* wendet, die persönlich die Abtreibung klar ablehnen, dies auch nach außen hin deutlich machen, dann aber vor der Situation stehen, über Gesetzesvorschläge entscheiden zu müssen, die zwar nicht ein absolut und ausnahmslos geltendes rechtliches Verbot der Abtreibung vorsehen, die aber „die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern" (ebd.). In diesem Fall sei die Unterstützung solcher, das Unrecht der Abtreibung einschränkender Gesetzesvorschläge statthaft und „nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz" [6].

Nachfolgend werden einige Einzelaspekte des SFHÄndG aufgegriffen und auf ihre ethischen Implikationen hin untersucht.

Kernstück des Gesetzes: Das Schutzkonzept der Beratungsregelung nach den Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts

Die im neuen Gesetz festgeschriebene Beratungsregelung enthält eine Reihe positiver Gesichtspunkte und Verbesserungen, die nicht zuletzt auf diesbezügliche Bemühungen der Kirche und der katholischen Beratungsstellenträger (Deutscher Caritasverband und Sozialdienst katholischer Frauen) zurückzuführen sind.

Dreh- und Angelpunkt der im SFHÄndG formulierten Schutzkonzeption, die im wesentlichen den Vorgaben des Bundesverfassungsgerichtsurteils folgt, ist die verpflichtende Beratung [7]. Ausdrücklich legt das Gesetz fest, daß diese Beratung „dem Schutz des ungeborenen Lebens und der Überwindung von Not- und Konfliktsituationen" dienen soll [8]. Damit gilt das auch vom Bundesverfassungsgericht aufgegriffene Prinzip „Hilfe vor Strafe", besser: „Beratung vor Strafe", weil man davon ausgehen kann – die Erfahrungen und Statistiken der letzten Jahre rechtfertigen diese Annahme –, daß ungeborenes Leben – zumindest in der Frühphase der Schwangerschaft – eher über Beratung und Hilfe gemeinsam mit der Mutter geschützt werden kann, als nur durch Androhung von Strafe auch gegen sie [9]. Die Vorrangstellung der Hilfe ist gerade aus christlicher Sicht gut begründet. Denn wenn das Evangelium sachlichen Vorrang vor dem Gesetz hat, dann hätte die Beratung vor allem zu verdeutlichen, daß „Gott ein Freund des Lebens" ist, wie es der Titel der von allen christlichen Kirchen (auch Freikirchen) unterzeichneten Schrift aussagt [10].

Der Unrechtscharakter des Schwangerschaftsabbruchs kommt in § 218 StGB zum Ausdruck. Das Schutzkonzept der Beratungsregelung ist – entgegen der Einschätzung einiger Kommentatoren des SFHÄndG [11] – *keine Fristenregelung.*

Die Fristenregelung ist nämlich nicht in erster Linie durch die „Frist" definiert – schließlich sind auch bei der Indikationsregelung bestimmte Fristen vorgesehen –, sondern dadurch, daß ein Schwangerschaftsabbruch in den ersten zwölf Wochen als rechtmäßig gilt und allein als Sache der reinen Selbstbestimmung der Frau angesehen wird. Ja, nach der Fristenregelung gebührt innerhalb einer begrenzten Frist – nämlich in der Frühphase der Schwangerschaft, der ersten zwölf Wochen also – der Rechtsstellung der Frau ein Vorrang vor der Rechtsstellung des ungeborenen Kindes[12]. Eine solche Position aber hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 28. Mai 1993 gerade abgelehnt. Sie findet sich auch nicht im SFHÄndG. Entsprechend dem 4. Leitsatz des Karlsruher Urteils ist und bleibt jede gesetzliche Regelung verfassungswidrig, die es der Schwangeren innerhalb einer bestimmten Frist gestattet abzutreiben. In dem neuen Gesetz ist das *Kriterium für die Straffreiheit* nicht ein Zeitpunkt im Entwicklungsprozeß der Schwangerschaft, also nicht eine – wie auch immer definierte – Frist, sondern die unzumutbare große Notlage der Schwangeren (vgl. § 219 StGB).

Positiv ist hervorzuheben, daß die verpflichtende *Beratung* bezüglich Ziel, Inhalt und Auftrag nach dem neuen Gesetz eindeutig auf den Schutz des ungeborenen Lebens orientiert sein muß. Ausdrücklich wird im Gesetzestext (§ 219 StGB) darauf hingewiesen, daß der Frau das eigenständige Lebensrecht des ungeborenen Kindes in der Beratung bewußtgemacht werden muß. Es ist eine deutliche Verbesserung gegenüber dem SFHG vom 27. Juli 1992, daß jetzt das Lebensrecht des Kindes in allen Stadien seiner Entwicklung dem Selbstbestimmungsrecht der Frau übergeordnet wird. Damit wurde eine seit Jahren von den Kirchen und den katholischen Verbänden geforderte Klarstellung endlich gesetzlich festgeschrieben. Die in § 5 Abs. 1 Satz 1 Schwangerschaftskonfliktgesetz (SchKG) in der Fassung des (Art. 1) SFHÄndG genannte *Ergebnisoffenheit* der Beratung steht nicht im Widerspruch zu ihrer ebenfalls in § 5 Abs. 1 klar definierten *Zielorientierung* auf den Lebensschutz des Kindes und schwächt diese Verpflichtung auch nicht ab.

Beratung ist von ihrem Wesen und Selbstverständnis her als dialogisches Geschehen immer im Ergebnis offen und bedeutet nicht etwa Bevormundung. Soll die (durch die Beratung zu fördernde, aber nicht erzwingbare) Entscheidung zugunsten des ungeborenen Lebens von ethischer Qualität sein – das heißt vor allem auch in Freiheit getroffen worden sein –, dann schließt dies ein, daß es grundsätzlich auch die Möglichkeit geben muß, sich anders zu entscheiden. Die angestrebte Ergebnisoffenheit muß als erläuternde Auslegung zum übergeordneten und damit entscheidenden Begriff der Zielorientierung verstanden werden. Hier gilt, was der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, im Anschluß an die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 zu dieser Problematik sagte: „Da das Gericht sehr deutlich weiß, daß das konkrete Ergebnis der einzelnen Beratung, gewissermaßen ihr Erfolg, offen ist und

nicht vorweggenommen werden kann, verletzt es mit dieser Kennzeichnung keineswegs die Struktur und die Eigenart der Beratung."[13] Die im neuen Gesetz klar definierte Zielorientierung der Beratung entspricht dem von den katholischen Beratungsstellen wahrgenommenen Auftrag, der von den bischöflichen Richtlinien zur Schwangerschaftskonfliktberatung immer schon vorgegeben ist[14]. Vorgegebener Beratungsauftrag ist das Bemühen, mit der Frau die Not- und Konfliktlage zu bewältigten.

Die Beratungsbescheinigung
Zur Frage einer möglichen Mitwirkung an schlechten Handlungen

Gemäß § 7 Abs. 1 SchKG in der Fassung des (Art. 1) SFHÄndG hat die Beratungsstelle im Anschluß an die Beratung der Schwangeren eine Bescheinigung auszustellen, aus der ersichtlich wird, daß eine Beratung entsprechend den Maßgaben der §§ 5 und 8 SchKG stattgefunden hat. In § 7 Abs. 2 SchKG wird bestimmt, daß – sofern eine Fortsetzung des Gesprächs von der beratenden Person für notwendig erachtet wird – diese unverzüglich erfolgen soll und dabei die Zwölf-Wochen-Frist beachtet werden muß (Abs. 3). Letzteres ist unvermeidlich, wenn man nicht riskieren will, daß die Frau in die Illegalität geht und damit die Verpflichtung des Arztes für den Lebensschutz nicht mehr zum Tragen kommen könnte. In jedem Falle aber muß – und das ist entscheidend – vor dem Aushändigen der Bescheinigung eine Beratung nach den Maßgaben des § 5 SchKG in einer staatlich anerkannten Schwangerschaftskonfliktberatungsstelle (vgl. §§ 8 und 9 SchKG) stattgefunden haben, das heißt eine Beratung, die dem Schutz des ungeborenen Lebens dient. Mit der Bescheinigung wird also eine erfolgte Beratung bestätigt, die vom gesetzlichen Auftrag und Bemühen der beratenden Person her ausdrücklich auf die Vermeidung eines Schwangerschaftsabbruchs und somit auf den Erhalt des Lebens des Kindes gerichtet war. Formal gesehen handelt es sich beim Ausstellen des Scheins lediglich um ein Verwaltungshandeln über einen zurückliegenden Sachverhalt. Die Vorlage der Bescheinigung ist eine der Voraussetzungen, unter denen ein Schwangerschaftsabbruch nicht bestraft wird. Die Bescheinigung selbst ist aber nicht *die* Voraussetzung oder eine Voraussetzung zum Abbruch, sondern lediglich Bedingung einer Straffreiheit.

Wie nicht zuletzt jahrelange Erfahrungen in katholischen Beratungsstellen belegen, kann die verpflichtende Beratung als eine wirksame Hilfe für Frauen in Schwangerschaftskonfliktsituationen gesehen werden. Sie trägt in vielen Fällen dazu bei, daß eine Entscheidung zugunsten der Fortführung der Schwangerschaft getroffen wird. Es geht bei der Beratung von ihrer Zielsetzung her nicht darum, „Schlimmeres zu verhindern", sondern darum, das Gute, den Schutz des Lebens zu fördern und damit dem Leben zu dienen! Nur wenn Beratung in Anspruch

genommen wird, kann diese in der individuellen Konfliktsituation zum Schutz des ungeborenen Kindes wirksam werden; diesem Anliegen dient die vom Gesetzgeber verlangte Pflicht zur Beratung. Gerade mit dem *Pflichtcharakter der Beratung* bringt der Staat zum Ausdruck, daß er sich zum Anwalt des ungeborenen Lebens macht. Besteht aber eine Pflicht, muß es auch einen Nachweis darüber geben, daß man dieser Pflicht in Form und Inhalt nachgekommen ist. So wird die Ausstellung des Scheins zu einer Kontrollmaßnahme für eine Verpflichtung, deren Bedeutung und Einhaltung im Sinne des Lebensschutzes außer Frage steht.

Die in diesem Zusammenhang immer wieder gestellte Frage nach der *Mitwirkung der katholischen Kirche* am Schwangerschaftsabbruch muß von der oben dargelegten Sichtweise ausgehen. Demnach handelt es sich bei der Schwangerschaftskonfliktberatung und dem Ausstellen des Scheins nicht um ein „malum in se" (etwas in sich Schlechtes), sondern um eine *„res mixta"*, also um eine Sache, die sowohl positive als auch negative Aspekte in sich vereinigt: Die Beratung und ihr Nachweis sind aufgrund ihrer Hinordnung auf ein moralisches Gut (Beratung zum Leben) akzeptabel, auch dann, wenn die dadurch ermöglichte Freistellung von Strafe nicht gebilligt werden kann[15]. Das in der Tradition der Moraltheologie bei derartigen Fragen zu Rate gezogene Lösungsmodell bezieht sich auf die Frage der Mitwirkung an moralisch schlechten Handlungen eines anderen[16]. Hierbei ist zu beachten, daß es sich im Fall der der Kirche unterstellten Mitwirkung am Abtreibungsgeschehen durch das Ausstellen einer Beratungsbescheinigung nicht um eine formale, sondern nur um eine (moralisch erlaubte) materiale Mitwirkung handelt, insofern die Zielsetzung der Beratung selbst im Dienst des Lebensschutzes steht, wie es das neue Gesetz festlegt. Eine solche „Mitwirkung" ist gerade aus dem Grund ethisch gerechtfertigt und sogar geboten, weil sie selber die Erhaltung des Lebens zum Ziel hat. Nach den Regeln der klassischen Lehre von der „cooperatio ad malum" kann das eigene Verhalten um so weniger als gerechtfertigt und erlaubt gelten, je mehr es in die Nähe des abzulehnenden Verhaltens („malum") rückt[17].

Im Handlungsablauf steht die Beraterin durch die Ausstellung des für den straffreien Schwangerschaftsabbruch erforderlichen Beratungsscheins zwar in gewisser Nähe zu dem Schwangerschaftsabbruch. Es muß hierbei jedoch beachtet werden, daß die mit der Pflichtberatung gegebene „Nähe" zum Abtreibungsgeschehen aber gerade auf die Verhinderung und nicht etwa die Förderung der abzulehnenden Tat abzielt. Eben weil die Beratung definitiv darauf angelegt ist, das Leben zu schützen und zu erhalten, kann nicht von einer Mitverursachung bzw. Mitwirkung gesprochen werden. Folglich ist die Durchführung der Pflichtberatung in ethischer Sicht nicht negativ zu sehen, sondern im Gegenteil: Man muß sogar sagen, daß sie dringlich geboten erscheint, weil sie faktisch in vielen Fällen die einzige und letzte Möglichkeit ist, die Fortsetzung der Schwangerschaft zu er-

wirken und damit Leben zu bewahren. Ja, auf die Möglichkeit der Beteiligung an der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung verzichten, hieße im gesellschaftspolitischen Kontext der Bundesrepublik, eine gute Handlung zu unterlassen. Der Schein *bewirkt nicht* eigentlich die – infolge der im Gesetz definierten „Nichtverwirklichung" des Tatbestands – zugebilligte Straffreiheit, sondern er ist lediglich deren Voraussetzung, da die Beraterin, die den Schein ausstellt, gar nicht legitimiert und formell befähigt ist, über die Feststellung der Strafbarkeit einer Handlung im Sinn geltender Rechtsordnung zu entscheiden. Vor allem aber ergibt sich aus der Beratungsintention, daß das Ausstellen des Scheins primär eine dem Lebensschutz dienende Funktion hat und erst sekundär Voraussetzung für Straffreiheit nach einer Abtreibung ist.

Auch Johannes Paul II. greift in Nr. 74 seiner Enzyklika „Evangelium vitae" das moraltheologische Lehrstück von der „Mitwirkung an schlechten Handlungen" auf: „Unter sittlichem Gesichtspunkt ist es niemals erlaubt, formell am Bösen mitzuwirken. Solcher Art ist die Mitwirkung dann, wenn die durchgeführte Handlung entweder auf Grund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat oder als Billigung der unmoralischen Absicht des Haupttäters bezeichnet werden muß." Im Hinblick auf die Frage der Mitwirkung der Kirche am Schwangerschaftsabbruch läßt sich aus dieser Perspektive heraus folgendes sagen:

1. Es handelt sich bei der kirchlichen Schwangerenberatung und der damit verbundenen Ausstellung des Beratungsscheins *nicht um eine formale Mitwirkung.* Eine formale Mitwirkung würde vorliegen, wenn man die persönliche Einstellung der abtreibungswilligen Frau zur Abtreibung bejahen und diese auch innerlich mitvollziehen, also zur Abtreibung motivieren und ermuntern würde. – Um es mit „Evangelium vitae" (74) zu sagen: Die „unmoralische Absicht des Haupttäters" wird in der Schwangerschaftskonfliktberatung nicht gebilligt.

2. Es handelt sich bei der Mitwirkung der Beraterin auch nicht um eine „direkte Beteiligung" am Bösen, bei der die Handlung „aufgrund ihres Wesens" gegen das unschuldige Menschenleben gerichtet ist. Denn die Ziel- und Zweckrichtung der Beratung ist ja gerade auf den Schutz des Ungeborenen gerichtet.

3. Auch der *Form* nach handelt es sich bei der Mitwirkung der Beraterin nicht um eine direkte Beteiligung am Bösen. Zwar ist die Ausstellung eines Beratungsscheins eine der Voraussetzungen für straffreie Abtreibung. Aber zwischen Beratung und Abtreibung sind sowohl eine räumliche Distanz als auch eine dreitägige Frist zur Entscheidungsfindung vorgesehen, und als weitere Instanz ist der Arzt angesiedelt, der die Frau über die Bedeutung des Eingriffs zu informieren hat, also über die Zerstörung menschlichen Lebens. Das Handeln des Arztes steht somit – anders als die Pflichtberatung – in einem direkten Bezug zum Abtreibungsgeschehen. Der Form nach ist die Beratung und die Ausstellung eines Scheins

darüber – beides muß man als Einheit sehen – durch die Beraterin eine materiale, indirekte Beteiligung. Die direkt Beteiligten und selbstverantwortlich Handelnden sind die Schwangere und der Arzt und nicht etwa die Beraterin.

Strafrechtliche Aspekte

Das neue Gesetz spricht von einer Straffreiheit nach sich ziehenden „Nichtverwirklichung" des Tatbestands des § 218 StGB, wenn die Schwangere den Abbruch der Schwangerschaft verlangt, eine ordnungsgemäße Beratung nachgewiesen wird, der Abbruch von einem Arzt frühestens drei Tage nach der Beratung vorgenommen wird und seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sind (vgl. § 218 a Abs. 1 StGB)[18]. Aus ethischer Sicht wäre es wünschenswert gewesen, auch an dieser Stelle die Unrechtmäßigkeit der Abtreibung klar auszudrücken[19]. Hier wird es um so mehr Aufgabe der Beratungsstellen und der kirchlichen Verkündigung sein, auf das nach wie vor bestehende Unrecht der Abtreibung hinzuweisen, auch wenn der Gesetzgeber unter den genannten Bedingungen Straffreiheit einräumt. Doch darf nicht übersehen werden, daß auch im neuen Konzept strafrechtliche Bestimmungen enthalten sind, die vor allem auf das familiäre und soziale Umfeld der Schwangeren sowie den Arzt abheben. Man kann hier also keineswegs von einer völligen gesetzlichen Eliminierung des Strafrechts sprechen. Nach dem neuen § 170 b Abs. 2 StGB wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder mit Geldstrafen bestraft, wer in verwerflicher Weise seiner Unterhaltspflicht der Schwangeren gegenüber nicht nachkommt und dadurch den Schwangerschaftsabbruch bewirkt. Durch eine Ergänzung des § 240 Abs. 1 StGB wird zudem die Nötigung zum Schwangerschaftsabbruch als Regelbeispiel eines besonders schweren Falls der Nötigung beschrieben. Man wird in Zukunft darauf achten müssen, ob die hier getroffenen Regeln den Erfordernissen der Praxis hinreichend genügen.

Auch der den Abbruch vornehmende *Arzt* wird in das Beratungskonzept eingebunden. Die entsprechenden ärztlichen Pflichtverletzungen sind in § 218 c StGB geregelt. Danach muß der Arzt der Frau vor dem Abbruch der Schwangerschaft Gelegenheit geben, ihm die Gründe für ihr Verlangen darzulegen; er muß sie über die Bedeutung des Eingriffs, nämlich über die Zerstörung ungeborenen Lebens und auch über physische und psychische Risiken und Folgen ärztlich beraten, er muß sich schließlich von der Dauer der Schwangerschaft überzeugt haben und darf nicht selbst die vorausgegangene Pflichtberatung vorgenommen haben. Damit stellt das neue Gesetz zwar eine Verbesserung der bislang geltenden Rechtslage von 1976 dar, entspricht aber nicht vollständig den deutlicheren Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts, das den Arzt zu einer eigenen Lebensschutzberatung verpflichtet wissen wollte[20]. Schließlich ist auch die in Art. 2

SFHÄndG festgeschriebene Änderung der Approbationsordnung, die auf eine ethische Sensibilisierung der Ärzte abzielt, positiv zu würdigen.

Im ganzen sind die strafrechtlichen Bestimmungen im SFHÄndG zu begrüßen, da sie die Frau von der Last der alleinigen Verantwortung entbinden angesichts ihrer Letztverantwortung für den Schutz des ungeborenen Kindes.

Die Indikationen

Die in Art. 8 Ziff. 3 SFHÄndG (Änderung der Abs. 2 und 3 des § 218a StGB) festgelegte Indikationsregelung ist ethisch nicht akzeptabel, da sie den Schwangerschaftsabbruch bei Vorliegen bestimmter Indikationen für nicht rechtswidrig erklärt. Unter Indikationen, die die Abtreibung rechtfertigen sollen, versteht man bekanntlich Situationen, Umstände, tragische Verwicklungen, in denen sich die schwangere Mutter, das Kind oder auch beide befinden. Es kann nicht geleugnet werden, daß auf manchen Frauen durch die Schwangerschaft eine sehr schwere Notlage lastet. Auch wo eine ausnehmend große Notlage gegeben ist, kann diese aber nie eine Rechtfertigung für eine Abtreibung abgeben. Das Urteil des Lehramtes ist diesbezüglich eindeutig: „Dazu ist zu sagen, daß niemals einer dieser Gründe objektiv das Recht geben kann, über das Leben, selbst das beginnende, eines anderen zu verfügen."[21] Auch bei rechtlich zugestandener Straffreiheit ist also Abtreibung in jedem Fall aus sittlicher Sicht verboten.

Positiv ist hervorzuheben, daß die *soziale Indikation,* aufgrund deren bislang etwa 90 Prozent aller Schwangerschaftsabbrüche vorgenommen wurden, weggefallen ist. Ebenso wurde die *embryopathische Indikation,* die von Kirche und Behindertenverbänden stets abgelehnt wurde, aufgegeben. Damit soll eindeutig klargestellt werden, daß die wahrscheinliche Behinderung eines zu erwartenden Kindes auf keinen Fall Grund für einen Schwangerschaftsabbruch sein darf. Dennoch bleibt der Schutz des ungeborenen behinderten Kindes gerade auch angesichts der stetig wachsenden Möglichkeiten der Pränataldiagnostik eine große Sorge der Kirche. Sie sieht ihn in der jetzigen Regelung faktisch als sehr gefährdet an. Bei der *medizinischen Indikation* geht es um eine Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der schwangeren Frau (vgl. § 218 a Abs. 2 StGB). Zwar sieht das Gesetz nicht vor, wie manche behaupten[22], daß die embryopathische Indikation in der weiterhin zulässigen medizinischen Indikation „aufgeht". Dennoch besteht die Gefahr, daß unter dem Deckmantel der medizinischen Indikation bei mißbräuchlicher Auslegung des Zumutbarkeitsbegriffs Abtreibungen vorgenommen werden, weil das zu erwartende Kind behindert ist. Bei der Indikationsstellung muß der Arzt auch angesichts einer zu erwartenden Behinderung einzig auf die Gefahr für das Leben und die Gesundheit der Schwangeren abheben. In der Praxis wird es zuweilen schwer sein, eindeutig zu bestimmen, wann eine medizinische Indika-

tion im Sinn des Gesetzgebers und wann eine mißbräuchliche, weil willkürliche Auslegung vorliegt. Hier von vornherein Mißbrauch zu unterstellen, würde aber bedeuten, den Ärzten und den betroffenen schwangeren Frauen die Verantwortung zu den hier anstehenden Fragen grundsätzlich abzusprechen. Es muß in diesem Zusammenhang den Ärzten ein standesethisch und standesrechtlich begründetes Verantwortungsbewußtsein abverlangt werden; darüber hinaus ist auf eine gerichtliche Nachprüfbarkeit der erfolgten Indikationsstellung hinzuweisen.

Es ist zu begrüßen, daß nunmehr ausdrücklich der Anspruch auf Beratung über *Hilfsmöglichkeiten* bei zu erwartender Behinderung des Kindes gesetzlich verankert ist (vgl. § 2 Abs. 1 Satz 5 SchKG i. d. F. des [Art. 1] SFHÄndG). Aufgabe der Beratungsstellen, der Behindertenverbände und der Kirchen wird es sein, gerade auch auf diese Beratungs- und Hilfsmöglichkeiten ausdrücklich hinzuweisen, damit Leben nicht aufgrund einer Behinderung getötet wird, sondern Lebensräume und Lebensmöglichkeiten auch für behinderte Menschen eröffnet werden und den Schwangeren sowie ihren Familien die Annahme ihres behinderten Kindes erleichtert wird.

§ 218a Abs. 3 StGB bestimmt, daß auch dann ein Schwangerschaftsabbruch nicht nur straffrei bleibt, sondern zudem nicht rechtswidrig ist, wenn nach ärztlicher Erkenntnis an der Schwangeren eine rechtswidrige Tat nach den §§ 176–179 StGB begangen wurde. Die so definierte *„kriminologische Indikation"* kann aus ethischer Sicht ebenfalls nicht vertreten werden, da ein Unrecht nicht durch ein anderes Unrecht aus der Welt geschafft werden kann. In Pastoral und Beratung wird man in jenen Fällen, in denen eine Frau aufgrund einer vorangegangenen Vergewaltigung oder auch aufgrund einer tatsächlichen gesundheitlichen Gefährdung eine Abtreibung erwägt, jedoch besonders sensibel und einfühlsam mit den Betroffenen umgehen und ihrer Situation hinsichtlich des subjektiven Aspektes von Schuld mit Zurückhaltung begegnen müssen.

Die ethische Beurteilung der rechtlichen Zulassung der Indikationen berührt indes nicht die kirchliche Beratungsarbeit, weil zum medizinisch oder auch kriminologisch indizierten Abbruch eine Pflichtberatung nicht erforderlich ist.

Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen

Die Krankenkassen übernehmen künftig die Kosten für indizierte Schwangerschaftsabbrüche, also jene Abtreibungen, die aufgrund einer medizinischen oder kriminologischen Indikation als nicht rechtswidrig gelten. Schwangerschaftsabbrüche ohne Indikation, die nach der Beratungsregelung vorgenommen werden, müssen von den Frauen selbst finanziert werden. Nur bei sozialer Bedürftigkeit der Schwangeren werden auf Antrag bestimmte Leistungen gewährt. Die Kosten

hierfür tragen die *Länder,* die verwaltungstechnische Abwicklung erfolgt über die Krankenkassen. Die Regelung ist insofern positiv zu bewerten, als die Kosten für nichtindizierte Schwangerschaftsabbrüche fortan nicht mehr durch die Mitgliedsbeiträge der in der Solidargemeinschaft der Krankenkassen Versicherten getragen werden müssen.

Problematisch erscheint die Begründung zu § 3 des „Gesetzes zur Hilfe für Frauen bei Schwangerschaftsabbrüchen in besonderen Fällen" (Art. 5 SFHÄndG). Hier wird darauf hingewiesen, daß Antragsformulare für Leistungen auf Finanzierung von nichtindizierten Schwangerschaftsabbrüchen in allen Beratungsstellen und bei den Krankenkassen vorliegen sollen und einer Zusammenarbeit – auch der Beratungsstellen – mit den am Schwangerschaftsabbruch beteiligten Stellen besondere Bedeutung beigemessen wird. Diese Forderung ist nicht mit dem Schutzkonzept der Beratungsregelung vereinbar. Weder die Zielorientierung noch die Ergebnisoffenheit des Beratungsprozesses erlauben es den Beratungsstellen, zum Abschluß der Beratung in das Verfahren zur Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen einbezogen zu werden. Im Blick auf die Intention von Beratung ist zu beachten, daß die in der Beratung thematisierten Ressourcen im Umfeld der Schwangeren oft gerade erst *nach* der Beratung für ein Leben mit dem Kind zum Tragen kommen können. Sofern dennoch diese aus dem Gesetzestext nicht abzuleitenden Forderungen erhoben werden, werden die katholischen Beratungsstellen dem auf keinen Fall entsprechen können.

Die Chance nutzen: Beratung nicht den anderen überlassen

Wie bereits gezeigt wurde, kommt der Beratung in dem neuen Konzept die entscheidende Bedeutung zu. Das Gesetz stellt das eigene Recht des ungeborenen Kindes auf Leben in jedem Stadium der Schwangerschaft fest und fordert eine *Beratung im Sinn des Lebensschutzes.* Damit entsprechen die vorgegebenen Beratungsziele dem, was die Kirche und ihre Vertreter immer schon hinsichtlich der Beratung gefordert haben. Schon allein daher wäre ein Ausstieg aus der staatlich geförderten Beratung unverständlich und schwerlich zu rechtfertigen. Mit einem Ausstieg aus dem staatlichen Beratungssystem würde sich die Kirche einer wesentlichen Möglichkeit zum Schutz des ungeborenen Lebens berauben. Die zunehmend um sich greifende lebensfeindliche „Kultur des Todes"[23] läßt es um so dringlicher erscheinen, jede Möglichkeit zu nutzen, für den Lebensschutz und für eine „Kultur des Lebens" einzutreten. Solange die Kirche nicht gezwungen wird, gegen ihre Überzeugung zu handeln, und vom Rechtssystem Möglichkeiten offengehalten werden, sich effektiv für den Lebensschutz zu engagieren, muß sie dieses System nicht verlassen. Sie hat sogar die Aufgabe und Pflicht, diese Chancen zu nutzen, um so Lebensräume zu eröffnen in einer Zeit, in der Leben immer

weniger Achtung erfährt[24]. Würde sich die katholische Kirche an der gesetzlich vorgeschriebenen Schwangerschaftskonfliktberatung nicht beteiligen und eigene katholische Beratungsstellen einrichten, dann ist zu vermuten, daß diese kaum aufgesucht würden, weil sie als nicht anerkannte Beratungsstellen für die Pflichtberatung nicht mehr zuständig wären und somit insbesondere von den Ärzten nicht als Ort der Pflichtberatung angegeben werden könnten. Ambivalent eingestellte Frauen, aber auch Frauen, die zu diesem Zeitpunkt meinen, es gäbe für sie keinen anderen Ausweg als den Abbruch, werden in der Regel nur die verpflichtende Beratung in Anspruch nehmen.

Die katholische Kirche darf den lebenserhaltenden Auftrag der Schwangerschaftskonfliktberatung nicht weltanschaulich anders orientierten Beratungsstellen überlassen und etwa nur noch allgemeine Beratungsstellen für die Familien- und Sexualberatung unterhalten, für die eine besondere staatliche Anerkennung nach § 8 Satz 2 SchKG nicht erforderlich ist. In unserer komplexen, weithin säkularisierten und vielerorts auch sündhaft geprägten Gesellschaft gilt es, die verbleibenden und vorhandenen Chancen im Sinn des Guten und Richtigen aufzuspüren und aufzugreifen und, soweit wie möglich, zu verwirklichen. Daß der Verbleib der katholischen Beratungsstellen im staatlichen Beratungssystem aus moraltheologischer Sicht hier einen verantwortbaren und guten Weg darstellt, sollte hinreichend deutlich geworden sein, auch dann, wenn man die Vorbehalte durchaus ernst nimmt und aus ethischer Sicht heraus weitere Verbesserungen für den Schutz des ungeborenen Lebens einzufordern sind.

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Für den Christen, aber nicht allein für ihn, bleibt die Abtreibung sittlich unerlaubt, auch wenn der Staat sie aufgrund bestimmter Voraussetzungen und Indikationen für straffrei oder sogar für nicht rechtswidrig erklärt. Keine rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs ist ohne Probleme. Staatliche Regelungen bleiben so oder so hinter den Maßstäben theologischer Ethik zurück. Die Ethik des Reiches Gottes kann durch staatliche Rechtsordnung nie voll verwirklicht werden. Unsere bisherige Diskussion war vor allem (und auch zu Recht) an (ethisch) Wünschbarem orientiert; mit dem politisch Machbaren müssen wir uns dennoch auseinandersetzen. Die Umsetzung ethisch-moralischer Zielvorstellungen ist zwar wünschenswert, kann aber in unserer sündhaften Welt nicht immer (voll) verwirklicht werden, wobei noch erschwerend hinzukommt, daß unsere Gesellschaft seit der Wende eine andere ist. Insofern handelt es sich bei dem vorliegenden Gesetz in der Tat um einen Kompromiß. Ein Kompromiß ist naturgemäß nicht die optimale Lösung, aber eine angenäherte. Der Teil des Gesetzes, der sich auf das Schutzkonzept der Beratungsregelung bezieht, kann – unter den gegebenen Voraussetzungen – als ein annehmbarer Kompromiß angesehen werden. Die darin verankerte Pflichtberatung selbst kann und sollte als vorrangiges Instrument des Lebensschutzes von uns mitgetragen werden. Übersehen und gering geschätzt werden darf dabei auch nicht, daß

die neue Gesetzgebung – in Anlehnung an des Urteil des Bundesverfassungsgerichts – das Rechtsgut „ungeborenes Leben" im *Raum öffentlicher Verantwortung* beläßt, und Abtreibung somit nicht privatisiert wird. Indem die Kirche mit ihren Beratungsstellen im staatlich-öffentlichen System weiterhin am Lebensschutz mitwirkt, kann sie an dieser öffentlichen Verantwortung teilhaben und ihr Engagement für das schutzbedürftige Leben wirkungsvoll und erkennbar zur Geltung bringen.

Auch wenn man dem neuen Gesetz als solchem gegenüber große Bedenken hat und sich mit der Formulierung einzelner Paragraphen nicht einverstanden erklären kann – schon bei allen vorangegangenen Regelungen war dies so –, sollte dies nicht dazu führen, jene Möglichkeiten des Lebensschutzes ungenutzt zu lassen, die uns das neue Gesetz in der vorgesehenen Pflichtberatung noch läßt. Lebensschutz ist optimal nur innerhalb des staatlichen Systems möglich. Die Beratung und das Ausstellen einer Bescheinigung darüber fallen nicht unter die in der Enzyklika „Evangelium vitae" (Nr. 74) verbotene formale Mitwirkung, sondern stellen eine ethisch erlaubte und in diesem Fall sogar gebotene materiale Mitwirkung dar, weil sie mit der Zielsetzung erfolgt, der Abtreibung entgegenzuwirken.

Es ist nicht auszuschließen, daß die hier vorgetragene Lösung – obwohl in aller gebotenen Ehrlichkeit durchreflektiert – nicht von allen gleichermaßen akzeptiert und daß von daher für einen Ausstieg aus der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung plädiert wird. Die Gründe, die für den Verbleib kirchlicher Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen im staatlichen System sprechen, scheinen aber doch so gewichtig zu sein, daß sie gegenüber den dagegen vorgebrachten Bedenken (vermeintliche Fristenregelung, Einbindung in das Abtreibungsgeschehen durch den Beratungsschein, lediglich Schadensbegrenzung etc.) weitaus stärker ins Gewicht fallen. Somit erscheint ein Verbleib im staatlichen System gerechtfertigt, aus ethischer Perspektive sogar geboten.

ANMERKUNGEN

[1] Die im Gesetz festgelegten Regelungen zur Statistik u. Finanzierung treten erst zum 1.1.1996 in Kraft (BGesBl I 44, 1995, ausgegeben am 25.8.1995).

[2] Das Urteil d. 2. Senats d. BVerfG. v. 28.5.1993 über die Verf.mäßigkeit von Vorschriften d. SFHG u. a. ist z. B. dokumentiert in: § 218. Urteil u. Urteilsbildung, hg. v. J. Reiter, R. Keller (Freiburg 1993) 11–167.

[3] Johannes Paul II. schreibt dazu in „Evangelium vitae" (EV): „Aber der Wert der Demokratie steht und fällt mit den Werten, die sie verkörpert und fördert: Grundlegend und unumgänglich sind sicherlich die Würde jeder menschlichen Person, die Achtung ihrer unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte sowie die Übernahme des ‚Gemeinwohls' als Ziel und regelndes Kriterium für das politische Leben. Grundlage dieser Werte können nicht vorläufige und wechselnde Meinungs‚mehrheiten' sein, sondern nur die Anerkennung eines objektiven Sittengesetzes, das als dem Menschen ins Herz geschriebene ‚Naturgesetz' normgebender Bezugspunkt eben dieses staatlichen Gesetzes

ist. Wenn infolge einer tragischen kollektiven Trübung des Gewissens der Skeptizismus schließlich sogar die Grundsätze des Sittengesetzes in Zweifel zöge, würde selbst die demokratische Ordnung in ihren Fundamenten erschüttert, da sie zu einem bloßen Mechanismus empirischer Regelung der verschiedenen und gegensätzlichen Interessen verkäme" (EV 70).

[4] Überblick zur Entstehungsgesch. z. B. in: SZ 29.6.1995.

[5] EV 73, KaEK II 288ff.; KatKK 2270–2275, 2319–2323.

[6] EV 73, vgl. auch 74 und hier weiter unten „Mitwirkung an schlechten Handlungen".

[7] Vgl. die Beitr. v. B. Bläser, E. Mackscheidt, A. Maier, A. Ullrich, in: § 218 (A. 2) 434–510.

[8] Vgl. § 5 SchKG i. d. F. d. (Art. 1) SFHÄndG; § 219 StGB Abs. 1.

[9] Vgl. § 218 III, 218 b I 2 StGB alt u. § 218 III StGB neu.

[10] Vgl. U. Eibach, Abtreibung – Lebensrecht contra Selbstbestimmung (Wuppertal 1991) 45.

[11] Vgl. z. B. F. K. Fromme in: FAZ, 15.7.1995, 1.

[12] Vgl. U. Männle, § 218. Bonn – Karlsruhe u. zurück, in: § 218 (A. 2) 336.

[13] K. Lehmann, Mut zu einem neuen Modell. Anmerkungen zur Entscheidung d. BVerfG. zur Regelung d. Schwangerschaftsabbruches v. 28. Mai 1993, ebd. 245f.

[14] Vgl. Richtlinien d. dt. Bischöfe für d. kirchl. Beratungsstellen hinsichtl. d. Beratung n. § 218 b Abs. 1 Nr. 1 StGB v. 30.8.1982.

[15] Vgl. B. Fraling, Schwangerschaftsberatung durch kath. Beratungsstellen, in dieser Zs. 212 (1994) 439f.

[16] Vgl. F. A. Göpfert, Moraltheol. (Paderborn ^{6}1909); H. Jone, Kath. Moraltheol. (Paderborn ^{7}1936); J. Mausbach, G. Ermecke, Kath. Moraltheol., Bd. 1 (Münster ^{9}1959); D. M. Prümmer, Manuale Theologiae Moralis, Bd. 1 (Freiburg $^{4/5}$1928); O. Schilling, Hb. d. Moraltheol., Bd. 1 (Stuttgart 1952); J. Stelzenberger, Lehrb. d. Moraltheol. (Paderborn ^{2}1965); M. Zalba, Theologiae Moralis Compendium (Madrid 1958). Die trad. Lehre wird aufgegriffen u. a. v. B. Schüller, Die Begründung sittl. Urteile (Düsseldorf ^{3}1987); K. Demmer, Deuten u. Handeln (Freiburg/Schw. 1985).

[17] Vgl. hierzu und zu den nachfolgenden Ausführungen Fraling (A. 15) 435–445.

[18] Zum Tatbestandsausschluß vgl. R. Keller, Das Urteil d. BVerfG. zum Schwangerschaftsabbruch vom 28. Mai 1993 aus strafrechtl. Sicht, in: § 218 (A. 2) 205.

[19] Auch nach d. neuen Gesetzgebung bleibt die Abtreibung ein Unrecht. Das ist gegenüber der früher geltenden Rechtsordnung v. 1976 ein Vorzug. Denn im Rahmen der früheren Indikationsregelung galt die Tat bei Vorliegen d. entsprechenden Indikationen (mediz., kindl., kriminolog. u. soz. Indikation) als rechtmäßig.

[20] Vgl. Leitsatz 13 d. BVerfGUrteils v. 28.5.1993.

[21] Erkl. d. Kongr. für d. Glaubenslehre zum Schwangerschaftsabbruch, 18.11.1974, 14; vgl. auch A. 3.

[22] Vgl. z. B. H. B. Wuermeling, in: FAZ 1.8.1995, 8.

[23] Vgl. EV, z. B. 12. [24] Vgl. B. Fraling (A. 15) 440.

Für wertvolle Hinweise zu diesem Beitrag danke ich meinem Mitarbeiter Christoph Götz.

Roman Bleistein SJ

Rupert Mayer, der verstummte Prophet

Eine alte Erfahrung aus der Geschichte besagt, daß herausragende Persönlichkeiten, Männer und Frauen, von einem Volk oder von einem Teil des Volkes sich so zu eigen gemacht werden, daß die reale Geschichte hinter selbstverfertigten Bildern entschwindet. Die Gefahr solcher Enteignung von Geschichte wächst mit dem Grad der bewundernden Verehrung. Es schwindet die Distanz, es wächst die Identifikation, es entstehen Bilder und Vorbilder, die zwar suggestiv bewegen, die aber nicht mehr in ihren historischen Kontext einzubringen sind.

Vergleichbare Prozesse lassen sich auch bei P. Rupert Mayer (1876–1945) feststellen. Allein schon der ganze Vorgang der Seligsprechung, der sich über fast 40 Jahre hinzog, legte das besondere Augenmerk auf sittliche Tugenden und religiöse Verhaltensweisen, das oft auf Kosten der Wahrnehmung des ganzen Menschen ging. Ähnlich wird es sich bei der erwarteten Heiligsprechung verhalten. Dabei sollten diese Vorgänge und ihre Ergebnisse in ihrer Bedeutung nicht herabgesetzt werden. Dennoch darf gefragt werden, ob diese Prozesse den Seligen nicht im gleichen Zug jenen Menschen entfremden, die auf Geschichte, Realität, „facts" einen größeren Wert legen. In diesem Zusammenhang sei vor allem an die heutige junge Generation erinnert.

Um diesen derzeitigen Erwartungen zu entsprechen, soll Rupert Mayer so ins Bild gebracht werden, wie ihn die neuere zeitgeschichtliche Forschung wahrnimmt, deren Ergebnisse auf den theologischen Begriff eines „verstummten Propheten" gebracht wurden. Was rechtfertigt diesen anspruchsvollen Begriff eines Propheten? Was meint das Wort vom (dreimaligen) Verstummen Rupert Mayers?[1]

Berichte über P. Mayer in den Polizeiakten vor 1933

Aktenkundig greifbar in der politischen Szene wird Rupert Mayer – seit dem 8. Januar 1912 als Seelsorger für Zugereiste in München tätig – in jenem Polizeiakt[2], der an sich widerrechtlich von der Münchener Polizei am 12. Dezember 1921 angelegt wurde, als in den Münchener Zeitungen Anfang Dezember zu lesen war, die Jesuiten übernähmen wieder die Seelsorge an der St.-Michaels-Kirche in München, und die Namen jener Patres aufgeführt wurden, die fortan an dieser großen Kirche seelsorglich tätig würden. Unter ihnen war auch der Name Rupert Mayer zu lesen.

Man kann über die Gründe dieser polizeilichen Maßnahme nur Vermutungen anstellen. Vielleicht spielte eine Rolle die Tatsache, daß P. Rupert Mayer durch die tendenziöse Darstellung der „Münchner Post" in den Mordfall Gareis verwickelt worden war. Der USPD-Abgeordnete Karl Gareis (geb. 1889) war am 9. Juni 1921 nach einem Vortrag im Freidenkerverein „Darwin" über die „Verkirchlichung der Schulen" auf dem Nachhauseweg von unbekannten Tätern erschossen worden. Die Zeitung deutete in ihrem Bericht an, daß P. Mayer, der in dieser Veranstaltung das Wort ergriffen hatte, vermutlich die Mörder kenne. Daraufhin wurde er in seinem Urlaubsort Wasserburg am Bodensee von der Polizei verhört. Er bestritt im Verhör wie in einem persönlichen Schreiben vom 17. Juni 1921 an die Polizeidirektion München jede nähere Kenntnis der Hintergründe. Entscheidend an diesem spektakulären Vorgang ist ein Doppeltes: einmal, daß die sozialdemokratisch orientierte Tageszeitung P. Mayer schwer verdächtigte (wurden da alte Rechnungen beglichen?), zum anderen, daß sich eine solche Verdächtigung offensichtlich in den Akten der Polizei niederschlug, was ohne eine allgemeine Einschätzung P. Mayers in dieser politischen Situation unverständlich bleibt (1, 160–163). Der Polizeiakt berichtet dann folgendes:

Am 27. März 1929 nahm P. Mayer an einer Versammlung der kommunistischen Jugend im Gasthaus zur „Frischen Quelle" teil. Laut PND-Bericht[3] vom 10. April 1929 wehrte er sich aufrecht gegen die Angriffe der Kommunistenführer auf die katholische Kirche und sagte: Die Kirche stehe nicht im Dienst des Kapitalismus; sie habe immer ein liberalistisches Wirtschaftssystem bekämpft; „die Dummheit sei die große Feindin der Religion" und „die religiösen Fragen seien die wichtigsten, doch gebe es natürlich brennende soziale Fragen". Gemäß einer solchen Einschätzung wollte P. Mayer bei der nächsten Versammlung über die „Unsterblichkeit der Seele" sprechen, setzte sich mit seinem Wunsch aber nicht durch. Man entschied sich für das Thema: „Die wirtschaftlichen Kämpfe der Arbeiterschaft und die Kirche", „wozu Pater Mayer sein Erscheinen zusagte". Ein Bericht also über die linke Szene Münchens.

Einige Monate später, am 25. November 1929, besuchte P. Mayer eine Versammlung des rechtskonservativen Tannenbergbundes. Nachdem er zur ersten Versammlung mit dem Thema „Warum bekämpft Ludendorff die Jesuiten?" nicht gekommen war und dort die Angriffe auf seine Ordensgemeinschaft nicht hatte zurückweisen können, nahm er jetzt die Gelegenheit wahr, zumal das Thema „Jesuitismus und Judentum" sozusagen seine Stellungnahme erzwang. Im Bericht der „Münchner Zeitung" vom 26. November 1929 war zu lesen:

„In stürmischen Beifall brachen die katholischen Versammlungsteilnehmer aus, als der bekannte Pater Rupert Mayer erschien. Der Redner bezeichnete diesen Empfang als ‚Kasperliade', was mit Pfuirufen aufgenommen wurde. Die fortgesetzte Unruhe zwang den Redner schließlich, seine Ausführungen zu beenden. Während die Versammlung aufgehoben wurde, sangen die Katholiken das Lied ‚Ein Haus steht fest gegründet' und andere Lieder. Die Katholiken zogen dann in das Zentralgesellenhaus an der

Schommerstraße zu einer Versammlung, in der der Wille zum Ausdruck kam, sich im katholischen München solche Beleidigungen nicht mehr bieten zu lassen."

Auf der rechten Seite des Meinungsspektrums in München nützte offensichtlich nur die Methode, unliebsame Versammlungen zu sprengen.

Eine Zeitungsnotiz in der „Neuen Zeitung" vom 21. März 1930 – ebenfalls in der Sammlung des Polizeiakts – bringt eine Reaktion auf eine Predigt Mayers in der St.-Michaels-Kirche. Gemäß dieser Nachricht antwortete P. Mayer auf einen „Aufruf der Freidenker und der klassenbewußten Arbeiter und Arbeiterinnen ‚Heraus aus der Kirche'":

Laut Zeitungsbericht führte P. Mayer „in seiner allen Freidenkern Münchens bekannten Art ... seine Schauermärchen vor: ‚Hunderte und Tausende von Priestern, Bischöfen und Laien wurden in die Verbannung geschickt, zu Tode gequält und gefoltert; Tausende Kirchen geschlossen, Kunstschätze vernichtet, verbrannt, das Kreuz bespieen und beschmutzt.' Jeder Freidenker kennt die Gesten und Grimassen, die dieser Jesuit in seinen Reden schneidet. Nach der eigentlichen Hetze und Aufpeitschung der katholischen Gemüter lenkte er in seiner echten jesuitischen Weise auf die christliche Nächstenliebe ein: ‚Nicht Haß, Gift und Galle dürfen die Katholiken gegen die Mitglieder der Kommunistischen Partei speien, sondern Gebet und Liebe müssen ihnen entgegengebracht werden.' Echt jesuitisch." Der Bericht endet mit den Sätzen: „Aber eine Erwiderung, eine Antwort können wir den Jesuiten und ihrer Garde geben: Heraus aus der Kirche. Der Anfang ist gemacht: Über 300 Austritte sind im Februar und März bei den Münchener Standesämtern getätigt worden. Nicht rasten! Steigert die Aktion! Weiter gilt die Losung: Kirchen-Austritt. Werbt! Arbeitet! Agitiert!"

Der Bericht, der recht unsanft mit P. Mayer wegen seiner Äußerungen über den Bolschewismus umgeht und seinen Predigtstil rundweg ablehnt, legt offen, daß P. Mayer sich an der ideologischen Front in der ersten Linie bewegte. Da wurde gekämpft.

Von ganz anderer Art war die Einladung P. Mayers auf der „Delegiertenversammlung katholischer ländlicher Jungmann-Organisationen Oberbayerns". Im „Bayrischen Kurier" vom 1. Juni 1930 wurden die „Mahnworte" des „bekannten, seit nahezu 20 Jahren in der Großstadtseelsorge tätigen und dadurch mit den tieftraurigen Verhältnissen genauestens vertrauten P. Rupert Mayers" unter der Überschrift „Bleibt draußen auf dem Lande" zitiert. P. Mayer räumte zuerst ein, daß die Not der Bauern groß sei, daß aber die Not unter einem Großteil der städtischen Bevölkerung ebenso groß sei. Daher sei es wenig sinnvoll, jetzt in die Stadt zu kommen, in der Hoffung, dort einen Arbeitsplatz zu finden. Mayer schloß seine Ausführungen mit der Aufforderung: „Deshalb bleibe dort und ernähre dich redlich! Lieber eine ganz kleine, aber sichere Existenz auf dem Land, lieber eine Existenz, die an die Grenze des Ärmlichen geht, als die schreckliche Unsicherheit, die furchtbare Not, das grauenhafte Elend der Großstadt." Eine Mahnung von sozialpolitischem Gewicht.

Diese Berichte, die im Polizeiakt gewiß auch zufällig gesammelt worden waren, stellen in der nötigen Buntheit dar, wie sehr P. Mayer in die politische und soziale Situation Münchens und Oberbayerns eingebunden war. Unerschrocken

vertrat er in der Diskussion nicht nur die Wahrheiten des Glaubens und die Rechte der katholischen Kirche. Er setzte sich auch für die sozialen Anliegen der Menschen ein. Nicht nur in Warnungen, sondern ebenso in gezielten Aktionen, wenn seine Warnungen nicht fruchteten und trotzdem viele junge Männer und Frauen nach München kamen. Deshalb engagierte er sich ja seit Januar 1912 in den katholischen Arbeitervereinen und in der geistlichen Betreuung der Schwestern von der Hl. Familie, die im Dienst an den Mädchen und jungen Frauen standen.

Für die Münchener Polizei war P. Mayer ein Mann, der die Massen bewegte, weil er mit einer großen Sicherheit auf die geheimen und offensichtlichen Nöte der Menschen reagierte. Deshalb wurde er observiert, lange schon vor dem Stichtag der Machtergreifung im Januar 1933.

Das Schicksalsjahr 1923

Das bewegte Jahr 1923 sollte auch für P. Mayer ein Jahr mit großen Erfahrungen und ebenso großen Folgen werden; denn er, der aufmerksam und kritisch die politischen Entwicklungen verfolgte, wurde auch in die politisch bedeutsamen Ereignisse der Weimarer Zeit hineingezogen, und zwar auf folgende Weise:

Im Januar 1923 setzte die Repression der Alliierten auf die deutsche Reichsregierung ein, um dadurch die im Versailler Vertrag festgeschriebenen Reparationen zu erzwingen. Am 11. Januar 1923 marschierten französische Truppen in das Ruhrgebiet ein. Das Entsetzen über diesen Gewaltakt war in deutschen Landen groß. Auch in München war die vaterländische Erregung nicht zu übersehen. Am Sonntag, den 14. Januar 1923, fanden gleich drei Protestveranstaltungen statt. Eine im Saal des Odeons, bei der der bayerische Ministerpräsident Eugen von Knilling entschieden gegen die Verletzung des Völkerrechts protestierte. Anschließend versammelte man sich zu einer Massenkundgebung auf dem Odeonsplatz. Diesmal hielt der Landtagspräsident Heinrich Königsbauer die vaterländische Rede. Um 14 Uhr drängten sich zehntausend Mitglieder der vaterländischen Verbände auf dem Königsplatz. Als zweiter Redner ergriff „der frühere Divisionspfarrer P. Rupert Mayer" das Wort. In der „Chronik der Stadt München"[4] wurde festgehalten:

P. Mayer erinnerte „an das namenlose Elend, das der Friedensvertrag von Versailles über Deutschland brachte und ermahnte zu Mut und Ausdauer in dieser vaterländischen Not. Zum Schluß seiner eindrucksvollen Worte nimmt der Redner der Riesenversammlung den feierlichen Schwur ab, das Kriegsbeil zwischen uns selbst zu begraben, die Not und das Elend unserer Volksgenossen zu lindern, in eiserner Selbstzucht uns zu halten und im gleichen Sinn die Jugend zu erziehen, um Deutschland zur Auferstehung zu führen, nie und nimmer das Vaterland zu verlassen und ihm treu zu sein bis in den Tod. Der Schwur wird von den Massen mit den Worten ‚Ja, wir wollen es' geleistet" (2, 148).

Allgemeine Verwunderung erregte die Tatsache, daß Adolf Hitler, den P. Mayer erstmals bei einer Versammlung der Kommunisten Ende 1919 getroffen hatte, nicht die Gelegenheit benutzte, um seinen Haß gegen die „Novemberverbrecher", also gegen die Revolutionäre am Kriegsende, unter die Leute zu bringen. Doch bei einem NSDAP-Sprechabend im Café Neumayer in München am 15. Januar 1923 stellt er klar, daß er solche Proteste rundweg für sinnlos halte. Seine Devise lautete: „An den Galgen mit den Novemberverbrechern." Er kam auch auf P. Mayer zu sprechen:

„Die Versöhnungsparole des Pater Mayer mutet an wie eine freundliche Aufforderung an die innerpolitischen Feinde, zusammen Schiebergeschäfte zu machen. Die Sozialdemokratie, der Jude, wird die deutsche Schwäche schlecht lohnen ... Unsere Forderung bleibt: An den Galgen mit den Novemberverbrechern; dann wird es nicht 10 Jahre dauern, sondern nach 5 Jahren nationaler Reinigung wird der Umschwung kommen" (2, 150–151).

Von solchen aggressiven Forderungen und agitatorischen Tönen unterschied sich P. Mayer gravierend. Er optierte für Aussöhnung und Solidarität unter den vaterländisch gesinnten Deutschen und trug seine Anliegen argumentativ vor.

Da Mayer auf präzise Information Wert legte, reiste er Ende März 1923 ins Ruhrgebiet, um an Ort und Stelle Eindrücke zu sammeln. Am 27. März 1923 berichtete er bei einer Veranstaltung des „Volksvereins für das katholische Deutschland" über seine „Reise in das Ruhrgebiet". P. Mayer führte aus:

„Unser Volk steht in einem Kampf um die nationale Selbständigkeit, in einem Kampf um seine wirtschaftliche und völkische Existenz. Da hat auch vom christlichen Standpunkt aus der Priester nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, für sein Vaterland zu arbeiten, für die von Gott gewollte Liebe zu Heimat und Vaterland zu begeistern und den Opferwillen zu wecken. Aber geradezu ängstlich habe ich und hat mein Orden sich vor jeder politischen Einmengung gehütet."

Angesichts dieser neuen Einsicht fordert er wiederum Vernunft in diesen Auseinandersetzungen und größtmöglichen Konsens in den Zielen zwischen den Parteien. Zum Schluß las er den Rütlischwur aus Schillers „Tell" vor. Die Massenversammlung erhob sich von den Sitzen und sprach den Schwur Satz für Satz nach. Mit der Bitte, in das Deutschlandlied kräftig einzustimmen, schloß Mayer seine Rede (2, 153).

Dieses Auftreten P. Mayers mußte von Hitler und seinen Parteigenossen als Provokation gewertet werden. Zu solcher Einschätzung lieferte ein weiteres Engagement Mayers zusätzlich Gründe. Bei einer öffentlichen Veranstaltung in München am 21. Juni 1923, bei der sich der ehemalige protestantische Pastor Georg Schott leidenschaftlich für eine Vereinbarkeit von „Nationalsozialismus und Christentum" einsetzte, widersprach Mayer mit Entschiedenheit. Er verteidigte das als Judenbuch diskriminierte Alte Testament als Glaubensquelle, er hielt an den Dogmen des Christentums fest, bestritt, daß es ein „germanisches Christentum" gebe, und lehnte ausdrücklich den Haß ab, den die Nationalsozialisten in jeder Versammlung predigten: „Den Haß kennt das Christentum nicht." Ähnli-

che Thesen vertrat er auch bei seinen sonntäglichen Reden im bayerischen Land, etwa am 24. August 1923 in Pfaffenhofen. Wohlgemerkt: Dies alles ereignete sich im Vorfeld des Hitlerputschs am 9. November 1923.

Diesen Tag behielt P. Mayer nach seinem eigenen Bericht in bester Erinnerung. Er schrieb:

„Am 9. November brachte P. Hugger mit nach Hause, in der Stadt sei man wütend auf uns, denn in der Michaelskirche sei die Bewegung zusammengeschlagen worden. Das war natürlich übertrieben, aber richtig ist, daß ich mich nicht erinnern kann, in München je einmal so feindlichen Blicken begegnet zu sein wie in den Tagen nach dem 9. November 1923" (1, 61).

Nach einer anderen Quelle wurde P. Mayer von den nach der Niederschlagung des Putsches am Boden liegenden Nationalsozialisten mit dem Ruf vertrieben: „Scher dich zum Teufel, du schwarzer Schakal" (2, 161). Neben anderem beweist auch dies, daß man in diesen aufgeregten Tagen das Scheitern des Hitlerputschs den Jesuiten zuschrieb, nicht zuletzt dem wortmächtigen Prediger von St. Michael, P. Mayer.

Mayer selbst befand sich offensichtlich in diesen Tagen in einem inneren Konflikt: Einerseits optierte er voll und ganz für ein nationales, vaterländisches Bewußtsein, andererseits konnte er den radikalen Zielen und Methoden der Nationalsozialisten nichts abgewinnen; sie waren ihm zuwider. Dieses Dilemma kam auch bei einer „Trauerkneipe" der Münchener Studentenverbindung CV zum Vorschein, bei der Rupert Mayer die Gedächtnisrede hielt. Er nannte den 9. November den „traurigsten Tag meines Lebens", eben weil Deutsche auf Deutsche geschossen hatten. Sein Schluß bestätigte nur sein Dilemma:

„Wer blieb auf der Walstatt? Auf der einen Seite Männer, die gehandelt haben in treuester Pflichterfüllung gegen den Staat, gegen Volk und Vaterland. Wenn die Ordnung zerschlagen, gibt es für unser Volk nur den völligen Untergang, zumal jetzt, wo die Menschen nicht mehr normal denken und fühlen, sondern weite Volkskreise der Verzweiflung näher sind als der gesunden Überlegung. Und auf der anderen Seite? Volksgenossen, meist in der Blüte der Jahre, glühend von idealer Liebe fürs schwer bedrängte Vaterland. Wir kennen sie nicht, doch stehen sie uns nahe" (2, 161).

Die abschließende Wertung, „daß sie insgesamt für das Vaterland gefallen" seien, ebnete den nicht ausgleichbaren Unterschied zwischen den Polizisten und den Nationalsozialisten leider ein. P. Mayer weckte mit solchen Aussagen zumindest bei den Nationalsozialisten den Verdacht, er sei einer der Ihren. Nur von daher wird es verständlich, daß die „Völkischen" dann, als sie ihren Irrtum erkannten, P. Mayer zu ermorden drohten. Sie glaubten sich hinters Licht geführt.

Diese Morddrohung ist aus dem „testamentarischen Abschiedsbrief" (1, 163–166) zu entnehmen, den P. Mayer in der Nacht auf den 1. April 1924, dem Tag der Urteilsverkündung im Hitlerprozeß, an seine Eltern und Geschwister niederschrieb. Man habe den Beschluß gefaßt, ihn umzubringen; wegen seines großen Einflusses auf die Volksmassen sei er ein „großer Schädling des vaterländischen

Gedankens". Er verstand dieses Motiv nicht, da er seine Vaterlandstreue ja deutlich im Krieg unter Beweis gestellt habe. Infolgedessen spreche ein solches Vorhaben nur für die geistige Verwirrung weiter Kreise unseres Volkes. Er verzeihe seinen Mördern, er verabschiedete sich von seinen Eltern und Geschwistern, und er wünschte auf dem Waldfriedhof inmitten seiner Kriegskameraden bestattet zu werden. „Wo ein Soldat fällt, soll man ihn begraben." Er sehe seinem Tod in völliger Ruhe entgegen.

Am 1. April 1924 geschah P. Mayer nichts. Im Gegenteil, als er am 2. Mai 1924 sein 25. Priesterjubiläum unter großer Anteilnahme seiner Kriegskameraden feierte, erhielt er auch einen schriftlichen Glückwunsch aus dem Gefängnis Landsberg, von Adolf Hitler. Wie er später beim Prozeß vor dem Sondergericht München gestand, habe er den Brief vernichtet (1, 281).

Das politische Engagement P. Mayers fand in diesen Jahren nicht die volle Zustimmung seiner Mitbrüder (2, 162). Auf jeden Fall besuchte der Provinzial, P. Augustin Bea (1881–1968), am 14. Januar 1923 Kardinal Michael Faulhaber (1869–1952) und fragte an, ob „P. Mayer zurücktreten soll". Faulhaber lehnte dieses Ansinnen ab mit dem Hinweis auf die anerkannte Arbeit P. Mayers unter den katholischen Männern[5]. Bea war zu einer solchen Frage auch durch ein Schreiben aus der Generalskurie der Jesuiten in Rom motiviert worden, in dem ausgeführt war, daß sich P. Mayer zu sehr in die Politik einmische und dadurch den Haß der Nationalsozialisten auf die Jesuiten verursache. Hinter diesem Schreiben werden Informationen aus Deutschland sichtbar. Ob P. Mayer über diese Vorgänge informiert war, ist ungewiß. Tatsache dagegen ist, daß der Provinzial Bea P. Mayer weiterhin in seiner Arbeit beließ und hiermit auch eine engagierte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus wie mit allen anderen Entwicklungen in Bayern ermöglichte, wie aus vielen Berichten im „Bayerischen Kurier" in den folgenden Jahren zu entnehmen ist.

P. Mayer entwickelte sich in diesen aufgeregten Jahren zur Stimme der Katholiken in München. Der Volksmund brachte diese Tatsache auf den Reim: „Keine Feier ohne Mayer." Ihm war die Rolle und die Aufgabe eines Propheten in der Großstadt zugefallen. Wie aus dem Alten Testament hinlänglich bekannt: eine zwar große, aber undankbare Rolle.

Nach der Machtergreifung

Ein welch großer Einschnitt in der deutschen Geschichte die Übernahme der Reichskanzlerschaft durch Adolf Hitler darstellte – der Sache nach an sich ein formaler Vorgang –, wurde durch den Begriff „Machtergreifung" angedeutet und sollte fortschreitend durch die Machtausübung der NSDAP in Gesellschaft und Justiz deutlich werden. Der Staat geriet zusehends in die Hände einer Partei und

ihrer Gliederungen, die sich immer mehr einer demokratischen Kontrolle entzogen. Auch dies machte bereits einen Teil des sich anbahnenden Terrors aus.

In der bisherigen Rupert-Mayer-Forschung wurde das Leben Mayers so dargestellt, als sei er urplötzlich gegen die Machenschaften des Dritten Reichs vorgegangen. Genau dies war nicht der Fall. P. Mayer setzte nur in Stil und Inhalt seine (auch gesellschaftlich verantwortete) Seelsorge fort, wie er sie bereits in der Weimarer Zeit ausgeübt hatte: kritisch gegen die Vorgänge im öffentlichen Leben und verantwortlich für die Orientierung des katholischen Volkes. Nur gab es einen wichtigen Unterschied: War bisher sein wichtigster Kontrahent der Nationalsozialismus als eine Bewegung, so zeigte sich dieser fortan als politisches System. So fand P. Mayer die neuen Themen seiner Auseinandersetzung in der Praxis des neuen Staates. Er nannte diese Themen wie selbstverständlich auf der Kanzel und sparte zuweilen auch nicht mit klaren Worten. Drei Themen beschäftigten ihn:

1. Der Schulkampf. Die Nationalsozialisten hatten zwar im Reichskonkordat vom 20. Juli 1937 der katholischen Kirche die Bekenntnisschule zugesichert. In der Praxis aber versuchten sie mit großem psychologischem Druck die Simultanschule durchzusetzen. In dieser ersten Phase des Kirchenkampfs ging es um die „Außenwerke" der Kirche: Schule, Verbände, Presse. In München kämpften die Nationalsozialisten unter der Führerschaft des Stadtschulrats durch einen Verein, der nichts anderes als ein Handlanger der nationalsozialistischen Schulpolitik war. P. Mayer, der mit den im Gewissen bedrängten Eltern in Kontakt war, brachte diese Vorgänge auf die Kanzel und übte scharfe Kritik an dem undemokratischen Vorgehen und an der Doppelzüngigkeit der Nationalsozialisten (1, 238).

2. Die Sittlichkeits- und Devisenprozesse. In der Auseinandersetzung der Nationalsozialisten mit der katholischen Kirche waren diese Prozesse ein Versuch, das Ansehen aller Ordensleute herabzusetzen und ihnen – durch hohe Geldstrafen – die Grundlagen ihres Lebens zu entziehen. Die 1936 einsetzenden Gerichtsverfahren gegen Ordensleute, denen sexuelle Verfehlungen in Internaten vorgeworfen wurden oder die sich bei finanziellen Transaktionen offensichtlich nicht an die neuen Devisenbestimmungen gehalten hatten, beunruhigten auch die katholische Bevölkerung zu Recht. Sie bedauerte diese Vorfälle. So tat dies auch P. Mayer. Allerdings attackierte er die Art und Weise, wie diese Prozesse in der von Joseph Goebbels inspirierten nationalsozialistischen Presse aufbereitet wurden. Die Berichte wurden im Stil eines Enthüllungsjournalismus verfaßt. Mayer nahm die impliziten Vorwürfe nicht mit einem schlechten Gewissen hin. Im Gegenzug deutete er an, die Nationalsozialisten sollten vor ihrer eigenen Türe kehren, ein für die Informierten nicht zu überhörender Hinweis auf den Röhmputsch (1934) und seinen auch sexuellen Hintergrund (1, 239).

3. Die nationalsozialistische Presse. Wie P. Mayer sich bereits in der Weimarer Republik immer wieder durch intensive Lektüre über die Themen und den Stil

der öffentlichen Auseinandersetzung informiert hatte, so tat er dies auch im Dritten Reich. Er entdeckte bei der Lektüre dieser Publikationen – vom „Völkischen Beobachter" über das „Schwarze Korps" und den „Durchbruch" bis zum „Stürmer" – viel Schmutz und einen gnadenlosen Umgang mit den Gegnern des nationalsozialistischen Systems. Treue zur Wahrheit und ein journalistisches Ethos schienen unbekannt. Diese Einsichten und Bewertungen brachte Mayer in seiner zupackenden Art auf die Kanzel, oft auch in der Weise, daß er aus den Presseerzeugnissen der Nationalsozialisten vorlas, zum Entsetzen der frommen Zuhörer (1, 239).

Mit diesen drei Themen legte er nicht nur Vorgänge offen, die die Siegeszuversicht der Nationalsozialisten in ihrer menschenfreundlichen Attitüde als pure Heuchelei entlarvten. Die Rede vom „positiven Christentum" hielt er für eine absichtliche Täuschung; denn die zugleich betriebene „Entkonfessionalisierung" zerstörte nicht nur die Konfessionen, sondern schaffte das Christentum ab. Mayer kämpfte in all dem auch für ein demokratisches Staatswesen, das ebenso wie die Rechte der Kirche auch die Würde und die Freiheit eines jeden Staatsbürgers respektieren sollte.

Bei diesem Selbstverständnis P. Mayers, das nur seine prophetische Rolle übernahm, mußte es zum großen Konflikt kommen; denn die Nationalsozialisten waren in der Durchsetzung ihrer Ziele ebenso entschieden wie Mayer in seinem Widerspruch.

Das erste Verstummen

Die wachsende Konfrontation zwischen P. Rupert Mayer und der Gestapo bzw. der Justiz spielte sich zwar in München ab, war aber vom Reichjustizministerium bzw. vom Reichssicherheitshauptamt (RSHA), der Zentrale der Gestapo in Berlin, verantwortet. Infolgedessen war P. Mayer mehr als nur ein Fall für München, zumal er Adolf Hitler und Heinrich Himmler aus den zwanziger Jahren persönlich kannte.

P. Mayer predigte wie gewohnt. Nach einer ersten Verwarnung durch den Münchener Staatsanwalt am 8. Mai 1936 seiner aggressiven Predigten wegen erging am 7. April 1937 vom RSHA in Berlin eine Redeverbot, das die „staatsabträglichen Reden" Mayers ahndete. Da Mayer sich in Absprache mit Kardinal Faulhaber und mit dem Provinzial Augustinus Rösch (1893–1961) nicht an das Verbot hielt, wurde er am 5. Juni 1937 von der Gestapo verhaftet. Unmittelbar nach seiner Verhaftung gab er die Erklärung ab, er werde nach seiner Freilassung wie bisher weiterfahren und „die Kirche gegen etwaige Angriffe mit aller Entschiedenheit und Offenheit und Schärfe, aber ohne persönlichen Angriff, verteidigen" (1, 218). Obgleich sich Kardinal Faulhaber am 4. Juli 1937 in einer großen

Predigt auf der Kanzel von St. Michael voll hinter P. Mayer stellte, die Verkündigungsfreiheit der Kirche einklagte und die sofortige Freilassung des Paters forderte (2, 395–403), trieb die von der Gestapo geschickt inszenierte Ausarbeitung der Anklage und der Bereitstellung von Zeugen auf den Prozeß vor dem Sondergericht München zu.

Dieser Prozeß fand am 22. und 23. Juli 1937 im Justizpalast in München statt (1, 272–366). Mayer nahm keine seiner kritischen Äußerungen zurück; er verteidigte auch seine „groben Worte" mit dem Hinweis, er müsse angesichts seiner Zielgruppe verständlich reden; er bekannte, in seinem Leben nur zwei Ziele gehabt zu haben: die Religion und das Vaterland. Am Ende stand das Urteil: sechs Monate Gefängnis wegen Verfehlung gegen den Kanzelparagraphen (StGB 130a) und gegen das Heimtückegesetz vom 20. Dezember 1934. Weder der Hinweis der Verteidiger auf seine vaterländische Gesinnung im Ersten Weltkrieg noch das Argument, er habe in „Notwehr" gehandelt, nützten etwas. Mayer nahm das Urteil mit Dank an, da er der Meinung war, dadurch mehr für den christlichen Glauben tun zu können als durch vieles Predigen.

Auf den Weg ins Verstummen geriet Mayer durch die Zusage seines Provinzials an die Gestapo, im Fall der Aufhebung des Haftbefehls nach der Verhandlung werde P. Mayer mindestens bis zum Ende seiner Ferien nicht predigen. Dieser Kompromiß verhinderte, daß Mayer sofort unter der Tür des Justizpalastes in München von der Gestapo in „Schutzhaft" genommen wurde, wie sie es des öfteren widergesetzlich tat.

P. Mayer mußte dann doch seine Haftstrafe absitzen, weil er ab Ende 1937, provoziert durch den Gauleiter von München, Adolf Wagner, wieder predigte. Am 5. Januar 1938 wurde er verhaftet und am 15. Januar auf Druck der Gestapo „zur Sühne" – wie ausdrücklich formuliert wurde – als Häftling Nr. 9469 ins Gefängnis Landsberg eingeliefert (2, 263–281). Am Ende seines durch Hitlers Amnestie früher beendeten Aufenthalts in Landsberg (bis zum 3. Mai 1938) wurde er von seinen Vorgesetzten sanft genötigt, nicht mehr zu predigen. P. Mayer war über diesen Wunsch Kardinal Faulhabers bereits in Landsberg informiert worden. In diesem Zusammenhang kam es auch zu einer spürbaren Entfremdung zwischen Mayer und seinem Ordensprovinzial. Die Absicht der kirchlichen Oberen, P. Mayer vor der Einlieferung in ein Konzentrationslager zu bewahren, mag einem Fremden sinnvoll erscheinen. Für Mayer war es eine Zumutung; denn für solche Kompromisse war er nicht geschaffen. Er liebte die Konfrontation und hätte viel lieber im Gefängnis oder gar durch seinen Tod Zeugnis für die Wahrheit des Glaubens und für die Freiheit eines Christenmenschen abgelegt. Am Ende unterwarf er sich und predigte bis Ende 1939 nicht mehr. Der katholische Philosoph Theodor Haecker kommentierte diesen Vorgang mit den Worten: „Kardinal Faulhaber hat P. Mayer um das Martyrium gebracht." In der Rückschau darf man auch die Frage stellen: Wem hätte das Mar-

tyrium genützt? Mayer selbst entdeckte in diesen Wochen den hl. Athanasius (295–373) als seinen Patron. Dieser hatte seines Glaubens wegen die Verfolgung erleiden und 17 Jahre im Exil verbringen müssen (2, 282).

Das zweite Verstummen

P. Mayer konnte es 1938 nicht wissen, daß – kaum war sein Prozeß vor dem Sondergericht München beendet – seine Name in einem anderen Zusammenhang bei der Gestapo auftauchte, nämlich bei der Aufdeckung der „monarchistischen Bewegung“ [6], die sich seit Mitte der dreißiger Jahre um Adolf von Harnier (1903–1945) und Josef Zott (1901–1945) gebildet hatte. Diese konspirative Gruppe gegen den Nationalsozialismus war eher an der Rückkehr zur Monarchie in Bayern orientiert, doch das Dritte Reich mit seinen menschenfeindlichen Machenschaften lehnte sie entschieden ab.

Als die Gestapo mit Spitzeln und mit den Verhören der etwa 150 Verhafteten das Geflecht dieses konservativen Widerstands in München aufrollte, fiel bald der Name Mayer. Man habe auch ihn zu Mitarbeit gewinnen wollen. Als die Gestapo weitere Auskünfte über die Gesprächspartner und die Gesprächsthemen einforderte, lehnte P. Mayer jede Aussage in Berufung auf seine seelsorgliche Verschwiegenheit ab. Darum wurde er das dritte Mal verhaftet. Auf insistierendes Befragen der Gestapo deckte Kardinal Faulhaber die Position seines Priesters.

Da man nicht billigen konnte, daß P. Mayer in den siegreichen Kriegszeiten in München Unfrieden stiftete, wurde er am 3. November 1939 auf Veranlassung des Chefs der Gestapo in Bayern in „Schutzhaft“ genommen und verblieb als Häftling im Wittelsbacher Palais, der Zentrale der Gestapo. In der Nacht vom 23. auf den 24. Dezember 1939 wurde er ins KZ Sachsenhausen-Oranienburg bei Berlin überführt und im Zellengefängnis gleichsam versteckt. Erst am 3. Januar 1940 gab Heinrich Himmler, der Reichsführer SS, diese Erklärung ab:

„Der Reichsführer SS hat auf Grund des Berichtes vom 28.11.39 angeordnet, daß P. Rupert Mayer in Schutzhaft zu nehmen ist ... P. Rupert Mayer wurde in letzter Zeit in steigendem Maße von illegalen und reaktionären Personen aufgesucht. Er erklärte, hierüber aus seelsorglichen Gründen nichts aussagen zu können ... Da nicht damit zu rechnen ist, daß P. Mayer von seinem Standpunkt abgeht, was von katholischem Standpunkt aus erklärlich ist, andererseits aber der Staat ein Interesse hat, Illegalitäten zu verhindern und Mörder nicht bei Geistlichen Deckung finden zu lassen, wird zur Vermeidung weiterer solcher Konflikte verfügt, daß P. Mayer für die Dauer des Krieges in Isolierungshaft zu nehmen ist“ (2, 295–296).

P. Mayer war allem zum Trotz seines Lebens froh; denn er durfte durch die Inhaftierung seinen Glauben bezeugen. Die Haft war nicht allzu streng, weil ihm auf Anordnung Himmlers Vergünstigungen zugestanden worden waren: freie Lektüre, Feier der hl. Messe, Empfang von Medikamenten. Doch trotz dieser

günstigen Situation magerte Mayer ab, so daß die Gefahr bestand, er werde das KZ nicht überleben. Aber ein Märtyrer Rupert Mayer paßte den Nationalsozialisten, vor allem der Gestapo, nicht ins Konzept. Deshalb wurde er in einer Nacht-und-Nebel-Aktion vom 6. auf den 7. August 1940 ins Kloster Ettal verbracht. Nur bei der Wahl des Aufenthaltsortes konnte Prälat Johannes Neuhäusler, der politische Referent Kardinal Faulhabers, mitberaten. Die Bedingungen des Aufenthalts wurden am 12. August 1940 vom RSHA in Berlin diktiert. Sie konnten nur zur Kenntnis genommen werden. Alle Bitten um Milderung, die Neuhäusler vorbrachte, blieben wirkungslos. Als P. Mayer am 15. August 1940 die harten Bedingungen für sein Leben in Ettal erfuhr – kein Kontakt zur Außenwelt, keine Feier der hl. Messe mit Auswärtigen, keine Spendung des Bußsakraments –, realisierte er voll Bitterkeit, daß man ihn mundtot machen und gleichsam in einem goldenen Käfig einsperren wollte. Neuhäusler redete ihm gewiß zu, die Bedingungen anzunehmen, angesichts der Alternative, sonst wieder im KZ zu landen. Und was ein KZ war, wußten viele in München aufgrund der Nähe des KZs Dachau sehr gut. P. Mayer nahm die Bedingungen an und verstummte für viereinhalb Jahre. Sein Kommentar: „Seitdem bin ich lebend ein Toter, ja dieser Tod ist für mich, der ich noch voll Leben bin, viel schlimmer als der wirkliche Tod, auf den ich schon so oft gefaßt war" (1, 134).

Die Zeit in Ettal brachte P. Mayer jenes Martyrium, das er immer ersehnt hatte. Zwar nicht in der von ihm gewünschten Weise, aber nicht weniger schmerzlich; denn ihm ging es im Benediktinerkloster sehr gut, während zur gleichen Zeit seine Mitmenschen an den Kriegsfronten, in den Bombennächten, unter dem Terror der Gestapo, auf der Flucht im Osten Deutschlands Unsägliches zu erleiden hatten. Dies war offensichtlich der ihm zugedachte Kreuzweg. Er nahm ihn an, während das Dritte Reich in die Katastrophe ging, die zu verhindern er gesucht hatte. Daß die Gestapo durch einen Spitzel, einen protestantischen Pfarrer, immer wieder die Einhaltung ihrer Bedingungen kontrollierte, wurde erst nach dem Krieg bekannt. Diese späte Information bewies nur das eine: Mit der Gestapo war nicht zu spaßen.

P. Mayer hielt also in Ettal bis zum Einmarsch der amerikanischen Truppen am 6. Mai 1945 aus. Er hatte diese Prüfung bestanden; er war älter und wesentlicher geworden – und insoweit hatte er sich verändert.

Das dritte Verstummen

Mit einem Auto, das Kardinal Faulhaber nach Ettal geschickt hatte, kehrte P. Mayer am 11. Mai 1945 in seine Stadt heim. Er hatte sie am 23. Dezember 1939 als Gefangener der Gestapo verlassen.

P. Mayer begann wieder zu arbeiten, als sei er nicht abwesend gewesen. Er ver-

kündete die Wahrheiten des christlichen Glaubens in seiner überzeugenden Art; er war Adressat unzähliger Bittsteller in ihren Nöten; er sorgte sich um den neuen Aufbau der Kirche. Bemerkenswert an seiner ersten großen Predigt nach seiner Befreiung am 27. Mai 1945 in der Münchener Ludwigskirche ist, daß er vom Dank für das Wunder seines Überlebens erfüllt war und keineswegs mit seinen Gegnern abrechnete, daß er das deutsche Volk von einer Kollektivschuld freisprach und im übrigen den Blick in die Zukunft richtete:

„Das Reich Gottes wird jetzt wieder auferstehen. Es braucht Mithilfe und Mitarbeiter. Freuen wir uns. Keiner darf denken, auf mich kommt es nicht an. Die Kirche Gottes braucht Mitarbeiter aus allen Kreisen unseres Volkes. Und wir wollen uns nicht vorbeidrücken an der Arbeit" (1, 407).

Es nahte der 1. November 1945. P. Mayer feierte in der Kreuzkapelle in St. Michael die hl. Messe zu Ehren aller Heiligen und bedachte in seiner Predigt die Bedeutung der Eucharistie im Leben der Heiligen. Er setzte zum entscheidenden Argument an: „Der Herr, der Herr ..." Dann verstummte er. Ein Schlaganfall hatte ihn getroffen. Von seiner Beinprothese gehalten, blieb er aufrecht am Altar stehen, aber verstummt: das große Symbol seines Lebens. Das dritte Verstummen brachte sein Leben auf einen theologischen Begriff: der verstummte Prophet. Die Münchner sagten: „P. Mayer ist selbst im Tod nicht umgefallen." Mayer starb zwei Stunden später in der Klinik Josephinum und wurde am 4. November 1945 auf dem Ordensfriedhof beim Berchmanskolleg in Pullach bestattet. Am 23. Mai 1948 wurde sein Leib in die Unterkirche des Bürgersaals in München übertragen. Am 3. Mai 1987 wurde er von Papst Johannes Paul II. während eines Gottesdienstes im Olympiastadion in München seliggesprochen. Dabei wurden zwei Tugenden von ihm herausgehoben: die unerschrockene Verkündigung der Wahrheit und die Hilfsbereitschaft in allen Nöten.

Prophetenschicksal

Das Schicksal des Propheten ist sprichwörtlich. Das Wort meint die Größe einer Botschaft im Kontrast zur Größe des Widerspruchs und will die einsame Sendung über die geringgeschätzte Lebenszukunft eines Propheten stellen; denn offensichtlich war oft das Wohlergehen des Propheten unwichtig, im Vergleich zu dem Wort, das er zu sagen hatte. Nicht ausgeschlossen, daß das Scheitern eines Propheten zum Glanz seiner Wahrheit eher beitrug, als daß es ihn beeinträchtigte. Daß Propheten immer wieder gegen Tendenzen und Entwicklungen einer Gemeinschaft, eines Volks auftreten, bringt sie in den Konflikt mit Erwartungen und Befürchtungen. Offensichtlich können sie kaum sanft zum Aufbruch in eine bessere Zukunft verlocken. Die von Gott aufgetragene Drohung macht ihre Äußerungen so ängstigend. Propheten sind ernste Gestalten.

Fragten die Propheten des Alten Bundes danach, ob es ihnen gut oder gar bes-

ser als anderen ergehe? Sie hatten eine Botschaft, die sie oft gnadenlos in Dienst nahm. Sie verstanden sich als Boten. Eine Wahrheit hatten sie zu überbringen, die am Ende nicht die Ihre war. Jener, der sie gesandt hatte, werde diese Wahrheit – in ihrem Glanz und in ihrem Schrecken – verantworten. Diesem Vertrauen überließen sie sich ganz. Von daher fiel auf das Scheitern und das Verstummen ein zusätzliches Geheimnis, das nochmals ihrem Leben eine tiefere Rechtfertigung lieferte.

Vieles von dem, was aus dem Leben alttestamentlicher Propheten zu lernen ist, kann man auch im 20. Jahrhundert im Leben P. Rupert Mayers entdecken. Deshalb wird er hoffentlich – provozierend und beunruhigend – jener „verstummte Prophet" bleiben, der auch noch heute viel zu sagen hat.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Zitation: Rupert Mayer, Leben im Widerspruch. Autobiograph. Texte, Prozeß vor dem Sondergericht, Reden u. Briefe, hg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1991), zit. 1, S.; R. Bleistein, Rupert Mayer, der verstummte Prophet (Frankfurt 1993), zit. 2, S.

[2] Polizeiakt: StAM PoL. Dir. 10116.

[3] PND: Polizeilicher Nachrichten-Dienst.

[4] Chronik d. Stadt München: Stadtarchiv München 448 I[a].

[5] Aus dem unveröffentl. Tagebuch v. Kard. M. v. Faulhaber. Für die Information danke ich Prälat J. Waxenberger.

[6] Chr. M. Gerhards, Konservativer Widerstand: der Harnier-Kreis, in: München – Hauptstadt d. Bewegung (München 1993) 433–435.

Hermann J. Pottmeyer

Das Evangelium der Freiheit und der freiheitliche, säkulare Staat

Der Artikel 1 der UN-Menschenrechtserklärung von 1948, daß alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten seien, und der Artikel 1 unseres Grundgesetzes, der erklärt, daß die Würde des Menschen unantastbar sei, fußen nicht nur auf philosophisch-ethischer und christlicher Einsicht. Sie verdanken sich auch der geschichtlichen Erfahrung unseres Jahrhunderts, wie leicht Freiheit zur Willkür, der Rechtsstaat zum Macht- und Willkürstaat entarten kann. Die Geschichte zeigt auch, daß das Verständnis und die Begründung der Freiheit, ihr angemessener Gebrauch und dessen Voraussetzungen alles andere als selbstverständlich sind. Das gilt auch heute.

Das Dilemma, mit dem sich der freiheitliche Staat konfrontiert sieht, hat Ernst-Wolfgang Böckenförde in einem vielzitierten Satz so formuliert: „Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann."[1] Tatsächlich verdankt sich der unbedingte Anspruch jeden Bürgers auf Freiheit und Personenwürde, den sich der freiheitliche Staat voraussetzt, ursprünglich dem jüdisch-christlichen Menschenbild. Das genannte Dilemma bahnte sich an, als der moderne Staat gezwungen war, sich gegenüber den offiziellen Repräsentanten der christlichen Tradition, den untereinander zerstrittenen und Freiheit und Frieden gefährdenden Kirchen, zu emanzipieren und sich zu säkularisieren. Es waren die Vernunft und der sich an vernünftiger Einsicht orientierende Staat, die sich des Anliegens der Freiheit und der Menschenwürde annahmen. Die Kirchen haben lange gebraucht, um in den modernen Freiheitsrechten ein Erbe ihres Evangeliums zu erkennen.

Die Katastrophen der modernen Freiheitsgeschichte und die gegenwärtige Diskussion lassen uns jedoch fragen, ob die Vernunft bei schwindendem Einfluß der christlichen Tradition genügend Überzeugungs- und Motivationskraft hat, um den Anspruch auf Freiheit und Personwürde in seiner ganzen Unbedingtheit durchzuhalten. Erkennen wir doch heute, in welchem Ausmaß das Menschenbild, das unsere praktische Vernunft bestimmt, vom Christentum geprägt wurde. Böckenförde stellt deshalb die Frage, worin der säkularisierte Staat „die inneren Regulierungskräfte der Freiheit (finden kann), deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann"[2]. Ähnlich schreibt Josef Isensee im „Handbuch des Staatsrechts":

„Das negative Freiheitskonzept der Grundrechte führt in ein Dilemma. Die Grundrechte gewährleisten dem Bürger Selbstbestimmung, nicht gesteuert vom staatlichen Gesetz, abgeschirmt gegen staatliche Ingerenz... (Aber) die normative Existenz der Grundrechte als solche bringt nicht das reale Gemeinwohl hervor... (Dafür) kommt es nicht (allein) auf die Geltung der Freiheitsrechte an, sondern auf den praktischen Gebrauch, den die einzelnen Bürger von ihrer Freiheit machen... Die Verfassungserwartungen zielen (daher) über die Ebene der Legalität hinaus auf Moralität, die als solche außerhalb des Horizonts möglicher rechtsstaatlicher Verhaltenspflichten liegt... Das freiheitliche System lebt aus axiomatischem Vertrauen in die Gemeinwohlfähigkeit der Bürger."[3]

Mit einem Wort: Der Staat kann zwar die politische oder Wahlfreiheit des Bürgers durch einzelne Freiheitsrechte sichern, nicht aber die sittliche Freiheit gewährleisten, nämlich den verantwortlichen und solidarischen Gebrauch von Freiheit, zu dem das Gewissen anleitet. Hier kann er höchstens den Bürgersinn in den Schulen oder anderswo ausbilden und fördern, und solchen Institutionen wie etwa den Kirchen Raum und Unterstützung geben, die eine entsprechende Gewissensbildung bewirken.

Deshalb lautet meine These: Das Evangelium der Freiheit besagt, daß Gott die Menschen frei geschaffen und zur Freiheit berufen hat, damit sie zur Gemeinschaft mit Gott und untereinander finden. Die christlichen Bürger und ihre Kirchen können ihren Mitbürgern dadurch einen Dienst erweisen, daß sie ihnen und sich selber die sittlich gebundene und sich bindende Freiheit als Voraussetzung des freiheitlichen Staates bewußt halten und Gerechtigkeit und Solidarität als Erfüllung solcher Freiheit inWort und Tat bezeugen.

Das Evangelium der Freiheit

Worin besteht kurz gefaßt das christliche Evangelium der Freiheit? Es besagt zunächst, daß die Würde des Menschen, und zwar jedes Menschen, unbedingt gilt. Das heißt, daß sie von keiner menschlichen Anerkennung abhängig ist und durch keine menschliche Verfügung aufgehoben oder eingeschränkt werden darf. Das ist alles andere als selbstverständlich. Denn wir haben eine natürliche Neigung, diesen Anspruch auf uns selber und auf die uns nahen oder nützlichen Menschen zu beschränken. Wer diese Unbedingtheit der Menschenwürde im wechselseitigen Interesse zu begründen sucht, bietet zwar ein pragmatisches Argument, aber keine eigentliche Begründung, weil dieses Argument nicht der wechselseitigen Verzweckung entgeht, die die Personwürde letztlich relativiert. Christen dagegen sehen die Personwürde im unbedingten Ja des Schöpfers zu einem jeden von uns begründet – ein unbedingtes Ja, das nur vorbehaltlose Liebe und unbeirrbare, ewige Treue sagen kann[4].

Das Evangelium der Freiheit besagt sodann, daß zur Personwürde wesentlich die Freiheit zur Selbstbestimmung gehört. Gott, der vollkommene Freiheit und Liebe ist, hat uns nämlich als sein Ebenbild geschaffen, weil er uns zur Gemein-

schaft mit sich berufen hat. Er will uns als Partner eines wechselseitigen Dialogs der Liebe, in den wir nur aus freien Stücken eintreten können. Da diese Berufung jedem Menschen gilt und Gott hinter jedem seiner Ebenbilder steht, soll die Nächstenliebe und die Gemeinschaft der Menschen untereinander Abbild der Liebe Gottes zu uns sein und Ausdruck unserer Gottesliebe. Als die Menschen diese ihre Berufung verfehlten und unfrei zur Liebe und Gemeinschaft wurden, erneuerte und bestätigte Gott seinen ursprünglichen Bund und befreite uns durch die Menschwerdung und die erlösende Hingabe seines Sohnes.

Als doppelt verdankte Freiheit hat unsere Freiheit schon von ihrem Ursprung her wesentlich einen intersubjektiven Status. Sie ist intersubjektive, weil verdankte und vielfach vermittelte Freiheit – vermittelt durch die schöpferische und erlösende Zuwendung Gottes und vermittelt durch menschliche Zuwendung, ohne die unsere Freiheit sich nicht entfalten könnte. Sie ist deshalb aber keine abhängige Freiheit, was bisweilen verwechselt wird. Abhängige Freiheit ist ein Widerspruch in sich selbst, weil Freiheit nur frei ergriffen werden kann.

Weil Freiheit nur frei ergriffen werden kann, ist unsere Freiheit nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe. Aufgegeben ist uns, die Freiheit zur eigenen Selbstbestimmung und zur Anerkennung der Freiheit und Würde der anderen zu gebrauchen. Im Blick auf diese Aufgabe sprechen wir von der sittlichen Freiheit. Sie bedeutet eben die Pflicht zur selbstbestimmten Wahrnehmung der eigenen Freiheit und zur Anerkennung der Freiheit und Würde des Mitmenschen als der unseren gleich. Es geschah unter dem Einfluß des christlichen Evangeliums der Freiheit, welches sowohl die unbedingte Freiheit und Würde jedes Menschen wie die Gleichheit aller Menschen verkündete, daß die Philosophie den Begriff der sittlichen Freiheit als Forderung der Vernunft entwickelte.

Das Evangelium der Freiheit geht indes nicht in der sittlichen Freiheit auf, die die praktische Vernunft gebietet. Das Evangelium der Freiheit läßt uns nämlich die Wirklichkeit in einem anderen Licht erscheinen, als es die bloße Vernunft vermöchte, nämlich im Licht der vorbehaltlosen Zuwendung Gottes zu uns. In diesem Licht erkennen wir, daß der sittliche Anspruch der Freiheit nicht ein uns von außen aufgelegtes Gesetz des Sollens ist, das unsere Freiheit einschränkt, sondern daß ihr verantwortlicher und solidarischer Gebrauch gerade die Erfüllung unserer Freiheit ist, weil wir zusammen mit unseren Mitmenschen zur Gemeinschaft mit Gott und untereinander berufen sind und darin unsere Selbstverwirklichung und unser Glück finden.

Das Evangelium der Freiheit und der säkulare Staat

Wenn wir nun danach fragen, wie das Evangelium der Freiheit für den säkularen Staat bedeutsam werden könne, müssen wir uns über die Bedingungen klar sein,

unter denen solche Bedeutungsvermittlung nur geschehen kann, wenn der unmittelbare Bezug des Staates auf die christliche Botschaft ausgeschlossen ist. Zu nennen sind vor allem zwei Bedingungen.

Zunächst muß die Vermittlung in einer Form oder Gestalt geschehen, die auch für die nichtchristlichen Mitbürger prinzipiell zugänglich und annehmbar ist. Diese Vermittlungsgestalt ist der Begriff und das Bewußtsein sittlicher Freiheit, wie ihn die europäische Philosophie entwickelt hat und wie er sich in der UN-Deklaration oder im Grundgesetz als Bejahung der Menschenrechte niedergeschlagen hat. Daß die sittlich gebundene und sich bindende Freiheit, die Anerkennung also der Gleichheit aller an Würde und Freiheitsrechten, die Voraussetzung des freiheitlichen Staates ist, ist eine Einsicht, die grundsätzlich allen als vernünftig einleuchten kann. Auf dieser Vermittlungsebene können dann auch Christen ihre Anliegen deutlich machen, die sich aus dem Evangelium der Freiheit ergeben. Wenn sie etwa für das Lebensrecht der Ungeborenen eintreten, muß dieses Anliegen nicht als Ausdruck eines partikulären Gruppenethos erscheinen, sondern kann als Anspruch der prinzipiell allen zugänglichen und vermittelbaren Vernunft und ihres Begriffs sittlicher Freiheit begriffen werden. Das bedeutet für die Christen, daß sie nicht versuchen sollten, die sittliche Bindung der Freiheit der Gesellschaft autoritativ zu vermitteln, sondern argumentativ und durch gelebtes Zeugnis.

Die zweite Bedingung für die Vermittlung ist, daß die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft beachtet wird. Der Einfluß des christlichen Freiheitsverständnisses auf die staatliche Rechtsordnung vermittelt sich nicht als direkte Einflußnahme auf oder als Einmischung in staatliches Handeln durch die Kirche, sondern über die christlichen Staatsbürger und ihre Mitwirkung an der Gestaltung des Staates. Darüber hinaus können die Kirchen sehr wohl als öffentliche Mahner auftreten, die das Gewissen der Bürger schärfen, wenn sittliche Prinzipien verletzt werden.

Beide Aussagen zum Vermittlungsvorgang und seinen Bedingungen sind nicht Ausdruck christlicher Taktik, sondern christlicher Überzeugung. Der Hinweis auf die sittliche Freiheit als Vermittlungsgestalt des Evangeliums der Freiheit ergibt sich aus der Überzeugung, daß das christliche Freiheitsverständnis vernunftfähig und vernünftig ist, auch wenn die Grundlage dieses Verständnisses und seine Motivations- und Gestaltungskraft von den Vernunftgründen nicht eingeholt wird.

Was die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft betrifft, hat die Kirche dazu nicht wenig beigetragen, und sie entspricht der christlichen Überzeugung von der Dienstfunktion des Staates für die Menschen. Aber gerade mit dieser Dienstfunktion des Staates ist es unvereinbar, diese so zu verstehen, als ob der Staat nur der Notar der jeweiligen öffentlichen Meinung sei. Vielmehr bleibt der Staat an jene sittliche Entscheidung gebunden, die im Artikel 1 des Grundgeset-

zes zum Ausdruck kommt und die er als die Voraussetzung seiner Freiheitlichkeit nicht zurücknehmen darf, wie es Artikel 79 Abs. 3 GG auch feststellt.

Das Evangelium der Freiheit und der freiheitliche Staat

Die unbedingte Geltung der Menschenwürde und Menschenrechte – Kern, Bestimmung und Bindung der sittlichen Freiheit – ist in der Tat ständig in Gefahr, teilweise oder ganz zurückgenommen oder außer Kraft gesetzt zu werden. Gefährdet ist der freiheitliche Staat heute vor allem durch das bloß emanzipative Freiheitsverständnis, das sich der Zumutung der Freiheit versagt.

Das bloß emanzipative Freiheitsverständnis versteht Freiheit als fortschreitende Befreiung von allen Traditionen, Autoritäten und Bindungen. Seine innere Aporie besteht darin, daß es sich schließlich auch von den eigenen Voraussetzungen löst. Denn Emanzipation setzt immer schon ein Bewußtsein des unbedingten Anspruchs der Freiheit voraus und dieser wiederum schließt die verbindliche Freiheit und Würde der anderen ein. Das bloß emanzipative Freiheitsverständnis verleugnet in der Tat den intersubjektiven Charakter unserer Freiheit, zu dem auch das Verdanktsein gehört. Die grundsätzliche oder faktische Leugnung der unbedingten Geltung der Personwürde der anderen zum Zweck der eigenen Selbstbefreiung – dieser Versuch begleitet wie ein Schatten die neuzeitliche Emanzipations- und Freiheitsgeschichte und zieht eine blutige Spur durch die Moderne.

Gefährdet ist der freiheitliche Staat durch das bloß emanzipative Mißverständnis von Freiheit, weil es die Bürger sich der Zumutung der sittlichen Freiheit entziehen läßt. Ja, in dieser Hinsicht ist er doppelt gefährdet, weil die sittliche Freiheit eine doppelte Zumutung darstellt: Freiheit kann nur frei und sittliche Freiheit nur sittlich frei, das heißt unter unbedingter Achtung der Würde und des Wohls aller, ergriffen werden[5].

Was die erste Zumutung angeht: Wie die neuzeitlichen Freiheitsprozesse zeigen, vollzieht sich die Bewußtwerdung und Durchsetzung von Freiheit zunächst als Befreiung von als einengend empfundenen Verhältnissen. Bewegend dabei ist aber die angestrebte Befreiung zu größerer Wahlmöglichkeit, Mit- und Selbstbestimmung. Nun findet aber in jeder Wahl und Bestimmung eine Festlegung auf eine Möglichkeit und eine Entsagung gegenüber anderen Möglichkeiten statt, was viele Menschen heute nicht als Verwirklichung, sondern als Einengung von Freiheit empfinden. Dieses Empfinden äußert sich als die Angst vieler, daß ihnen etwas von ihren Freiheitsmöglichkeiten entgehen könne oder daß sie etwas verpassen könnten. Daraus resultiert eine abnehmende Bereitschaft und – wo das zur Haltung wird – sogar eine Unfähigkeit zu endgültig gemeinten Zusagen oder unbedingt gemeinten Bindungen. Das gefährdet viele auf Dauer und Treue ange-

legte Institutionen, auch den freiheitlichen Staat und seine Voraussetzung, die sittliche Freiheit. Denn die bloß emanzipativ verstandene Freiheit, die sich für alles und jedes offenhalten will, ist nicht mehr Selbstbestimmung, sondern läuft auf eine Selbstaufgabe hinaus.

Die andere Zumutung, nämlich alle gleich an Würde und Rechten zu achten, widerstrebt unserer natürlichen Neigung, die anderen nur als eine Art erweitertes Ich anzusehen und gelten zu lassen: als Angehörige unserer Familie, unseres Stammes, unserer Nation, unserer Gruppe, Klasse oder Generation. Man bezeichnet diese Neigung auch als gentiles, stammesbezogenes Denken, und es hat viele Formen[6]. Den anderen, und zwar alle anderen als das andere unseres Selbst und damit auch als Grenze unseres Selbst und als Aufgabe unserer Freiheit zu begreifen und zu achten, das ist in der Tat eine Herausforderung unseres natur- und geschichtswüchsigen Egoismus. Zumal ein bloß emanzipatives Freiheitsverständnis kann sich dazu nur schwer verstehen, anzuerkennen, daß es von der unbedingten Achtung der anderen keine Ausflucht im Namen gerechter Emanzipation gibt.

Je mehr der sittliche Wille, Gerechtigkeit gegen jedermann zu üben, die letzten Reste gentilen Denkens sprengt, wie sie die Beschränkung auf das eigene Staatsvolk noch darstellt, und die Entwicklung vom sozialen Rechtsstaat zur internationalen sozialen Gemeinschaft fortschreitet, desto mehr wird sich das emanzipativ-liberalistische Freiheitskonzept als unfähig erweisen, sich dieser Herausforderung zu stellen. Der sozialistisch-totalitaristische Gegenentwurf hat inzwischen sein Ungenügen erwiesen, das vor allem darin liegt, daß er sich nicht der ersten Zumutung stellte, daß Freiheit und Sittlichkeit nur frei verwirklicht werden können.

Welche Bedeutung gewinnt das christliche Freiheitsverständnis angesichts dieser doppelten Zumutung und Gefährdung sittlicher Freiheit? Konkretisieren wir das im Blick auf die beiden Zumutungen sittlicher Freiheit. Der ersten Zumutung, daß Freiheit nur frei ergriffen werden kann und ihr Ergreifen Entscheidung und Bestimmtheit bedeutet, entzieht sich das bloß emanzipative Freiheitsverständnis dadurch, daß es sich für alles offenhält und endgültig und bedingungslos gemeinte Entschiedenheit verweigert. Nicht von ungefähr verbreitet sich heute in Europa die Lehre von der Seelenwanderung oder Reinkarnation. Die europäische Rezeption dieser Lehre verkehrt aber den ursprünglichen Sinn, den sie in den asiatischen Religionen hat, in sein Gegenteil[7]. Bedeutet die Reinkarnation in Asien das Elend menschlicher Unvollkommenheit, von dem es sich zu befreien gilt, bedeutet sie in Europa häufig – jedenfalls in der modischen Version des Reinkarnationsglaubens – unendliche Lebensverlängerung als eigentliche Vollendung, das Offenhalten von Wahlmöglichkeiten.

Diese Einstellung impliziert die Verwechslung von sittlicher Freiheit und Wahlfreiheit. Die sittliche Freiheit enthält zwar das Vermögen der Wahl, sie ist es

aber nicht einfachhin. Vielmehr realisiert sich sittliche Freiheit durch Wahl als Selbstbestimmung und als Anerkennung der anderen Freiheit. Gerade weil das Christentum mit der Freiheit auch die Einmaligkeit jedes Menschen einschließlich seiner Leiblichkeit und Zeitlichkeit ganz ernst nimmt, lehnt es den Reinkarnationsglauben ab und wehrt es der Verflüchtigung der Freiheit in unendlich viele Wahlmöglichkeiten.

Mehr noch zeigt sich hier aber das gestörte Verhältnis des modernen Menschen zu sich selbst. Tatsächlich gehört nicht nur die Anerkennung der anderen, sondern auch die Anerkennung von uns selbst zu den Zumutungen und Aufgaben der Freiheit. Während der Christ sein Selbstverhältnis über seinen Glauben an Gottes unbedingte Zuwendung vermittelt gewinnen kann, in der er sich mit all seiner Endlichkeit und Begrenztheit angenommen und bejaht weiß, steht dem Nichtglaubenden diese Möglichkeit nicht offen. Da er sich unmittelbar in sich und durch sich selbst begründen und behaupten muß, muß er seine unüberwindbare Endlichkeit und Begrenztheit auf das eigene Versagen oder auf das Versagen anderer zurückführen. Auch daher rührt das Bestreben, sich eine nie abgeschlossene Kette von Wahlmöglichkeiten zu erträumen, ferner die heute zu beobachtende Tendenz, die Unerfüllbarkeit aller Wünsche, die eigene Begrenztheit oder das eigene wirkliche oder vermeintliche Versagen dem Partner oder der Gesellschaft anzulasten – eine Tendenz, die als maßloses Anspruchsdenken Staat und Gesellschaft zunehmend Probleme bereitet.

Dagegen befreit der christliche Glaube an die bleibende Zuwendung und Treue Gottes von der kreatürlichen Angst vor unserer Endlichkeit, Angst, die zu unfreier Selbstbehauptung und zur Machtausübung über andere führt. Der Glaube nimmt uns den Zwang zur Selbstrechtfertigung und ermuntert uns dazu, in der Realisierung sittlicher Freiheit wahre Selbstverwirklichung zu finden. Er fördert damit jenes Freiheitsverständnis, das sich der freiheitliche Staat voraussetzt.

Was schließlich die zweite Zumutung angeht, die Achtung der Würde und der Rechte des anderen als mir gleich, entzieht sich das bloß emanzipative und individualistische Freiheitsverständnis dadurch derselben, daß es den anderen nur als Erweiterung des eigenen Ich und zum eigenen Nutzen gelten läßt. Durch nichts anderes hat Jesus mehr Widerspruch provoziert als dadurch, daß er dieser unserer tiefsitzenden Neigung die Maske der Ehrbarkeit abriß. Als er gefragt wurde: Wer ist denn mein Nächster?, trug er das Gleichnis vom barmherzigen Samariter vor (Lk 10, 25–37). Dieses Gleichnis enthält eine doppelte Provokation. Nachdem der Priester und der Levit, ehrbare Juden also, den unter die Räuber Gefallenen sich selbst überlassen hatten, ist es der von den Juden verachtete Samariter, der sich ihm barmherzig zuwendet. Nicht das Judesein, das Priester- oder Levitsein macht den Menschen zum Ebenbild der Zuwendung Gottes, sondern die Überwindung des gentilen Denkens, die vorbehaltlose Zuwendung zu dem, mit dem mich sonst nichts verbindet.

Das entspricht sehr genau der Rede Jesu vom Weltgericht, wo wir danach beurteilt werden, was wir dem Geringsten getan haben. „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40). In diesem Satz ist eine doppelte Aussage zu beachten: Einmal wird der Ebenbildgedanke erneuert und überboten durch die Identifikation des wiederkommenden Messias mit jedem Menschen, zumal mit dem, der sonst geringgeschätzt wird. Zum anderen: Die Zuwendung gerade zum Geringsten ist der Prüfstein dafür, ob unsere Achtung nur uns selbst und unserem erweiterten Ich gilt oder wirklich dem anderen als anderen, dem anderen als Ebenbild Gottes und Bruder oder Schwester Christi: „Wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder" (Lk 14, 33). „Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?" (Mt 5, 47).

In der Tat ist es der charakteristische Zug im Wirken Jesu, sich gerade den Armen und Ausgestoßenen zuzuwenden. Das geschieht offensichtlich nicht, um alles Elend dieser Welt zu beseitigen. Vielmehr will er jede Ausgrenzung, sogar die des Feindes, durch vorbehaltlose Zuwendung überwinden, weil Gott sich uns so zugewandt hat. Die unbedingte Zuwendung zum anderen – darin besteht das beginnende Reich Gottes. „Alles andere wird euch dazugegeben werden" (Mt 6, 33). Oder, wie Johannes es ausdrückt: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben" (1 Joh 3, 14).

So trifft das Gebot Jesu „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" sehr genau das, was den Kern der sittlichen Verantwortung der Freiheit ausmacht, nämlich den anderen in seiner Würde mir gleich zu achten. Im Bereich des politischen und staatlichen Handelns ist der Name dafür Gerechtigkeit und Solidarität. Denn Liebe als persönliche Zuwendung können Staat und Recht weder gebieten noch leisten. Aber in der vom Christentum gebotenen Zuwendung gewinnen Recht und Solidarität ein menschliches Gesicht.

Was das christliche Freiheitsverständnis also im Blick auf die zweite Zumutung der sittlichen Freiheit bringt, ist dieses: Das durch das Beispiel und die Lehre Jesu geschärfte christliche Bewußtsein kann kritisch allen Versuchen wehren, den Anspruch der sittlichen Freiheit durch Ausgrenzung des Schwachen und Fremden einzuschränken und zu verletzen. Die christlichen Bürger können ferner durch Wort, Argument und Tat deutlich machen, daß Gerechtigkeit und Solidarität die Erfüllung sittlicher Freiheit sind und genau das dem allgemeinen Wohl dient.

Hinzu kommt, daß die Botschaft Jesu die christlichen Bürger in besonderer Weise motiviert, ihre Freiheit sittlich zu gebrauchen. Es ist der Dank gegenüber der Großherzigkeit ihres Schöpfers und Erlösers und nicht das bloße Sollen der Pflicht, was sie dazu bewegt, Gerechtigkeit und Solidarität ohne Ansehen der Person zu üben. Schon rein menschlich ist es einzusehen, daß einer, der vom Gefühl der Dankbarkeit bewegt wird, leichter und zu mehr bereit und fähig ist, als wenn dies ihm die bloße Pflicht gebietet, auch wenn er diese als gerecht erkennt.

Zur Mitte der Botschaft Jesu gehört schließlich die Zusage, daß Gott dem Sünder vergibt. Das Christentum entschuldigt die Schuld nicht, was hieße, unsere Freiheit nicht ernst zu nehmen. Es befreit uns aber dazu, uns zu unserer Schuld bekennen zu können, eben weil wir durch Gottes bleibende Treuezusage gewiß sein dürfen, auch als Schuldige nicht zu Un-Personen zu werden. Die Befreiung zum Schuldbekenntnis und damit zur möglich gewordenen Bekehrung, zur Versöhnung nämlich mit Gott und untereinander – das ist die eigentliche Befreiung, die Jesus Christus uns gebracht hat, die wir hinter dem Anspruch sittlicher Freiheit immer wieder zurückbleiben. Die aus Dank gegenüber dem vergebenden Gott geübte Vergebung, die wir unserem Schuldner gewähren, ist der höchste Ausdruck menschlicher, gottgeschenkter Freiheit. Ohne solche Vergebung bleibt der Friede unter den Menschen im Staat und unter den Völkern nur der Aufschub von Rache und Krieg, wie es uns heute mitten in Europa wieder erschreckend vor Augen geführt wird.

ANMERKUNGEN

[1] E.-W. Böckenförde, Die Entstehung d. Staates als Vorgang d. Säkularisation, in: ders., Staat – Gesellschaft – Freiheit. Stud. zur Staatstheorie u. zum VerfRecht (Frankfurt 1976) 60. [2] Ebd. 59.

[3] J. Isensee, in: Hb. d. Staatsrechts, Bd. 5 (Karlsruhe 1992) Rdnr. 222 f., 232 f.

[4] K. Niederwimmer, Der Begriff d. Freiheit im NT (Berlin 1966); J. Blank, Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit? Die theol. Dimension d. Freiheit, in dieser Zs. 207 (1989) 460–472; K. Kertelge, Freiheitsbotschaft u. Liebesgebot im Galaterbrief, in: NT u. Ethik, hg. v. H. Merklein (Freiburg 1989) 326–337.

[5] H. Krings, System u. Freiheit (Freiburg 1980); ders., Freiheit I–III, in: StL II 696–713.

[6] Chr. Vogel, Vom Töten zum Morden. Das wirkl. Böse in d. Evolutionsgesch. (München 1989).

[7] R. Hummel, Reinkarnation (Mainz 1988); Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für d. Leben, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1992).

Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag bei d. gemeins. Tagung d. Ev. Akad. Tutzing u. d. Kath. Akad. in Bayern „Der 8. Mai 1945 und die Kirchen" am 6. 5. 1995 im Kardinal-Wendel-Haus in München.

Marion Wagner

Neues Frauenbild oder altes Frauenbild im neuen Gewand?

Der Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen

Mit seinem Brief an die Frauen[1] äußert sich Papst Johannes Paul II. innerhalb kurzer Zeit zum vierten Mal ausführlich zur Würde und Situation der Frau. Auf seine Botschaft zum Weltfriedenstag und seinen traditionellen Gründonnerstagsbrief an die Priester folgte Ende Mai eine Botschaft an die Generalsekretärin der vierten UN-Weltfrauenkonferenz, Gertrude Mongella[2], in der er die Position der Kirche zur Frauenfrage zusammenfassend darstellte und die ihm so bedeutsam erschien, daß er sie allen Bischofskonferenzen zuleiten ließ, um eine möglichst große Verbreitung sicherzustellen. Auf diese Botschaft nimmt der Papst in seinem vom 29. Juni 1995 datierten Brief an die Frauen ausdrücklich Bezug. Er darf wohl als eine Entfaltung des dort Gesagten gelten.

Wie bei einer päpstlichen Stellungnahme zu einem nach wie vor so brisanten Thema nicht anders zu erwarten, hat der Brief in den Medien ein breites Echo gefunden. Dabei tritt allerdings die durchaus vorhandene positiv-sachbezogene Bewertung gegenüber der nicht selten massiven Kritik in den Hintergrund. Während die einen in dem Dokument Erkenntnisse der modernen theologischen Anthropologie, ja sogar Anliegen der feministischen Theologie aufgenommen sehen, verweisen andere auf die Situation der Frau in der Kirche selbst, speziell auf ihren erneut bekräftigten Ausschluß vom Priesteramt. Der Tenor, der Papst mache zwar schöne Worte, halte in der innerkirchlichen Praxis aber an der Unterordnung der Frau fest, trifft sich durchaus mit der skeptischen Grundhaltung, die eine Mehrheit gegenüber päpstlichen Äußerungen dieser Art einnimmt und die sehr ernstgenommen werden muß.

Aber haben schlagkräftige Formulierungen, die den Brief zu einem neuen Dokument des römischen Sexismus und der Unterdrückung der Frau in der Kirche stempeln, so medienwirksam sie sein mögen, auch einen Anhalt in der Sache? Wo der Eindruck entsteht, die Kritik entspringe einer grundsätzlichen Verweigerungshaltung, werden auch berechtigte Einwände nicht mehr zur Kenntnis genommen. Eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Dokument muß mit einer detaillierten Analyse der darin getroffenen Aussagen beginnen, die dann auf dem Hintergrund vorangegangener kirchenamtlicher Verlautbarungen zur Frauenfrage zu bewerten sind.

Würde, Rolle und Rechte der Frauen

Der Papst anerkennt und begrüßt ausdrücklich die Beschäftigung mit der Würde, der Rolle und den Rechten der Frau und versichert die UN-Weltfrauenkonferenz in Peking der aktiven Unterstützung des Hl. Stuhls. Der Brief an die Frauen, den der Papst als „gedanklichen Dialog" mit den Frauen verstanden wissen will (1), soll ein Beitrag zur Besinnung auf die Würde und die Rechte der Frau sein. Als Ausgangspunkt seiner Darlegungen wählt Johannes Paul II. den Dank an Gott für das „Geheimnis der Frau" und für „jede Frau" (1), aber auch den Dank an die Frauen selbst. Dabei konkretisiert er den Dank an die Frauen als Dank an die „Frau als Mutter", an die „Frau als Braut", an die „Frau als Tochter" und als „Schwester", aber auch an die „berufstätige Frau", schließlich an die „Frau im Ordensstand" und dann übergreifend an die „Frau, dafür, daß ... (sie) Frau" ist (2). Der Papst weiß, wie er versichert, daß es mit diesem Dank nicht getan ist, sondern daß es vielmehr auf die Überwindung jener kulturell bedingten „Konditionierungen" ankommt, „die zu allen Zeiten und an jedem Ort den Weg der Frau erschwert haben, die in ihrer Würde verkannt, in ihren Vorzügen entstellt, oft ausgegrenzt und sogar versklavt wurde". Wenn es dabei, so der Papst, „auch bei zahlreichen Söhnen der Kirche zu Fällen objektiver Schuld gekommen ist, bedauere ich das aufrichtig" (3).

Die entscheidenden Aussagen über die Würde der Frau, die den Kern des Briefes bilden, gewinnt Johannes Paul II., indem er über die Erzählung von der Erschaffung des Menschen im Buch Genesis „meditiert". Dieser Begriff ist, wie schon in der Enzyklika „Mulieris dignitatem" (MD 2; 5; 7; 31), „Programm": Aus dem Hören und Betrachten des Gotteswortes soll die rechte, das heißt die am Schöpferwillen orientierte, Theorie und Praxis der Geschlechteranthropologie resultieren.

Das Fundament für die Würde der Frau und für ihre grundsätzliche Rechtsgleichheit mit dem Mann sieht der Papst dabei in Gen 1, 27 („Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie") und 2, 18 („Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht"). Beide Geschlechter sind nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen. Von einer eingeschränkten Gottebenbildlichkeit der Frau, wie sie bis in unser Jahrhundert hinein noch in dogmatischen Lehrbüchern vertreten wurde[3], kann demnach keine Rede sein. Der Erschaffung der Frau ist zwar, wie der Papst betont, von Anfang an das Prinzip der Hilfe zugeordnet, aber das ist nicht im Sinn einer einseitigen Hilfe zu verstehen, so als sei nur die Frau Gehilfin des Mannes. Vielmehr ist auch der Mann zur Hilfe der Frau geschaffen: „Die Frau ist die Ergänzung des Mannes, wie der Mann die Ergänzung der Frau ist: Frau und Mann ergänzen sich gegenseitig" (7). Damit greift der Papst einen Gedanken auf, den schon Hildegard von Bingen voll weiblichen

Selbstbewußtseins gegen die auf 1 Kor 11, 9 („Der Mann wurde ... nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann") gestützte Schultheologie ihrer Zeit formuliert hatte: „Die Frau ist für den Mann geschaffen, und der Mann ist für die Frau geschaffen."[4] Es gilt nicht mehr, daß der Mann „der Mensch schlechthin"[5] ist, sondern erst Mann und Frau gemeinsam verwirklichen das Menschsein ganz: „Nur dank der Dualität von ‚männlich' und ‚weiblich' verwirklicht sich das ‚Menschliche' voll" (7). Mann und Frau sind „Einheit in der Zweiheit" (8). Die Verantwortung für die Erde und der Aufbau der Geschichte ist Mann und Frau gemeinsam anvertraut. Sie haben die gleiche Verantwortung (ebd.).

Diese Gleichstellung der Frau hinsichtlich der Würde und der Verantwortung, aus der, wie der Papst in seiner Botschaft an Gertrude Mongella hervorgehoben hatte, eine Gleichheit der Rechte resultiert, die von den Regierungen auf gesetzgeberischem Weg sicherzustellen ist (Botschaft 3), darf jedoch nicht als „Egalität" mißverstanden werden. Im Hintergrund steht wohl die Sorge, es könne zu einer Nivellierung der geschlechtsspezifischen Unterschiede kommen, in deren Gefolge das Geschlecht nicht mehr als festgelegtes, die Person unauslöschlich prägendes Merkmal, sondern als beliebig austauschbare Rolle erscheinen würde[6].

Den Ausweg aus dem so entstehenden Dilemma, einerseits die Gleichheit der Würde zu wahren und andererseits die Verwurzelung der Geschlechtlichkeit in der Anthropologie nicht zu gefährden, sucht der Papst in einer Gleichheit in Verschiedenheit, die allein es erlaube, den einzigartigen Reichtum und den eigenen Wert der Fraulichkeit zum Nutzen für die Frauen und für die Gesellschaft zu bewahren (Botschaft 3). Das Weibliche repräsentiert zwar ebenso wie das Männliche das Menschliche, aber eben nicht in derselbenWeise. Die Frau ist gleichwertig, aber andersartig. Sie verwirklicht das Menschliche mit einer „andersgearteten und ergänzenden Ausgestaltung" (Brief 7).

Hier klingt die sogenannte Polaritätsthese an, ein anthropologisches Grundmodell, das seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vor allem durch die Romantik und den Idealismus propagiert wurde und demzufolge beide Geschlechter einander in einer sich ergänzenden – komplementären – Polarität entgegengesetzt sind[7]. Eigentlich sollte dieses Modell zu einer Befreiung und Neubewertung der Frau führen, und in der Tat wurde auch die prinzipielle Gleichrangigkeit der Frau betont, aber in der Praxis hatte die traditionelle Ausformung der Polaritätsthese eine Verfestigung der Unterordnung der Frau zur Folge, weil die Gleichwertigkeit in Andersartigkeit auf eine Weise bestimmt wurde, die der Frau eindeutig eine inferiore Rolle zuwies. Während zum Beispiel Eigenschaften wie Energie und Willen als typisch männlich galten, wurden Schwäche, Hingebung und Ergebung als weibliche Charakteristika betrachtet. Männlicher Festigkeit stand weiblicher Wankelmut, männlicher Selbständigkeit weibliche Abhängigkeit, männlichem Durchsetzungsvermögen weibliche Selbstverleugnung und Anpassung und männlichem Geist weibliches Gefühl gegenüber[8].

Der Papst hält zwar am Gedanken einer sich ergänzenden Unterschiedenheit der Geschlechter fest, verzichtet aber darauf, die sich ergänzenden Merkmale des Männlichen und des Weiblichen grundsätzlich im Sinn des traditionellen Polaritätsdenkens zu bestimmen.

Allerdings ist dieser Verzicht in der Botschaft an die Generalsekretärin der Weltfrauenkonferenz deutlicher ausgefallen, als er dann im Brief an die Frauen selbst durchgehalten wird: In der Botschaft an die Generalsekretärin stellt der Papst fest, daß die Geschlechter zu gegenseitiger Selbsthingabe berufen sind (Botschaft 3), so daß die Hingabe nicht mehr als weibliches Spezifikum erscheint. Zudem legt der wiederholte Hinweis auf die gegenseitige Verwiesenheit und die gemeinsame Verantwortung beider Geschlechter nahe, daß der Papst das Verhältnis von Mann und Frau im Sinn der Partnerschaft verstanden wissen will (Botschaft 3; 5; 8).

Dieser Gedanke findet sich im Brief an die Frauen zwar ebenfalls, und es ist – unter Hinweis auf das Vorbild Marias – auch davon die Rede, daß grundsätzlich beide Geschlechter zur Hingabe und zum Dienen berufen sind (Brief 10; 11); aber auf dieser gemeinsamen Basis ist es nach den Worten des Papstes doch möglich, „ohne nachteilige Folgen für die Frau auch einen gewissen Rollenunterschied anzunehmen", der „sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt" (11). Dabei kann man sich schwer des Eindrucks erwehren, daß diese Eigenart und besondere Rolle der Frau nun doch wieder in einer – die gemeinsame Basis überschreitenden – besonderen Hingabe gesehen wird: „Denn besonders in ihrer Hingabe im tagtäglichen Leben begreift die Frau die tiefe Berufung ihres Lebens. Sie, die vielleicht noch mehr als der Mann den Menschen sieht, weil sie ihn mit dem Herzen sieht" (12). Dem korrespondiert, daß Maria, die Mutter und Braut, in ihrem Gehorsam und ihrer dienenden Hingabe zwar einerseits Vorbild für beide Geschlechter ist, andererseits aber als der erhabenste Ausdruck des „Genius der Frau", das heißt als die Frau schlechthin, als das Ideal der Frau bezeichnet wird (10).

Dieselbe Neigung zum „Retrahieren" ist auch bei den Aussagen über die Mutterschaft zu beobachten. Der Papst betont aus Sorge um das Wohl der Familien zwar erneut die Bedeutung der Mutterschaft bzw. den hohen Stellenwert, den die Mutter für ein intaktes Familienleben hat, insbesondere gegen Tendenzen, die Mutter oder „Nur-Hausfrau" gegenüber der berufstätigen Frau abzuqualifizieren. Er vermeidet aber trotzdem, die Frau ausschließlich von ihrer Mutterrolle her bestimmen zu wollen oder – sozusagen im Gegenzug – das Ideal der Nur-Hausfrau zu verkünden. Mann und Frau, so hatte er in seiner Botschaft vom 26. Mai klar herausgestellt, haben gleichermaßen Verpflichtungen gegenüber der Familie (Botschaft 3; 5). Die Schaffung einer Atmosphäre der Geborgenheit und die Wahrung eines geordneten Familienlebens ist Sache beider Eltern (Botschaft 4). Die Gesellschaft ist daher aufgerufen, Rahmenbedingungen zu schaffen, die es Frauen wie Männern erlauben, ihre Teilnahme am öffentlichen Leben mit

ihren familiären Pflichten zu vereinbaren: „Es sind tiefgreifende Veränderungen der Einstellung und Organisation der Gesellschaft nötig, um die Teilnahme der Frauen am öffentlichen Leben zu erleichtern, wobei gleichzeitig für die besonderen Verpflichtungen von Frau und Mann in bezug auf ihre Familien Sorge getragen werden muß" (Botschaft 5).

So uneingeschränkt positiv diese Grundaussage zu bewerten ist, so irritierend ist die Tatsache, daß der Papst die eigentliche Rolle der Frau dann doch wieder eher in der ethisch-sozialen als in der wissenschaftlich-technischen Dimension, in der Vermenschlichung der Gesellschaft, in der Arbeit für Solidarität und Frieden und ganz konkret in der Erziehungsarbeit und im Gesundheitsdienst zu sehen scheint (Brief 9; Botschaft 5).

Wohl um dem so fast zwangsläufig entstehenden Eindruck vorzubeugen, er wolle die öffentliche Wirksamkeit der Frau nun doch wieder ganz in Sinn der traditionellen Polaritätsthese auf gesellschaftlich wenig einflußreiche Dienstfunktionen einschränken, versicherte der Papst in seiner Botschaft an die Generalsekretärin der Weltfrauenkonferenz: „Es liegt dem Hl. Stuhl fern, den Einfluß und die Tätigkeit von Frauen in der Gesellschaft beschränken zu wollen... Es sollte kein Zweifel daran bestehen, daß ‚die Frauen' aufgrund ihrer gleichberechtigten Würde mit den Männern ‚das volle Recht haben, sich aktiv in sämtliche Bereiche des öffentlichen Lebens einzuschalten, und ihr Recht dort, wo es sich als notwendig erweist, auch durch gesetzliche Mittel zu bestätigen und zu schützen'" (Botschaft 5; vgl. Botschaft z. Weltfriedenstag 1995, 9). Auf diesen klärenden Zusatz wurde in dem Brief an die Frauen leider verzichtet. Statt dessen wird sehr deutlich auf die geistige Mutterschaft abgehoben (9), so daß man den Eindruck haben könnte, das Wesen der Frau solle nun doch wieder ausschließlich von der (leiblichen oder geistigen) Mutterschaft her bestimmt werden.

Trotzdem wird man davon ausgehen dürfen, daß Johannes Paul II. das Recht jeder Frau – auch der Ehefrau und Mutter – auf eine gleichberechtigte Teilnahme an allen Bereichen des öffentlichen Lebens anerkennt und unterstützt, zumal er ausdrücklich seine „Bewunderung für die Frauen guten Willens" bekundet, „die sich der Verteidigung der Würde des Standes der Frau durch die Erringung gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Grundrechte gewidmet und diese mutige Initiative zu einer Zeit ergriffen haben, in der dieser ihr Einsatz als eine Übertretung, als Zeichen mangelnder Fraulichkeit, als großtuerisches Gehabe, ja als Sünde angesehen wurde" (Brief 6). Diese grundsätzlich positive Bewertung der Frauenbewegung gipfelt in der Erkenntnis, daß der von ihr beschrittene Weg noch nicht an sein Ziel gelangt ist (ebd.), und der daraus resultierenden Forderung nach gleichem Lohn für gleiche Arbeit, Schutz der berufstätigen Mutter, gerechtem Vorankommen in der Berufslaufbahn, Gleichheit der Eheleute im Familienrecht und Anerkennung aller demokratischen staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten (Brief 4).

Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis des Papstes auf die geschichtlichen Leistungen von Frauen und seine Kritik an einer androzentrischen Geschichtsschreibung, die eine reiche und starke von Frauen getragene Tradition unterdrückte: „Die Geschichte wird fast ausschließlich als Darstellung der Leistungen von Männern geschrieben, obwohl sehr oft der bessere Teil der Geschichte durch das entschlossene Handeln der Frauen zugunsten des Guten zustande kommt" (Botschaft 6), jedenfalls haben die Frauen „zumeist unter viel ungünstigeren Bedingungen einen Beitrag geleistet..., der dem der Männer nicht nachsteht" (Brief 3).

Mit scharfen Worten verurteilt der Papst die sexuelle Ausbeutung von Frauen und Mädchen und findet in diesem Zusammenhang auch erneut deutliche Worte gegen die Abtreibung (5). Hier ist positiv zu vermerken, daß der Papst sehr viel deutlicher als in seiner Botschaft an die Generalsekretärin der Weltfrauenkonferenz, wo dieser Hinweis eher marginal und deshalb wenig eindrucksvoll ausfiel (Botschaft 6), die Verantwortung des Mannes unterstreicht und ihn als den unter Umständen eigentlich Schuldigen brandmarkt (Brief 5).

Die Frauen in der Kirche

Die sowohl in der Botschaft an die Generalsekretärin als auch in dem Brief an die Frauen erneut unterstrichene Forderung des Papstes nach einer stärkeren sozialen Präsenz der Frau (Brief 4) und seine Mahnung an den Staat, seiner Subsidiaritätspflicht durch die Schaffung geeigneter Rahmenbedingungen für die Frauen gerecht zu werden, provoziert natürlich die Frage nach der Rolle der Frau in der Kirche. Wenn der Papst unter Hinweis auf den Umgang Jesu mit den Frauen die Frage stellt: „Wieviel von seiner Botschaft ist angenommen und verwirklicht worden?" (Brief 3), muß sich auch und gerade die Kirche angesprochen fühlen. Daß die Anwendung der vom Papst getroffenen Grundsatzäußerungen auf die Kirche in der Botschaft an Gertrude Mongella fast völlig unterblieb, wird man mit einigem Recht auf den Anlaß und die Adressatin des Schreibens zurückführen können. In dem Brief an die Frauen nimmt Johannes Paul II. diese Anwendung vor, allerdings zunächst im Sinn einer negativen Abgrenzung.

Ausgehend von dem Grunddatum einer – bei aller grundsätzlichen Gleichheit – bestehenden wesensmäßigen Verschiedenheit der Geschlechter bekräftigt und erläutert er nochmals die ablehnende Haltung Roms zum Priestertum der Frau und versichert zum wiederholten Mal[9], daß der Ausschluß der Frau vom Priestertum der Gleichheit ihrer Würde und ihrer Gleichberechtigung mit dem Mann nicht entgegenstehe (11). Dabei stützt er sich auf vier Argumente:

1. Die Frauen werden durch die Tatsache, daß Christus in freier und souveräner Entscheidung nur den Männern die Ausübung des Amtspriestertums übertra-

gen hat, in ihrer Würde und Rolle ebensowenig beeinträchtigt wie alle anderen (auch männlichen) „Nichtpriester" in der Kirche. Ebenso wie alle anderen Nichtpriester haben die Frauen kraft der Taufe Anteil an der Würde des gemeinsamen Priestertums.

2. Die verschiedenen Rollen von Priestern und Nichtpriestern in der Kirche dürfen nicht einfach als „Funktionen" verstanden werden, sondern sind nach den spezifischen Kriterien der sakramentalen Ordnung zu würdigen, das heißt nach den Kriterien „jener Ordnung von Zeichen, die von Gott frei gewählt wurden, um sein Gegenwärtigsein unter den Menschen sichtbar zu machen" (11). Mit anderen Worten: Die Tatsache, daß das Priestertum nur Männern übertragen wurde, muß als von Gott frei gewähltes Zeichen verstanden und respektiert werden.

3. Auch der Rolle der Frau in der Kirche kann ein solcher Zeichencharakter zukommen, wenn sie ihr Frausein nach dem Vorbild Marias lebt. „Denn im ‚Frausein' der gläubigen und ganz besonders der ‚gottgeweihten' Frau gibt es", so stellt Johannes Paul II. unter Rückgriff auf „Mulieris Dignitatem" fest (MD 29), „eine Art immanentes ‚Prophetentum'..., man könnte sagen, eine bedeutungsträchtige ‚Abbildhaftigkeit', die sich in Maria voll verwirklicht und mit der Absolutheit eines ‚jungfräulichen' Herzens, um ‚Braut' Christi und ‚Mutter' der Gläubigen zu sein, das Wesen der Kirche als heilige Gemeinschaft treffend zum Ausdruck bringt. In dieser Sicht ‚abbildhafter' gegenseitiger Ergänzung der Rollen des Mannes und der Frau werden zwei unumgängliche Dimensionen der Kirche besser herausgestellt: das ‚marianische' und das ‚apostolisch-petrinische' Prinzip" (11). Während es dem Mann (als Priester), so muß man wohl folgern, demnach zukommt, in der Kirche Christus „abzubilden", ist es Sache der Frau, Maria als „Braut" und „Mutter" „abzubilden", womit die sich ergänzenden Rollen der Geschlechter, wie sie im Schöpferwillen verankert sind, auch zwei wesentliche Dimensionen der Kirche widerspiegeln, die anscheinend streng voneinander zu trennen sind. (Hier wird man mit einigem Recht fragen können, ob die Beziehung, die damit zwischen Maria und den Frauen hergestellt wird, nicht Gefahr läuft, die Entfremdung heutiger Frauen von Maria eher zu fördern als abzubauen.)

4. Das Amtspriestertum ist, so heißt es unter Verweis auf das diesjährige Gründonnerstagsschreiben an die Priester, „‚nicht Ausdruck von Herrschaft, sondern von Dienst'" (11). Das bedeutet: Die Auffassung, die Gleichberechtigung der Frau in der Kirche verlange ihre Zulassung zum Priesteramt, basiert auf einem falschen Amtsverständnis.

Die Argumente sind nicht neu. Daß sie an dieser Stelle wiederholt werden, obwohl es gewichtige Gegenargumente gibt[10], kann nicht überraschen. Wohl um nochmals zu unterstreichen, daß das römische Nein zum Priestertum der Frau in seiner Sicht keineswegs einer Geringschätzung der Frau und ihrer Rolle in der

Kirche entspringt, verweist der Papst anschließend auf die Bereicherung, die die Kirche im Lauf ihrer zweitausendjährigen Geschichte „trotz vieler Konditionierungen" durch die Frauen erfahren hat, „wenn sie aus ihrer Mitte Frauen von erstrangiger Größe hervorgehen sah, die in der Zeit ihre tiefe und heilsame Prägung hinterlassen haben" (11). Die folgende Aufzählung von Märtyrerinnen, Heiligen, Mystikerinnen und Initiatorinnen sozialer Projekte könnte zwar den Verdacht wecken, der Papst sehe die Frau in der Kirche im Grunde entweder in der Rolle der Ordensfrau oder der (ehrenamtlichen) Helferin für soziale Dienste, kann aber auch als bloßes Beispiel für Formen der Mitwirkung verstanden werden, die der Frau in der bisherigen Geschichte der Kirche möglich waren.

Wie der ausdrückliche Hinweis auf die innerkirchlichen Konditionierungen andeuten dürfte, ist sich Johannes Paul II. wohl bewußt, daß eine aktive, öffentliche Rolle in der Kirche über viele Jahrhunderte fast ausschließlich Ordensfrauen möglich war, daß es an der Schwelle zum dritten Jahrtausend aber darauf ankommt, den Frauen zusätzlich neue Wege des Mittuns zu eröffnen. Nicht umsonst stellt er fest: „Die Zukunft der Kirche im dritten Jahrtausend wird es gewiß nicht versäumen, neue und wunderbare Äußerungen des ‚Genius der Frau' festzustellen" (11), gehört doch das Frausein „zum grundlegenden Erbe der Menschheit und der Kirche" (12).

Bisherige lehramtliche Aussagen zur Frauenfrage

Mit seinem Brief an die Frauen bewegt sich Johannes Paul II. ganz auf der Linie seiner früheren Aussagen zur Frauenfrage. Schon in der Enzyklika „Laborem exercens", in dem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" (1981) sowie vor allem in der Enzyklika „Mulieris dignitatem" (1989) hatte Johannes Paul II. jene Grundüberzeugungen ausgesprochen, die er nun in dem Brief an die Frauen zum wiederholten Mal entfaltet. Immer wieder versucht Johannes Paul II., einen Mittelweg zu beschreiten zwischen der ausschließlichen Bindung der Frau ans Haus mit der „Nur-Hausfrau" als allgemein verbindlichem Ideal und ihrer völligen Emanzipation vom familiären Kontext. Folgerichtig wird zwar einerseits die Bedeutung der Mutterschaft betont und die Andersartigkeit der Frau nicht unwesentlich von ihrer Mutterschaft her bestimmt, andererseits aber die Gleichheit ihrer personalen Würde und ihr daraus resultierendes Recht auf die gleichberechtigte Teilnahme an allen Bereichen des öffentlichen Lebens unterstrichen (vgl. LE 5; FC 23; MD 15). Zwar ist die Arbeitsordnung so zu gestalten, daß die Vereinbarkeit der außerhäuslichen Erwerbstätigkeit mit den familiären Pflichten gewährleistet ist (LE 19; FC 23), aber dies gilt für beide Partner. Die alte Rollenteilung, derzufolge die Frau für Heim und Herd und der Mann für das öffentliche Leben zuständig war, scheint endgültig überwunden.

Bei Papst Pius XII. klang das noch ganz anders. Für ihn stand fest, daß die außerhäusliche Erwerbstätigkeit Sache des Mannes sei, während die Frau für seine häusliche Bequemlichkeit Sorge zu tragen habe[11]. Die anthropologische Basis für diese eindeutige Rollenverteilung lieferte Pius XII. die traditionelle Polaritätsthese. Auch er betont zwar schon die prinzipielle Gleichheit der Würde von Mann und Frau, verweist aber gleichzeitig auf naturgegebene unterschiedliche körperliche wie geistige Eigenschaften und glaubt, diese auch exakt benennen zu können.

Für ihn ist deshalb völlig klar, daß die Aufgabe der Frau in der Mutterschaft besteht und daß ihr Wesen durch das Muttersein durchaus erschöpfend definiert wird: „Jede Frau ist dazu bestimmt Mutter zu sein, Mutter im körperlichen Sinne des Wortes oder in einem mehr geistigen ... Sinne. Auf dieses Ziel hat der Schöpfer das ganze eigentümliche Wesen der Frau angelegt." Zwar sieht auch Pius XII. bei der Frau das Recht, ja sogar die Verpflichtung, am Wohl der Gesellschaft und des Staates mitzuarbeiten; aber für ihn besteht kein Zweifel, daß es dem Wesen der Frau nicht gemäß ist, wenn sie dies in derselben Weise wie der Mann tut, etwa durch die Übernahme öffentlicher Aufgaben. Die Öffentlichkeit ist das Wirkungsfeld des Mannes. Das Haus und die Familie sind aufgrund der schöpfungsgegebenen Veranlagung die Domäne der Frau. Da kann es nicht verwundern, daß die öffentliche Wirksamkeit von Frauen – sieht man einmal von den Ordensfrauen ab und von jenen bedauernswerten Frauen, die entgegen ihren Wünschen ohne Mann auskommen müssen – Pius XII. als ein verhängnisvoller Irrweg erscheint, der zu korrigieren ist, indem die Frau sich wieder auf ihr wahres Wesen und ihre wahre Würde besinnt und an den häuslichen Herd zurückkehrt[12].

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wandelte sich der Ruf „Zurück an den Herd!" zu so etwas wie einer „Option für eine gemäßigte Emanzipation"[13], auch wenn die Frauenfrage für das Konzil noch kein eigenes Thema darstellte. Bereits 1963 hatte Johannes XXIII. mit seiner Enzyklika „Pacem in terris" eine Wende eingeleitet, indem er ausdrücklich die Gleichberechtigung und Gleichstellung der Frau auf allen Gebieten, „im häuslichen Leben wie im Staat", anerkannte (PT 41). Diese Grundlinie läßt sich auch aus einigen Konzilsaussagen eruieren. So bekannte sich das Konzil ausdrücklich zur prinzipiellen Gleichheit aller Menschen in Gesellschaft und Kirche (GS 29; LG 32), weshalb „jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion", zu überwinden ist, „da sie dem Plan Gottes widerspricht" (GS 29).

Folgerichtig befürwortete das Konzil die „berechtigte gesellschaftliche Hebung der Frau", die durch ihren Einsatz für die Familie nicht behindert werden darf (GS 52), und sprach sich klar für eine Förderung der Teilnahme von Frauen am kulturellen Leben aus (GS 60). Auch die Kirche ist von jenen Bereichen, in denen

Frauen aktiv mitgestalten sollen, nicht ausgenommen. Das Konzil forderte vielmehr einen zunehmenden Anteil von Frauen an den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Apostolats (AA 9). Allerdings müsse dies alles, so schon das Konzil, in einer Weise geschehen, die der Eigenart der Frau angemessen sei (GS 60) und der man schon durch die Erziehung Rechnung zu tragen habe (GE 8). Worin diese weibliche Eigenart bestehen sollte, ließ das Konzil offen. Immerhin wollte die Konzilsmehrheit sie aber offensichtlich nicht im Sinn einer Rückkehr an den häuslichen Herd verstanden wissen; denn der Antrag, die weibliche Eigenart durch den Zusatz „das heißt im Haus und in ihrer Familie" zu präzisieren, blieb chancenlos, weil das Konzil darin eine „ungeeignete Einschränkung" („limitatio inopportuna") sah[14]. Nimmt man die Tatsache hinzu, daß das Konzil die nachtridentinische rein juridische Sicht der Ehe als eines Vertrags zugunsten eines personalen Verständnisses der Ehe als Bund überwand und unter den Ehegütern faktisch der Liebe zwischen Mann und Frau gegenüber der Fruchtbarkeit den Primat einräumte, kann man mit einigem Recht behaupten, daß das Konzil das Verhältnis der Geschlechter im Sinn der Partnerschaft versteht und für eine gemäßigte Emanzipation der Frau eintritt. Ob sich daraus allerdings auch ableiten läßt, das Konzil habe „die traditionelle Polaritätsthese aufgegeben"[15], erscheint zweifelhaft, wenn man die Botschaft des Konzils an die Frauen vom 8. Dezember 1965 berücksichtigt.

Während sich in den eigentlichen Konzilsdokumenten in der Tat keinerlei zwingende Anhaltspunkte für ein Festhalten an der traditionellen Polaritätsthese finden, wird die in „Gaudium et Spes" vermiedene „limitatio inopportuna" der weiblichen Eigenart in der Botschaft an die Frauen nachgeholt. Die Botschaft wendet sich ausdrücklich an vier Gruppen von Frauen: an die „Bräute" (1) und „Familienmütter (2), erste Erzieherinnen des Menschengeschlechtes in der Verborgenheit des häuslichen Herdes", an die alleinstehenden Frauen (3), an die „gottgeweihten Jungfrauen" (4) und schließlich an die in besonderer Weise leidgeprüften Frauen (5). Die Gruppen 1–4 ließen sich auch einfacher einteilen in jene Frauen, die einen Mann haben, und jene Frauen, die keinen haben. Eindeutig wird hier die Frau vom Mann her definiert. Eine Frau ist, so lautet die hier nahegelegte Definition, entweder eine Braut, eine Mutter in der Verborgenheit des häuslichen Herdes oder eine – unfreiwillig – alleinstehende Frau oder aber eine gottgeweihte Jungfrau. Zur Hingabe sind offenbar speziell die Frauen berufen[16]. Erneut erscheinen die Zuständigkeit für das Innen, also für Heim und Herd, für das Gefühl, für das Hegen und Pflegen und die Hingabe als typisch weibliche Charakteristika, Mutterschaft und Jungfräulichkeit als jene Pole, zwischen denen das weibliche Wesen ausgespannt ist und die es erschöpfend definieren. Was ist das anderes als traditionelles Polaritätsdenken?

Dieselben Symptome eines Rückfalls in Aussagen, die im Konzil (und in „Pacem in terris") eigentlich überwunden schienen, zeigen sich auch in den Ver-

lautbarungen Pauls VI. Er nimmt zwar die Grundaussagen des Konzils auf, interpretiert sie aber im Horizont des alten Polaritätsdenkens und bestimmt das Wesen der Frau wieder eindeutig von der Mutterschaft her[17]. Der Lebensweg der Frau ist durch ihre im Schöpferwillen Gottes verankerte Wesensart unverrückbar vorgegeben: Sie ist „liebe Tochter, ... reine und starke Jungfrau, ... liebevolle Braut, vor allem aber ... Mutter ... und schließlich ... Witwe, fromm, im Leid gereift und unermüdlich“ [18].

Neuansätze bei Johannes Paul II.

Der im Brief an die Frauen von Johannes Paul II. formulierte Dank an die Frau als Mutter, Braut, Tochter, Schwester und Ordensfrau erinnert zwar in seiner Diktion unglücklich an derlei Äußerungen und birgt die Gefahr, daß die Adressatinnen nicht weiterlesen, weil sie sich nicht angesprochen fühlen (man stelle sich die analoge Anwendung auf den Mann vor!), sollte aber nicht isoliert gesehen werden. Immerhin ist – was, wie die zitierten Äußerungen zeigen, keineswegs selbstverständlich ist – ausdrücklich auch von der berufstätigen Frau und schließlich übergreifend von der Frau als Frau die Rede, was andeutet, daß der Papst durch die genannten Rollenbeispiele das Wesen der Frau noch nicht erschöpfend bestimmt sieht.

Aufs Ganze gesehen lassen die Grundaussagen Johannes Pauls II. nicht nur im Vergleich mit vorkonziliaren päpstlichen Aussagen gewisse Fortschritte erkennen, auch wenn diese Fortschritte manchen bescheiden und halbherzig erscheinen werden. Deutlicher als Paul VI. folgt er der Linie des Konzils, erleidet aber immer wieder jene Rückfälle in das alte Polaritätsdenken, von denen, wie die Botschaft an die Frauen zeigt, bedauerlicherweise auch schon das Konzil selbst nicht verschont blieb. Das führt zu Irritationen und Zwiespältigkeiten, die nicht erst für den Brief an die Frauen zu beklagen sind, sondern schon in „Mulieris Dignitatem“ zu beobachten waren (vgl. 16; 18; 27) – ein Indiz dafür, wie schwer es offenbar ist, auf dem angestrebten Mittelweg die Balance zu wahren.

Der Brief an die Frauen ist so zwar kein Grund zum Jubel, gibt aber auch keinen Anlaß zu vernichtender Kritik oder gar Resignation. Im Gegenteil: Die positiven Grundaussagen sollten zu ihrer Umsetzung ermutigen. Nach diesem Brief wird es nun mehr denn je darauf ankommen, die eindrucksvollen Worte des Papstes durch die entsprechenden Taten zu verifizieren.

Daß dies zuerst und nicht zuletzt in der Kirche selbst geschehen muß, weil es Sache der Kirche ist, „Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen zu sein“ [19], und daß die Glaubwürdigkeit aller Worte zur Frauenfrage an den Taten in der Frauenfrage gemessen werden wird, dürfte Johannes Paul II. bewußt sein. Daß dabei Ansätze –

so ermutigend sie auch sein mögen – nicht ausreichen, müßte allen klar sein, die nicht in der Hoffnung, diese Phase der Kirchengeschichte „aussitzen" zu können, vor den Realitäten die Augen verschließen und die ihre Verantwortung für die Zukunft der Kirche ernst nehmen.

Im Hintergrund der im Brief an die Frauen erneut bekräftigten Ablehnung der Frauenordination scheint gegenüber ihren Befürwortern neben dem Vorwurf eines falschen Amtsverständnisses auch der unausgesprochene Verdacht mitzuschwingen, sie hegten eine falsche, weil nivellierende Vorstellung von der Gleichheit der Geschlechter. Abgesehen davon, daß man damit wohl der Mehrheit der Diskutanten Unrecht tut, sollte man sich die Abkoppelung der Frage des Zugangs der Frau zum Priesteramt und zum Amt überhaupt von der Frage ihrer Gleichberechtigung in der Kirche nicht zu einfach vorstellen. Es dürfte nicht leicht sein, plausibel zu machen, daß die Frau in der Kirche, wie der Brief erneut unterstreicht, zwar gleichberechtigt und hochgeschätzt ist, aber trotzdem vom Amt in allen seinen Stufen – auch vom diesbezüglich von Rom schon allzu lange mit Schweigen bedachten Diakonat – ausgeschlossen bleiben muß. Nicht wenige werden Schwierigkeiten haben einzusehen, daß dies, wie der Papst versichert, keine Diskriminierung der Frau ist und nicht in einem Frauenbild wurzelt, das man eigentlich auch in der Kirche für überwunden hielt. Diese Versicherung wird vielen vor allem dann kaum glaubhaft erscheinen, wenn es nicht einmal gelingt, in allen anderen Bereichen der Kirche wirklich ernst zu machen mit der gleichberechtigten Präsenz von Frauen.

Mit Blick für das Positive kann man in der Argumentation des Papstes zur Frauenordination diesbezüglich immerhin einen indirekten Hinweis entdecken: Zweifellos ist das Priestertum, wie der Papst zu Recht betont, Ausdruck von Dienst und nicht von Herrschaft, aber unbestreitbar ist auch, daß in der Kirche Herrschaft ausgeübt wird, daß endgültige Entscheidungen getroffen, daß Zielbestimmungen vorgegeben werden müssen. Da, wie der Papst unterstreicht, zum einen gilt, daß es keine grundsätzliche, notwendige Verknüpfung von Herrschaft oder Leitungs- und Entscheidungsfunktionen mit dem Priesteramt gibt, und andererseits in der Kirche viele Leitungs- und Entscheidungsfunktionen nicht von ihrem Wesen her mit dem geistlichen Amt verknüpft sind, ist zu folgern, daß Frauen in der Kirche in vielen Bereichen Entscheidungsträger werden können und – so müßte man angesichts der für den staatlichen Bereich aufgestellten Forderungen schließen dürfen – nach Vorstellung des Papstes auch werden sollen.

Ist die Hoffnung realistisch, daß die Verantwortlichen in der Kirche die unter Hinweis auf die Praxis Jesu gestellte Frage des Papstes: „Wieviel von seiner Botschaft ist angenommen und verwirklicht worden?" nicht als eine rhetorische begreifen und schon in wenigen Jahren guten Gewissens antworten können: „Wir haben alles uns Mögliche getan"? Vielleicht wäre dies der überzeugendste Ausdruck des Dankes für „den Genius und das Geheimnis der Frau".

ANMERKUNGEN

[1] OR (D) 25/14. 7. 1995. [2] OR (D) 25/23. 6. 1995.
[3] Z. B. M. J. Scheeben, Hb. d. Kath. Dogmatik III/IV (Freiburg ^{3}1961) III 366.
[4] Scivias I, vis. 2 (CCM 43, 20). [5] Scheeben (A. 3).
[6] J. Ratzinger, Zur Lage d. Glaubens (München 1985) 95 f.
[7] Z. Folg. K. Lehmann, Mann u. Frau als Problem theol. Anthropologie. Systemat. Erwägungen, in: Mann u. Frau – Grundproblem theol. Anthropologie, hg. v. Th. Schneider (Freiburg 1989) 59 f., 66–72.
[8] G. Böhme, Anthropologie in pragmat. Absicht (Frankfurt 1985) 84.
[9] Z. b. OS 6 (VAS 117); Joh. Paul II., Anspr. an Bischöfe aus d. USA v. 5. 9. 1983, in: Frauenbefreiung u. Kirche, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1987) 196.
[10] ThQ 173 (1993) H. 3: Ordination der Frau (v. a. d. Beitr. v. Hünermann u. Beinert).
[11] Anspr. an Neuvermählte v. 25. 2. 1942, in: Beinert (A. 9) 117 f.
[12] Anspr. an Leiterinnen d. Kath. Aktion Italiens v. 21. 10. 1945, ebd. 121 f.
[13] Beinert (A. 9) 85. [14] LThK. E. III 474 (Tucci).
[15] Beinert (A. 9) 84. [16] In: Beinert (A. 9) 133 ff.
[17] Anspr. a. d. kath. Juristen Italiens v. 9. 12. 1972, ebd. 140.
[18] Anspr. b. Angelus v. 17. 8. 1975, ebd. 154.
[19] Die dt. Bischöfe, Erklärung z. Stellung d. Frau i. Ges. u. Kirche, 1981 (DB 30 III, 1).

UMSCHAU

Ein Christentag in Hamburg im Jahr 2000

Diese Zeilen entstanden unter dem Eindruck des Erlebnisses des evangelischen Kirchentags in Hamburg (14.–19. Juni 1995). Wie verwandelt war die Szene am Hauptbahnhof der Hansestadt: Sonst Umschlagplatz Drogenabhängiger, alkoholisierter Schlägertypen, Obdachloser, herrschte nun der fröhliche Andrang vieler tausend Jugendlicher, fast alle mit Rucksack und in Schmuddelwetterkleidung. Das Gedränge in den U- und S-Bahnen ließ selbst mürrische Hamburger Mienen erhellen, obwohl vereinzelt auch T-Shirts auftauchten mit der Aufschrift: „Wir sind Hamburger – weg mit dem Kirchentag!" Fast mühelos vollzog sich die Suche nach Privatquartieren. Schätzungsweise ein Drittel davon stellten in manchen Stadtteilen katholische Gemeindemitglieder. Ein katholischer Pfarrer teilte beinahe entnervt mit: „200 Schlafplätze hat unsere Schule für Jugendliche zur Verfügung gestellt; 500 Jugendliche kamen. Die mußte ich wieder fortschicken. Das Gemeindehaus ist überfüllt beim Gastspiel eines Kabaretts aus Erfurt; in unserer Kirche (Freitagabend) ist kein Platz mehr, dort singt ein Gospelchor."

Ein Blick in das umfangreiche Kirchentagsprogramm weckte Erstaunen darüber, wieviel katholische Prominenz – keineswegs nur Bischöfe und Kleriker – dort zu Wort kommen sollte. Das große „Fest der Völker" fand um den katholischen Mariendom statt. Der neue Erzbischof war bei den Höhepunkten fast immer dabei. Nicht wenige Eröffnungsgottesdienste fanden in katholischen Kirchen statt.

Obwohl es „evangelischer Kirchentag" hieß, wurde das Ganze doch von vielen als „Christentag" verstanden, auch für Noch-nicht-Christen oder Nicht-mehr-Christen. Ökumene (für das breite Volk ohnehin ein Fremdwort) wurde nicht plakativ herausgestellt. Ökumene ereignete sich einfach. Für christliche Insider ist der Ökumene-Begriff fast immer behaftet mit mühevollen theologisch-intellektuellen Anstrengungen, mit Konferenzen, Resolutionen und Papieren.

Mehr Ereignischarakter hatte schon 1971 das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg. Dort war Ökumene das bewußt angezielte Thema. Die Teilnehmerzahl war natürlich wesentlich geringer als bei Katholikentagen oder evangelischen Kirchentagen. Augsburg zählte 8270 Teilnehmer, davon stammte schon fast ein Fünftel aus kirchlichen Berufen im weitesten Sinn. Katholiken und Protestanten hielten sich in etwa die Waage. Ein Viertel der Teilnehmer gehörte der jüngeren Generation an.

Aber die Thematik war konzentriert auf Ökumene in Glaubensverkündigung, Gottesdienst und Diakonie. Beim Hamburger evangelischen Kirchentag gab es fast einen Supermarkt von Angeboten. Tierschutz, Wasserprobleme, Babynahrung und vor allem der Shell-Boykott der Umweltschutzbewegung standen nebeneinander. Sollte sich jeder seine Kirche individuell aus dem Vielfaltsangebot selbst heraussuchen? Katholikentage trifft solcher Vorwurf auch nicht ganz unbegründet. Trotzdem stellte man in Hamburg verblüfft fest: Die Glaubensthemen fanden mehr Interesse als alle anderen, auch politischen, Aktualitäten. Die ältere und jüngere Generation war dabei ausgewogen vertreten.

Nun steht in fünf Jahren auf Beschluß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum Jahr 2000 ein Katholikentag in Hamburg bevor. Schon in Augsburg 1971 durfte ich im Namen der Arbeitsgruppe „Glaubensnot und Kirche" (mit 1800 Personen die stärkste Gruppe) beim ökumenischen Schlußgottesdienst die Bitte aussprechen: „Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentags mögen in etwa zwei Jahren wieder ein Treffen der verschiedenen Kirchen durchführen. In den Diskussionsgruppen wurde dabei der Wunsch laut, die Gemeinden in der Vorbereitung wie auch in der Thematik eines

neuen gemeinsamen Kirchentages mehr und konkreter zum Zug kommen zu lassen."

Unter dem Eindruck des eben zu Ende gegangenen evangelischen Kirchentags in Hamburg kann diese Bitte nur im Grundsatz wiederholt werden. Statt von einem ökumenischen Treffen sollte man besser von einem Christentag oder Christentreffen in Deutschland sprechen. Der konkrete Einbezug der Gemeinden könnte heute besser gelingen als vor 24 Jahren. Die Zahl der Teilnehmer sollte keine so große Rolle in der Zielvorstellung spielen. Wichtiger ist die Konzentrierung auf die Suche nach Wegen, die zur Lösung der Sinnfragen des modernen Menschen führen. Diese werden zur Jahrtausendwende wohl noch dringlicher. Die Lösung liegt nicht in der Verteidigung gestriger Bastionen, und schon gar nicht in der Menge der Auswahl von religiös kaschierten Beliebigkeiten.

In seinem Apostolischen Schreiben zur Vorbereitung der Feier zur Jahrtausendwende weist Papst Johannes Paul II. auf eine Aufgabe besonders hin: „Das Herannahen des Endes des zweiten Jahrtausends spornt alle zu einer Gewissensprüfung und zu passenden ökumenischen Initiativen an, so daß man im großen Jubeljahr, wenn schon nicht in völliger Einheit, so wenigstens in der Zuversicht auftreten kann, der Überwindung der Spaltungen des zweiten Jahrtausends sehr nahe zu sein. Dazu bedarf es – das sieht jeder – einer enormen Anstrengung" (34).

Der Pfingstgeist zeigt die einzig mögliche Zielvorstellung an: „Wir hören sie in verschiedenen Sprachen Gottes große Taten verkünden" (Apg 2, 11). Das ist die Einheit in Vielfalt, die das Skandalum einer zerrissenen Christenheit aufheben kann. „Alle sollen eins sein: wie du Vater in mir bist, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast" (Joh 17, 21). Ein Christentreffen neuer Art könnte solches Zeugnis geben.

Henry Fischer

Max Picard und das „apokalyptische" Denken

Umberto Eco hat – mit einem zwinkernden Auge – die Kulturphilosophen einmal in zwei Gruppen aufgeteilt, in Apokalyptiker und Integrierte. Die Integrierten huldigen nach Eco einem vorbehaltlosen Fortschrittsoptimismus, während die Apokalyptiker „in den Geschehnissen der Vergangenheit lauter Symbole einer wohlbekannten Harmonie erblicken und in denen der Gegenwart lauter Symbole eines unaufhaltsamen Niedergangs, so daß ihnen jedes Mädchen im Minirock nur als dechiffrierbare Hieroglyphe für ein Ende der Zeiten erscheint". Als Paradebeispiel eines Integrierten nennt Eco den amerikanischen Medienforscher Marshall McLuhan, und Hans Sedlmayr, der die Kunstgeschichte der letzten Jahrhunderte als fortschreitenden „Verlust der Mitte" (1948) beschrieb, gilt ihm als musterhafter Apokalyptiker.

Schon Jahre vor Sedlmayr hat der Schweizer Max Picard (1888–1965) mit apokalyptischen Büchern (im Sinn Ecos) wie „Der letzte Mensch" (1921) oder „Die Flucht vor Gott" (1934) Aufsehen erregt. Rainer Maria Rilke, Joseph Roth, Hermann Hesse, Rudolf Kassner und Gabriel Marcel zählten zu seinem Leserkreis, und seine Werke wurden in zehn Sprachen übersetzt. Man bewunderte Picards schonungslose Gegenwartskritik, die in einem brillanten Stil vorgetragen wurde. Hesse nannte eine von Picards Publikationen eine „seherische Dichtung" und „echte Vision", und das Attribut eines „Sehers", mit dem sich Picard übrigens am besten charakterisiert fühlte, wurde ihm von zeitgenössischen Rezensenten am häufigsten verliehen. Heute freilich gilt er in den paar Nachschlagewerken, die ihn noch führen, weniger emotionsreich als Kulturphilosoph und Kulturessayist konservativer Prägung.

Max Picard wuchs als Kind schweizerischer Eltern, die den jüdischen Glauben praktizierten, im Schwarzwald auf. Nach Abschluß eines Medizinstudiums übte er den Arztberuf nur wenige Jahre in München aus. Schon 1918 übersiedelte Picard in das Tessin (Schweiz) und lebte dort als freier Schriftsteller. Am Osterdienstag 1939 ließ er sich katholisch taufen, was einige Freunde als opportunistisches Überlaufen zum Feind mißinterpretierten. Aber Max Picard fühlte sich auch

weiterhin ganz als Jude, und vielleicht wollte er seine bleibende Verbundenheit mit seinem Volk noch einmal unmißverständlich zum Ausdruck bringen, als er wenige Jahre vor seinem Tod zur jüdischen Religion zurückkehrte. (Für sein Begräbnis wünschte er die Konzelebration eines Rabbiners mit einem katholischen Priester.)

Die frühen Werke Picards sind aggressive, einseitige Anklagen der dekadenten bürgerlichen Kultur seiner Zeit und stehen dem Expressionismus nahe. Die Erstlingsschrift „Der Bürger" (1914) ist eine Abrechnung mit dem verhaßten Lebensstil der Elterngeneration. Picard zeigt sich aber auch als feiner Beobachter. Aus Angst vor echten Gefühlen, heißt es etwa, „organisiert der Bürger z. B. das Mitleid in ordentlichen Hilfsaktionen, die jederzeit bereit sein müssen, damit er von persönlicher Gefühlsüberrumpelung befreit ist". Auch die repräsentative bürgerliche Kunstströmung wird von Picard bekämpft, der damit das „Ende des Impressionismus" (1916) herbeiführen will. Der Hauptvorwurf besteht darin, daß der Impressionismus im Oberflächlichen verharre und nicht zum Wesen der Dinge vordringe. „Das Zentralorgan sollte so funktionieren, als ob es ein Sinnesorgan wäre: Rasch und leicht sollte es alles auffangen und alles wieder abwerfen." Interessante Bemerkungen dieser Art werden aber durch die polemische Grundtendenz des Werks völlig in den Hintergrund gedrängt. Letztendlich sieht Picard diese Kunstrichtung als „Ausdrucksform einer Zeit, die nichts glaubt", und findet damit die Grundformel für seine weiteren pessimistischen Gegenwartskritiken. Einzig die Volkskunst („Expressionistische Bauernmalerei", 1918) und die religiöse Kunst des Mittelalters („Mittelalterliche Holzfiguren", 1920) verherrlicht Picard als beispielhafte Kunst.

Inwieweit persönliche Leiderfahrungen Picards fundamentalen, weltumfassenden Pessimismus mitprägten, läßt sich nicht feststellen; die furchtbaren Ereignisse des Ersten Weltkriegs und die politischen Umwälzungen danach taten dies auf jeden Fall. Picard stand mit seiner Klage über den Kulturverfall auch keineswegs allein da. Die jungen Expressionisten hatten das Thema angeschlagen, und Oswald Spengler brachte mit seinem „Untergang des Abendlandes" (1918) die Stimmung auf den Punkt. So gesehen waren Picards Kritiken mehr Symptome ihrer von Zerstörung, Angst und Unsicherheit geprägten Entstehungszeit als deren Analyse.

Picard, der sich inzwischen in die Einsamkeit des Tessins zurückgezogen hat, vertieft sich weiter in die so verhaßte Gegenwart und schafft so seinem Pessimismus immer neue Nahrung. Wie ein alttestamentlicher Prophet verurteilt er in „Der letzte Mensch" (1921) und „Die Flucht vor Gott" (1934) den Abfall von Gott in allen Lebensbereichen und ruft seine Zeitgenossen zur Umkehr auf. Durch das Aufkommen des Nationalsozialismus sieht sich Picard in seinen schlimmsten Befürchtungen bestätigt. Hitler wird ihm zur Verkörperung der gottfernen, unmenschlichen Welt, die er seit Jahren beschreibt. In der während des Weltkriegs fertiggestellten Studie mit dem aufsehenerregenden Titel „Hitler in uns selbst" (1946) warnt Picard davor, die Schuld für die grauenhaften Ereignisse der letzten Jahre auf das NS-Regime abzuwälzen. Weil er aber den Nationalsozialismus letztlich metaphysisch deutet, wird das Buch auch heftig angegriffen. In den Abschnitten über den Mißbrauch der Sprache durch die politische Propaganda und die Entwurzelung des modernen Menschen finden sich überraschende Parallelen zu Simone Weils Schrift „Die Einwurzelung". Picard hält die wegen ihrer Verschmelzung von christlichem und marxistischem Gedankengut umstrittene Philosophin übrigens für eine „heiligmäßige Gestalt" und entzieht sich damit endgültig jedem simplifizierenden Lagerdenken.

In den folgenden Jahren ist bei Max Picard ein spürbarer Wandel festzustellen. Er löst sich von seiner ausschließlich negativen Sehweise der Gegenwart und seiner Verklärung der Vergangenheit. Es klingt fast wie eine Selbstkritik, wenn er schreibt: „Es ist falsch, die Gegenwart neben die Vergangenheit zu stellen und sie mit ihr zu vergleichen, man nivelliert und bagatellisiert sie so. Die Gegenwart ist das durchaus Besondere, nicht zu Vergleichende, in sie sind wir hineingestellt, damit wir sie haben." Vielleicht denkt er auch an seine eigene, oft schon monomanische Schwarzseherei, wenn er dem Pessimismus Mitschuld gibt an der realen Zerstörung der Welt. „Man sieht – so ist heute die Struktur des Sehens – auf

ein Phänomen nur in der einen Richtung, in der es sich gerade bewegt, also hier ... nur in der Richtung der immer mehr zunehmenden Zerstörung, zum Ende hin. Ein solcher Blick ist steril, weil er nur der einen Linie, der Linie zum Maximum hin, folgt. Das Gefährliche ist, daß ein solcher Blick das Ende nicht nur sieht, sondern auch erzeugt. Man übersieht die helfenden Möglichkeiten, die von einer anderen Richtung her kommen und die Zerstörung aufhalten können."

Eines seiner schönsten und originellsten Bücher widmet Picard gänzlich einer solchen „helfenden Möglichkeit", der „Welt des Schweigens" (1948). Picard tadelt zwar Journalisten, Politiker und moderne Literaten, daß sie das Wort zum „Wortgeräusch" degradieren, starrt aber nicht mehr gebannt auf diese Mißstände der Zeit, sondern vertieft sich vielmehr in das „Urphänomen" des Schweigens. An den vielzitierten Einleitungssätzen deutet sich die Tragweite der Untersuchung an: „Das Schweigen besteht nicht nur darin, daß der Mensch aufhört zu reden. Das Schweigen ist mehr als bloß ein Verzicht auf das Wort, es ist mehr als bloß ein Zustand, in den der Mensch sich versetzen kann, wenn es ihm paßt. Wo das Wort aufhört, fängt zwar das Schweigen an. Aber es fängt nicht an, weil das Wort aufhört. Es wird nur dann deutlich. Das Schweigen ist ein Phänomen für sich." In einer faszinierend einfachen, bildkräftigen Sprache schreibt Picard seine Beobachtungen nieder. „Im Winter ist das Schweigen als etwas Sichtbares da: der Schnee ist das Schweigen, das sichtbar gewordene Schweigen. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist besetzt von ihm, Himmel und Erde sind nur Rand des schneeigen Schweigens."

Die Besinnung auf das Schweigen führt Picard weiter zum Nachdenken über die Sprache. In „Der Mensch und das Wort" (1955) sieht er die Sprache als Welt für sich, die dem Menschen vorgegeben ist, und knüpft damit an Ideen Hamanns und Humboldts an. Die letzten Aufzeichnungen Picards kreisen um das dem Menschen Vorgegebene und um das Mehr (im Sinn von: über das Nützliche, Zweckmäßige hinausreichend), das darin enthalten ist.

Picards Zeitkritiken mit ihrer polemischen Grundtendenz sind inzwischen wohl zu Recht vergessen und nur noch für den Historiker interessant. Mehr Beobachtung verdient sein Spätwerk, nicht nur wegen des philosophischen Gedankenguts, sondern weil es viele stilistisch brillante Miniatur-Prosaskizzen enthält. Am unmittelbarsten berührt heute vielleicht, wie sich Picard allmählich vom radikalen Kulturpessimismus im eigenen Innern losgelöst und positiven Phänomenen zugewendet hat.

Ohne Zweifel macht sich in letzter Zeit verstärkt „apokalyptisches" Gedankengut und Lebensgefühl breit, und das nicht nur, weil ein Jahrtausend zu Ende geht. Die schon alltäglichen Schreckensmeldungen von der rasch fortschreitenden Ausrottung der Tierarten und Plünderung der Ressourcen, von immer neuen Umweltkatastrophen, vom Aufkommen radikaler und fundamentalistischer Strömungen in Religion und Politik, von Terroranschlägen und Kriegen mit grausamen Übergriffen auf die Zivilbevölkerung stürzen viele Intellektuelle in lähmende Trauer und tiefe Verzweiflung und nähren ihre Befürchtung, daß es schlecht enden wird mit der Welt. Hier liegt die bleibende Aktualität von Picards Einsicht, daß uneingeschränkte, blinde Gegenwartskritik letztendlich die Zerstörung der Welt nicht nur nicht aufhält, sondern im Gegenteil diese mitbewirkt.

Noch deutlicher als Picard nimmt Georg Simmel, der erst heute in seiner Bedeutung erkannt wird, die „Apokalyptiker" in die Verantwortung. Bereits 1900 weist der Berliner Philosoph und Soziologe auf den Zusammenhang von pessimistischer Weltanschauung und realer Zerstörungslust hin. Die fortgesetzte Rede vom katastrophalen Zustand der Welt, hinter der eine „sublime Grausamkeitslust" stecke, sei als „Herabsetzung und Entwürdigung der Dinge nur eine vergeistigte Form der Zerstörung ihrer Realität". Katastrophenjournalismus und Weltuntergangsphilosophien als Kriege mit anderen Mitteln?! Wie eng Kulturpessimismus und reale Zerstörungslust tatsächlich beisammenliegen können, hat im Frühling 1995 die japanische Aum-Sekte mit ihren Giftgasanschlägen bereits vorexerziert.

Friedrich Buchmayr

BESPRECHUNGEN

Religiöse Erziehung

Feifel, Erich: *Religiöse Erziehung im Umbruch.* Hg. v. Stephan Leimgruber und Michael Langer. München: Kösel 1995. 319 S. Lw. 34,–.

Erich Feifel, em. Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Universität München, war immer ein sensibler Interpret der Glaubenssituation und zugleich ein kluger Kundschafter für neue Wege in den Krisen der Zeit. Dies beweist erneut die Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1967 bis 1995, die teilweise unveröffentlicht sind. Feifel analysiert zuerst realistisch die Glaubenssituation, gleichweit entfernt von pessimistischer Sicht wie von euphorischer Bewertung; man vergleiche dazu seine kritischen Anmerkungen zum Begriff der Gemeindekirche (166) und zur „Geschwisterlichkeit" (179). Die Grundlagen für eine moderne Religionspädagogik sieht er in der Nachfolge Christi, in einem Religionsbegriff der „sinnerfüllten Religiosität" (77) und in den Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Begegnung zwischen Theologie und Pädagogik (78–93). Bei den Lernorten des Glaubens kommen Familie, Schule, Erwachsenenbildung, Gemeindepädagogik in den Blick. Wichtig ist dabei die Optik: das gemeinsame Glauben- und Lebenlernen zwischen den Generationen (176–182). Die Perspektiven werden u.a. im Hinblick auf einen christlichen Lebensentwurf und auf Kurzformeln des Glaubens hin entfaltet, die umgriffen sind von einer „kommunikativen Didaktik" (241-255). Die „Bilanz" zum Abschluß zeichnet sich durch angemessenen Realismus und Glaubensoptimismus aus: ein sehr guter Text (273 ff.).

Feifel wählt für seine religionspädagogische Forschung eine Sicht der Konvergenz, die sich in „Korrelation" und „kommunikativer Didaktik" entfaltet. Dabei sind die theologische, die humanwissenschaftliche und die didaktische Perspektive nie voneinander zu trennen (260). Das gelehrte Buch steht kritisch und ergänzend neben N. Mettes „Religionspädagogik" (1994; s. diese Zs. 213, 1995, 573). Leider taucht in Feifels Überlegungen die kirchliche Jugendarbeit nur am Rand auf. Auch versäumten die Herausgeber, dem Buch ein Sachregister beizugeben und dadurch den leichten Zugang zu den Aussagen Feifels zu eröffnen. Trotzdem: ein wichtiges und ermutigendes Buch für jeden, dem in der heutigen Umbruchsituation die religiöse Erziehung ein brennendes Anliegen ist. *R. Bleistein SJ*

Leyh, Günther: *Mit der Jugend von Gott sprechen.* Gottesbilder kirchlich orientierter Jugendlicher im Horizont korrelativer Theologie. Stuttgart, Kohlhammer 1994. 414 S. Kart. 59,80.

Diese im Fach Dogmatik eingereichte Dissertation dokumentiert und analysiert in einem ersten, empirischen Teil Gespräche mit 66 kirchlich orientierten 17- bis 25jährigen der Erzdiözese Bamberg zum Thema Gottesvorstellung und versucht dann in einem zweiten, theologischen Teil deren Verstehenshorizont mit dem der neutestamentlichen Traditionen in Beziehung (Korrelation) zu setzen. Leyh führte mit den Jugendlichen explorative Gespräche zum Gottesglauben nach den bereits von K. E. Nipkow angewandten und empfohlenen Methoden der qualitativen Sozialforschung. In freier Anlehnung an den psychologischen Begriff des Fokus für die Konzentration auf ein emotionales Problem untersucht er die ausführlichst berichteten Äußerungen der Befragten auf konzentrierende, begründende und auslegende Aussagen („Fokussierungen"). Idealtypische Aussagen dieser Art und nicht entwicklungspsychologische oder sozialisationstheoretische Zusammenhänge interessieren den Autor; auch die häufige Bezugnahme auf die strukturgenetischen Theorien von J. Fowler, F. Oser und P. Gmünder will nur gewisse Parallelen feststellen. Die Analyse einschlägiger Gesprächspassagen zeigt, daß für die Gottesbilder dieser Jugendlichen vier Bereiche zentral sind: das Wirken Gottes, die Erfahrung von Kraft und Halt, Gott als

Garant von Verantwortung und Sinn über den Tod hinaus und die Frage nach Jesus.

Leyh unterscheidet in den Fokussierungen drei Grundformen der Auseinandersetzung mit dem in der Kindheit „überkommenen Gottesbild", nämlich „Auslegung überkommenen Glaubens", „Verweis auf Erfahrungen" und „subjektive Neubestimmung des Glaubens". Sie haben je verschiedene Ausprägungen der Gottesvorstellung zur Folge. Dies berührt auch die Wahrheitsfrage, und so erörtert der Verfasser auch ausführlich, wo sich zwischen den von den Jugendlichen aufgeworfenen Fragen und der neutestamentlichen Theologie Divergenzen und Konvergenzen feststellen lassen. Hier gelingen ihm im Durchgang durch weite Teile biblischer Theologie oft beachtliche Neuformulierungen („synthetische Antwortelemente") der christlichen Botschaft. Dabei denkt er in praktischer Hinsicht an mystagogische Einzel- und Gruppengespräche und nicht an den Religionsunterricht. Während der erste Teil dieser Studie wenig Neues bietet, liegt ihr Hauptverdienst ohne Zweifel im zweiten. *B. Grom SJ*

Leimgruber, Stephan: *Interreligiöses Lernen.* München. Kösel 1995. 157 S. Kart. 29,80.

Interreligiöses Lernen will nicht mehr nur distanziert über andere Religionen informieren, sondern vorrangig durch Begegnung und Dialog Andersgläubige verstehen. Dieses Anliegen, das J. Lähnemann bereits 1986 evangelischerseits thematisiert hat, will Leimgruber in diesem Buch auf katholischer Grundlage reflektieren. In einem ersten Teil skizziert er als Voraussetzungen interreligiösen Lernens die zunehmende Präsenz von Schülern nichtchristlichen Glaubens an unseren Schulen, die Auflösung der konfessionellen Milieus und die Ergänzung des Missionsgedankens durch den interreligiösen Dialog – ein Wandel, den er vom Zweiten Vatikanum bis zur Diskussion über ein exklusives, inklusives und pluralistisches Selbstverständnis des Christentums und bis zu Äußerungen des gegenwärtigen Papstes in knappen Strichen nachzeichnet.

In einem weiteren Teil formuliert er allgemeine Impulse zu einer Didaktik der Religionen. Diese gewinnt er aus dem Beschluß der Würzburger Synode zum Religionsunterricht sowie aus Gedanken der Symboldidaktik, der kommunikativen Didaktik, der strukturgenetischen Stufentheorie, der „gefährlichen Erinnerung" (J. B. Metz), der biblischen Hochschätzung der Gastfreundschaft, der „Philosophie des Anderen" (E. Lévinas), des dialogischen Denkens (M. Buber) und der „Hierarchie der Wahrheiten". Ziel ist für Leimgruber keine Einheitsreligion oder schwärmerische Verschwisterung, sondern ein friedenstiftendes gegenseitiges Verstehen.

In einem dritten Teil konkretisiert er diese Leitlinien und beschreibt – im Hinblick auf den Religionsunterricht und auf die Erwachsenenpastoral – Probleme und Möglichkeiten der Begegnung von Christen und Juden, Muslimen und Angehörigen fernöstlicher Religionen. Der Schlußabschnitt wiederholt zwar einiges, was zuvor schon gesagt wurde, doch zeichnen sich die Hauptteile gerade durch breite Information bei gleichzeitiger Konzentration auf das Wesentliche aus, so daß das Buch als ein kurzgefaßtes, wohldurchdachtes und angenehm zu lesendes Kompendium zum Thema gelten kann.

B. Grom SJ

Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven. Hg. v. Reinhard Göllner und Bernd Trocholepczy. Freiburg: Herder 1995. 244 S. Kart. 48,–.

Die 15 Beiträge dieses Sammelbands wurden für ein Symposion zur Bildungsdimension des Religionsunterrichts (RU) der Zukunft verfaßt. Sie behandeln vier übergreifende Themen: Den Beitrag des RU zum Erziehungs- und Bildungsauftrag der Schule, seine Konzeption in der Sicht von Religionspädagogen, seine Situation in den verschiedenen Schulstufen und -formen sowie die verfassungsrechtliche und politische Perspektive. Die Referate von R. Englert, L. Kuld und A. Gleißner zur Situation des RU an Grund-, Haupt- und Berufsschulen, dem dritten Themenbereich, beschreiben die Schwierigkeiten, aber auch die Chancen so präzis, daß sie mit breiter Zustimmung rechnen können.

Kontroverser sind naturgemäß die Äußerungen zur Konzeption des zukünftigen RU. Allen Autoren gemeinsam ist das Bestreben, ihn vor drohender Marginalisierung und mangelnder Akzeptanz zu bewahren und auch für Schüler

ohne Beziehung zu einer Konfession zu öffnen. Allerdings gehen die Meinungen auseinander, wie multikulturell und nachchristlich unsere Gesellschaft ist und wie man dieser Situation über den faktischen Wandel des RU in den 20 Jahren nach der Würzburger Synode (1974) hinaus begegnen soll. W. Schneider tritt mit verblüffendem religionsphilosophischem Optimismus für eine bloße „theologische Propädeutik des menschlichen Daseins" ein, die das Alternativfach Ethik hinfällig machen soll. N. Mette wünscht einen interreligiösen Unterricht, der nach englischem Vorbild von den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften gemeinsam gestaltet wird, und G. Bitter plädiert für eine religionskundliche Aufklärung, die den von den Kirchen verantworteten RU ergänzt (aber auch zeitlich halbiert). G. Biemer und B. Trocholepczy hingegen warnen vor konfessioneller Geschichtsvergessenheit und Entwurzelung, H. P. Siller weist die Idee einer ortlosen Schul- und Zivilreligion zurück, und der Soziologe K. Gabriel hält es für eine Illusion, Religion ohne die Institution Kirche plausibel machen zu wollen.

Leider werden die eben erwähnten Gegenargumente nur einmal (zum Beitrag von N. Mette) ausdrücklich als Einwände gegen die in diesem Band vertretenen Positionen von Religionspädagogen formuliert. Während die Analyse von B. Pieroth feststellt, daß das Verfassungsrecht einem inter- oder multikonfessionellen RU nicht entgegensteht, sofern sich die Religionsgemeinschaften einig sind, weisen die Beiträge zum unbefriedigenden Brandenburger Modell und zur EKD-Denkschrift von 1994 indirekt auf eine konsensfähigere, mittlere Position hin. *B. Grom SJ*

Psychologie

Hole, Günter: *Fanatismus.* Der Drang zum Extrem und seine psychologischen Wurzeln. Freiburg: Herder 1995. 219 S. (Herder Spektrum. 4348.) Kart. 17,80.

Ein Thema von erschreckender Aktualität. Allerdings – das betont der Psychiater Günter Hole zu Recht – handelt es sich hier um eine „überaus komplexe Erscheinung", die von der Psychologie (noch) nicht befriedigend erklärt werden kann. Er will trotzdem einen Beitrag leisten, indem er die vorhandene Literatur sichtet und sie mit Phänomenen wie Neonazismus oder Sturm auf die Moschee in Ayodhya konfrontiert. Fanatismus definiert er, weitgehend mit L. Bolterauer, als „eine durch die Persönlichkeitsstruktur mitbedingte, auf eingeengte Inhalte und Werte bezogene persönliche Überzeugung von hohem Identifizierungsgrad, die mit stärkster Intensität, Nachhaltigkeit und Konsequenz festgehalten und verfolgt wird, wobei Dialog- und Kompromißunfähigkeit mit anderen Systemen und Menschen besteht, die als Außenfeinde auch unter Einsatz aller Mittel und in Konformität mit dem eigenen Gewissen bekämpft werden können" (39).

Hole übernimmt und ergänzt Gedanken von K. Schneider, E. Kretschmer, N. Petrilowitsch, C. G. Jung und J. Rudin und unterscheidet typologisch expansive Ideen-Fanatiker, aktive, persönliche Interessen-Fanatiker, stille, introvertierte Überzeugungs-Fanatiker, dumpfe, verschwommene Gruppen-Fanatiker, konforme, abhängige Linien-Fanatiker sowie Mischtypen, wobei er die Grundunterscheidung zwischen essentiellem (in der Persönlichkeitsstruktur verwurzeltem) und induziertem Fanatismus voraussetzt. Einfühlsam beschreibt er die typischen Merkmale des Fanatikers in kognitiver (Vereinfachung und Bedürfnis nach absoluter Gültigkeit), affektiver (Mangel an Empathie) und psychodynamischer (Überkompensation von Minderwertigkeitsgefühl und Zweifel) Hinsicht. Von da aus beleuchtet Hole fanatische Bewegungen religiösen bzw. politischen Inhalts.

Bezeichnenderweise werden diese Erörterungen nur dort konkret, wo er historische Persönlichkeiten wie Calvin, Robbespierre oder Hitler schildert. Es ist eben ein methodisches Manko der Psychologie des Fanatismus – der Begriff blieb Eigengut der Tiefenpsychologie und der deutschsprachigen Psychiatrie und wurde von der internationalen klinischen und Sozialpsychologie nicht aufgenommen –, daß sie ganz auf historische Rekonstruktionen angewiesen ist. Insgesamt sieht Hole die Wurzeln des zielstrebigen

Fanatismus weniger in schweren Störungen (etwa Schizophrenie) als in der „Tyrannei der Werte" (N. Hartmann). Ihr setzt er den Mut zur Unvollkommenheit sowie einen an Jesus orientierten Glauben entgegen. So ist sein Buch vor allem ein Plädoyer für Toleranz. *B. Grom SJ*

Zeitgeschichte

Faatz, Martin: *Vom Staatsschutz zum Gestapo-Terror.* Politische Polizei in Bayern in der Endphase der Weimarer Republik und der Anfangsphase der nationalsozialistischen Diktatur. Würzburg: Echter 1995. 576 S. (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit. 5.) Kart. 64,–.

Das umfangreiche Buch zu einem wichtigen Thema des Dritten Reichs wurde 1993 von der Universität Würzburg (Prof. H. H. Brandt) als Dissertation angenommen. Der Verfasser hat in intensiver Archivarbeit herauszuarbeiten versucht, wie sich der Übergang der politischen Polizei in Bayern von staatssichernder Tätigkeit in jene Formen vollzog, an deren Ende die Willkürakte der Gestapo standen. Nicht übersehen läßt sich dabei, daß der Dienst im Sinn eines „starken Staates", zumal nach den erschreckenden Erlebnissen der bayerischen Räterepublik 1919, eine Mentalität vorbereitete, die dann doch bereits Methoden entwickelte, die mißbrauchbar waren. Was zuerst für Ordnung, Ruhe und Sicherheit unternommen wurde und sich vor allem gegen kommunistische Aktivitäten richtete, bei wachsender Duldung eher rechter Attacken, schlug nach der Machtergreifung in Instrumente gegen „Staatsfeinde" um.

Der Verfasser geht vor allem der Frage nach, wie sich Beamte, die rechtsstaatlich dachten, nach 1933 gänzlich in den „neuen Stil" einpassen konnten. Er stellt fest, die bayerischen Beamten hätten sich „teils mehr aus Angst und gezwungenermaßen, teils aufgrund von Selbsttäuschung, teils einfach gehorchend, teils auch willentlich oder gar aus Überzeugung den neuen Machthabern ebenso wie als ausführendes Organ der Politischen Polizei zur Verfügung gestellt wie der vorangegangenen Landesregierung. Damit sind sie es gewesen, die dem späteren Terrorregime der Gestapo ... den Weg ebnen halfen" (564). Selbst wenn dieser Schluß etwas schnell gezogen wird und viele spätere Schritte und Einflüsse übersieht, eröffnet er Perspektiven der Wahrnehmung. Dabei sei nicht unterschlagen, daß sich der Übergang taktisch geschickt vollzog; denn es gab keine regelrechte Revolution. Der Behördenapparat und dessen Geschäftsgang wurden weithin unangetastet gelassen und die dem neuen Regime loyal gegenüberstehenden Beamten konnten in ihrem Beruf bleiben. Solche Eindrücke konnten dazu verführen, das neue System für eine Neuauflage des Obrigkeitsstaats zu halten und sich mit „gewissen Elementen der Parteiherrschaft" (566) abzufinden. Als der totalitäre Führerstaat zum Vorschein kam, war dann nichts mehr zu ändern.

Diese Entwicklungen – im Rückgriff auf eine Fülle von Dokumenten in Archiven – aufgewiesen zu haben, macht die eigentliche Leistung der Arbeit aus. Leider treten die Akteure hinter die Vorgänge zurück. Die politische Szene bleibt namen- und gesichtslos. Ferner werden die Vorgänge nicht an bereits vorliegende Forschungsergebnisse rückgebunden, etwa Wilhelm Frick (130 u. ö.; vgl. G. Neliba, Wilhelm Frick, Paderborn 1992) oder die Auseinandersetzung mit den bayerischen Bischöfen um den Hirtenbrief vom 12. November 1933 (471 f.; vgl. L. Volk, Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934, Mainz^2 1966). Durch diese Engführung des Interesses verliert die Untersuchung Kontur und Profil. Unverantwortlich ist natürlich, ein so umfangreiches, mit Detailinformationen angefülltes Buch ohne ein Sach- und Personenregister zu veröffentlichen. Der Autor verhindert damit leider den Zugang zu seinen an sich wichtigen Forschungsergebnissen.

R. Bleistein SJ

Adunka, Evelyn: *Friedrich Heer.* Eine intellektuelle Biographie. Innsbruck: Tyrolia 1995. 624 S. Lw. 98,–.

„Friedrich Heer ... vorlaut, ungezügelt prescht er vor", eifrig im „Berühren von heißen Eisen ..., unpassende Fragen zur Debatte zu stellen": So

schreibt der österreichische Publizist und Historiker Friedrich Heer (1916–1983) im Jahr 1970, also 54 Jahre alt, im Nachruf auf sich selbst, dazu aufgefordert von K. H. Kramberg. Dies ist eine der aufschlußreichen literarischen Informationen, welche die Judaistin Evelyn Adunka, geb. 1965 in Kärnten, in Wien Inhaberin eines Lehrauftrags für moderne jüdische Philosophie, in ihrer Biographie vorlegt, welche sie ausdrücklich eine „intellektuelle" nennt, wenn es auch bei ihrem Gegenstand gar nicht anders möglich wäre. Denn Friedrich Heer war, wie auch sein Nachruf auf sich selbst bezeugt, das Musterbeispiel eines Intellektuellen österreichischer Prägung.

Die Verfasserin bemerkt, daß ihre Ausbildung ein fachhistorisches Urteil zu F. Heers Arbeiten über das Mittelalter nicht erlaube; aber ihre Mentalität ist offenkundig eine gute Voraussetzung dafür, diesen so komplizierten Charakter nahezubringen. Sie hat auch Verständnis für einen zwei Tage vor seinem Tod formulierten Text F. Heers, der sich „fast wie eine Rückkehr zu seinen Ursprüngen" lese und sich unterscheide von „seinen anderen späten und sehr bitteren kirchenkritischen Arbeiten" (275). Die Deutsche Presse-Agentur hat die Todesnachricht mit der Bemerkung kommentiert, F. Heer habe „in Österreich als ein Wortführer des ‚Links-Katholizismus' gegolten". Der Publizist wehrte sich gegen dieses Etikett und bemerkte einmal: „Der Verfasser bekennt gerne, daß er sich weit mehr als österreichischer Konservativer denn als Linkskatholik selbst versteht." Aber dieser Schriftsteller ist auf keine Formel zu bringen. In seinen Geschichtswerken zum Mittelalter erscheint er als begeisterter Anwalt des „Heiligen Reiches", um dann dennoch aktualisierend die „religiöse Politik" auf das schärfste zu verurteilen. Die Zeit Friedrich Heers, zu seinen Lebzeiten gepriesen und bestritten, ist heute vorbei. Dennoch lohnt sich die Lektüre dieser Biographie; Heers Probleme sind so aktuell wie je. Das Kreuz-Urteil des Bundesverfassungsgerichtes hat es deutlich gemacht. *O. Köhler*

Kirche und Gesellschaft

Daiber, Karl-Fritz: *Religion unter den Bedingungen der Moderne.* Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg: Diagonal-Verlag 1995. 197 S. Kart. 29,80.

Der schmale Band enthält als erstes eine Fülle von Informationen: über Struktur und Arbeit der beiden Großkirchen und ihre aktuelle Lage, über das Verhältnis der beiden Großkirchen zueinander, über die anderen christlichen Religionsgemeinschaften (Freikirchen), über die Weltreligionen in Deutschland, über die wachsende Zahl jener, die auf eine Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft verzichten. Das umfangreiche, aus neuen empirischen Untersuchungen entnommene Material über die „organisierte Religion" wird in einem weiteren Schritt im Hinblick auf einen gesellschaftlichen Wandel betrachtet, und zwar im Blick auf spezifische Zielgruppen: Arbeiter, Jugend, Frauen, Kirchenaustritte, Entwicklungstrends in den neuen Bundesländern. Das letzte Kapitel versucht, diese Befunde theoretisch unter den Begriffen Religion und Modernität einzuordnen.

In dieser Zusammenfassung sind die folgenden Ergebnisse wichtig: 1. Die gesellschaftlich greifbare religiöse Pluralität ist begrenzt, weil sie auf einer weitgehenden Übereinstimmung in den Grundwerten beruht. Die Frage bleibt, ob angesichts der Akzeptanz der Kirchen nicht eine Entpolitisierung festzustellen ist, auf Kosten der Provokation ihrer Wahrheit. 2. Die Kirchen werden – trotz der Kirchenaustritte – nicht nur als Organisationen bewertet; denn sie begegnen auch auf anderen Systemebenen, etwa in Diakonie und Seelsorge. Die Frage entsteht, wie das Selbstverständnis von ehemaligen Kirchenmitgliedern aussieht; denn sie sind dem kirchlich bestimmten Gesamtsystem nicht entkommen. 3. Eine Reform der Kirchen, weg von einer Volks- oder Anstaltskirche hin zu einer Gruppenkirche (Gemeindekirche) scheint nicht aktuell zu sein. Veränderungsbewegungen sind kaum sichtbar, zumal es den Kirchen gelingt, Elemente gruppenkirchlicher Aktivitäten in sich zu integrieren. Zu fragen ist, ob solche Vereinnahmungen nicht charismatische Aufbrüche ins Leere

laufen lassen. 4. Die lebensweltliche Verankerung der christlichen Religion gründet nicht mehr in einem konfessionellen Milieu. Der einzelne bestimmt zwar seine Teilnahme an religiöser Praxis in Häufigkeit und Form, aber auch dieses Verhalten wird durch jene Beziehungsnetze (Familie, Nachbarschaft) mitbestimmt, die die Entscheidung des einzelnen bestätigen und mittragen. Die „christlichen Grundgestimmtheiten" der Umwelt sind also nicht geringzuschätzen. Hier lautet die Frage: Was bedeutet diese Erkenntnis für eine religiöse Sozialisation, für die Bewertung der christlichen Familie und der kirchlichen Gruppe?

Die ausgewogen formulierte Darstellung – religionssoziologisch rückgebunden an die Thesen von Niklas Luhmann – hebt zudem einiges deutlich heraus: die Unterschiede in der religiösen Praxis zwischen Ost- und Westdeutschland ebenso wie die offensichtlichen Differenzen in der Kirchlichkeit zwischen Katholiken und Protestanten. Sie stellt am Ende die schwierige Frage, wie Kirche als gesellschaftliche Institution zur Reproduktion von Kirchlichkeit beitragen könne. Ein nicht nur informatives, sondern ebenso anregendes Buch. *R. Bleistein SJ*

Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Hg. v. Walter Kerber. München: Kindt 1995. 289 S. (Fragen einer neuen Weltkultur. 12.) Kart. 36,–.

„Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?" So lautet mit provokativem Unterton der Titel der neuesten Veröffentlichung aus der Reihe „Fragen einer neuen Weltkultur" – wie immer Vorträge und Diskussionen einer gleichnamigen Tagung wiedergebend –, die Walter Kerber für die Rottendorf-Stiftung herausgegeben hat. Angesprochen ist hiermit ein Dilemma, für das geschichtliche Beispiele in Vergangenheit und Gegenwart traurig zahlreich sind, und das für die christliche Religion vielleicht – wenn auch schlagwortartig-ungenau – mit zwei Bibelworten aufgezeigt werden kann: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch" (Joh 14,27). Und: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10,34).

Dieses brisante Thema wird in der vorliegenden Publikation von vier Seiten angeleuchtet: Der Religionswissenschaftler Carl-Albert Keller will in der Unbedingtheit und Ausschließlichkeit religiösen Erlebens den Kern religiöser Intoleranz aufweisen, zugleich aber in der gemeinsamen Erfahrung der alles Endliche weit übersteigenden Wirklichkeit des Absoluten den möglichen Keim religiöser Toleranz herausarbeiten. Der Soziologe Clemens Jürgenmeyer zeigt am konkreten Beispiel des indischen Ortes Ayodhya, wie politische, also außerreligiöse Entwicklungen bewirken, daß ein zwar nicht spannungsfreies, aber friedliches Zusammenleben von Hindus und Muslimen in Gewalt eskaliert. Der Politologe Thomas Meyer betrachtet die Problematik von Fundamentalismus und Universalismus als politische Kategorien und dies vor dem Hintergrund und dem Maßstab einer idealen rationalen Politik. Der Fundamentaltheologe Hans Waldenfels entwickelt zum Schluß die Thematik von Toleranz und Intoleranz anhand des Heilsbegriffs für ein konkretes Glaubensverständnis, nämlich das christlich-katholische.

Was die Lektüre des Buchs so lohnend macht, sind nicht nur die interessanten und zu weiterem Nachdenken anregenden Abhandlungen, sondern auch die sich anschließende Diskussion. Sie bietet vielfältige Ansatzpunkte zum Weiterdenken. Besonders wichtig scheint aber die in verschiedenen Diskussionsbeiträgen angemahnte Differenzierung der zu Kernbegriffen avancierten Vokabeln Toleranz/Intoleranz. Denn hier ist zu unterscheiden zwischen der Toleranz gegenüber Menschen, die eine andere religiöse Überzeugung hegen, und der Toleranz gegenüber diesen Überzeugungen selbst, wobei sich weiter die Frage stellt, ob letzteres Toleranz zu nennen sei oder nicht eher Gleichgültigkeit. Damit deutet sich an, daß das Friedenspotential der Religionen in ihrer ethischen Dimension zu suchen wäre, nicht aber in einer Veränderung des Gottesbezugs und der auch geistigen – in Theorie und Diskussion zu übenden – Treue dazu. Oder, um es konkreter noch einmal für die christliche Tradition zu formulieren: Der Christ ist nicht angehalten, den Glauben eines Nichtchristen als (möglicherweise) gleich wahr zu verstehen. Aber es gilt sehr wohl: „Ein Diener des Herrn aber soll nicht Streit lieben, sondern freundlich gegen alle sein, lehrtüchtig und Böses mit Geduld ertra-

gen. Er soll die Gegner in Sanftmut zurechtweisen, vielleicht daß Gott ihnen zur Sinnesänderung verhilft" (2 Tim 2,24 f.). *A. Dünnbier*

Zöller, Michael: *Washington und Rom.* Der Katholizismus in der amerikanischen Kultur. Berlin: Duncker & Humblot 1995. 281 S. (Soziale Orientierung. 9.) Kart.

Wer nach den (Über-)Lebensbedingungen der katholischen Glaubenstradition in der Moderne fragt, dessen Interesse wird automatisch auch dem amerikanischen Katholizismus gelten. Wie ist es möglich, daß sich im Kontext der vielleicht individualisiertesten und kommerzialisiertesten Kultur, im Kontext einer hochmobilen, multikulturellen und „traditionslosen" Gesellschaft ein solider und sogar ständig wachsender katholischer Bevölkerungsanteil konstituiert hat? Die katholische Kirche der USA zählt heute knapp 60 Millionen Gläubige in 162 Bistümern und 36 Kirchenprovinzen, hat nur mäßige Probleme mit ihrem (Diözesan-)Priesternachwuchs und verfügt über ein hocheffizientes Schul- und Hochschulsystem.

Der Bayreuther Soziologe und Leiter der dortigen Amerikaforschungsstelle, M. Zöller, sucht in seiner historisch angelegten Studie nach Antworten, und er tut dies in einer höchst kurzweiligen und zugleich informativen Weise. Zöller erzählt zunächst Geschichte – in Geschichten: von spanischen Franziskanermönchen, die in nicht unbeträchtlicher Zahl ihren Missionseifer mit dem Leben bezahlen; von ersten katholischen Siedlern in Pennsylvania und Maryland, die Bischof und Kurie bitten, doch von offiziellen Gesandtschaften Abstand zu nehmen, um das prekäre Zusammenleben mit der intoleranten protestantischen Mehrheit nicht zu gefährden; vom ersten US-Bischof John Carroll, dessen Cousin als einziger Katholik die amerikanische Verfassung unterschrieben hat und der nach der Auflösung des Jesuitenordens nach Amerika zurückgekehrt war. Nach der endgültigen Überwindung des amerikanischen „Kulturkampfs" werden im 19. Jahrhundert bald interne Auseinandersetzungen virulent, die eng mit der Identitätsbildung Amerikas verbunden sind: Wie stark sollen die nationalen Gebräuche der Einwanderer berücksichtigt werden? Ähnlichkeiten mit der deutschen Entwicklung zeigen sich im späten 19. und 20. Jahrhundert: Aus einer kulturellen Inferioritätsposition heraus positionierte sich der Katholizismus mehr und mehr „in der Mitte der Gesellschaft", bis hin zum katholischen Präsidenten John F. Kennedy. Auch in Amerika zeigte man sich dazu – etwa in Kriegszeiten, aber auch während des demokratischen „new-deal" – als ausgesprochen staatstragend und gouvernemental: Patriarchen wie die Kardinäle George W. Mundelein (Chicago) und Francis Spellman (New York) verkehrten mehr oder weniger eng mit ihren zeitgenössischen Präsidenten.

Zöllers sorgfältig recherchierte Studie bietet in einer streckenweise geradezu spannenden Lektüre eine Vielzahl interessanter Informationen. Ausführliche Beachtung findet etwa das Bildungssystem, dessen 231 Colleges und Universitäten als „Kulturträger" zugleich eine handfeste pastorale und Apostolatsfunktion zukommt. Kritisch anzumerken bleibt eine gewisse „Hierarchielastigkeit" der Darstellungen, was womöglich mit der Verfügbarkeit des Quellenmaterials zusammenhängt. Kulturelle Unterschiede (und Wandlungen) des Glaubensvollzugs in den verschiedenen Regionen des Riesenlandes werden dabei nur am Rand beleuchtet. Diskussionswürdig erscheint auch, ob die Kirche – wie der Autor dies in seiner (nicht unberechtigten) Kritik am US-Hirtenbrief zu Wirtschaftsfragen zu insinuieren scheint (201 ff.) – auf gesellschaftspolitische Impulse und entsprechende Veranstaltungen gleich ganz verzichten sollte, weil die Mehrheit in den Gemeinden dies laut Umfrage sowieso für weniger wichtig hält und weil die Durchführung nur in den Händen kirchlicher Funktionäre (der Zöllerschen „Kirchenmäuse") liege. Wünschenswert wären schließlich noch Informationen über die Finanzierungspraxis der amerikanischen Kirche und deren Rückwirkungen auf Identifikation und Engagement in den Gemeinden gewesen.

Dennoch: Zöllers Buch wird zur hochinstruktiven Lektüre, weil sie die einleitende Fragestellung in interessanter und hoffnungsvoller Weise beantwortet. Die amerikanische Erfahrung zeige, daß „die gesellschaftliche und religiöse Individualisierung die Ausbildung universaler Orientierungen eher fördert als hindert ... Gleichzeitig war die konkrete Lebensführung außerhalb des

Berufs an immer kleineren selbstgewählten Gemeinschaften orientiert." Die US-Katholiken zeichne dann aus, daß sie „ihre abstrakte Selbstzuordnung und ihre konkreten Lebensgemeinschaften in dem Konzept Kirche zusammenführen können" (246f.). Hier zeigt sich mitten in der amerikanischen Kultur katholisches Kirchenverständnis nicht als Antithese, sondern als Entwurf eines Lebenstils der Moderne. Zöllers Studie weckt schließlich auf ansprechende und geistvolle Weise die Lust, ihren Gegenstand einmal aus nächster Nähe kennenzulernen. *A. Habisch*

ZU DIESEM HEFT

Ausgehend von der kontroversen Diskussion über die Kreuze in öffentlichen Schulen reflektiert Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, über die theologische Bedeutung des Kreuzes. Dabei überwindet er die Sühnevorstellung vom Kreuzestod Jesu und deutet ihn als Exzeß der göttlichen Liebe.

Am 1. November 1995 jährt sich zum 50. Mal der Todestag von P. Rupert Mayer SJ. Roman Bleistein nimmt diesen Gedenktag zum Anlaß, die Gestalt des Münchener Widerstandskämpfers gegen den Nationalsozialismus aus neueren Quellen der Zeitgeschichte zu erheben und ihn mit dem theologischen Begriff „der verstummte Prophet" zu deuten.

Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, nimmt aus ethischer Perspektive Stellung zum neuen Abtreibungsrecht. Dabei sieht er das neue Gesetz als einen Kompromiß, der allerdings den Unrechtscharakter des Schwangerschaftsabbruchs klar zum Ausdruck bringt. In der Frage der Beratungsregeln plädiert er für einen Verbleib der kirchlichen Schwangerenberatung im staatlichen Beratungssystem.

Die unbedingte Geltung der Menschenwürde und der Menschenrechte verdankt sich ursprünglich dem jüdisch-christlichen Menschenbild. Hermann J. Pottmeyer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum, erörtert, wie heute das Evangelium der Freiheit für den säkularen Staat bedeutsam werden kann. Dabei wendet er sich gegen ein bloß emanzipatives Freiheitsverständnis und betont Gerechtigkeit und Solidarität als Kern der sittlichen Verantwortung des Staats.

Papst Johannes Paul II. hat sich innerhalb kurzer Zeit bei vier verschiedenen Gelegenheiten zu Würde und Situation der Frau geäußert. Marion Wagner, Lehrbeauftragte für Dogmatik an der Universität Koblenz, analysiert diese Dokumente auf dem Hintergrund früherer kirchlicher Verlautbarungen und drängt auch innerkirchlich auf eine Umsetzung gegebener Neuansätze zur Gleichberechtigung der Frauen.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe sind eine Beilage des Verlages Herder, Freiburg, und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

Dreißig Jahre Zweites Vatikanum

Das Zweite Vatikanische Konzil wirkt so mächtig nach und hat die gesamte Kirche so tiefgreifend geprägt, daß es noch heute, dreißig Jahre nach seinem Abschluß am 8. Dezember 1965, die Auseinandersetzungen bestimmt. Und das nicht zu Unrecht; denn die Beschlüsse und Forderungen dieses „Jahrhundertereignisses" (Eduard Schick) sind heute genauso aktuell wie damals, sind aber noch lange nicht umfassend verwirklicht.

Den Konzilsteilnehmern mit Papst Johannes XXIII. an der Spitze war deutlich geworden, daß die bisherige, bloß abwehrende und verurteilende Strategie gegenüber der Moderne ihre Wirkung verloren hatte. Sie kamen zur Überzeugung, daß das Evangelium heute nur dann glaubwürdig verkündet und bezeugt werden kann, wenn man sich nicht ängstlich abschließt, sondern zum Dialog öffnet. Ziel war daher die Selbsterneuerung der Kirche im Geist des Evangeliums und im Blick auf die Welt von heute. Drei große Themen beherrschten die Verhandlungen: die Kirche selbst, die Einheit der Christen und das Verhältnis zur heutigen Welt.

Die Kirche ist für das Konzil nicht zuerst Institution und Herrschaftsverband, sondern „Volk Gottes", eine Gemeinschaft, in der alle vor Gott die gleiche Würde besitzen und daher die Unterschiede von Herrschenden und Beherrschten, von Lehrenden und Hörenden überwunden sind. Das bedeutet auch Mitsprache und Mitverantwortung, Erneuerung der Liturgie im Sinn einer lebendigen Teilnahme, kollegiale Struktur des obersten kirchlichen Leitungsamts, Eigenständigkeit der regionalen Teilkirchen und damit Öffnung zu einer echten Weltkirche. Mit den Aussagen über die Ökumene nimmt nun auch die katholische Kirche an der Suche nach der Einheit der Christen teil, zu der sich die anderen christlichen Kirchen schon länger zusammengefunden hatten. Mit der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute und vor allem mit dem feierlichen Bekenntnis zur Religionsfreiheit wurden die Grundlagen für eine unverkrampfte, an den Menschenrechten orientierte Stellung zur modernen Welt gelegt.

Das Schlüsselwort des Konzils heißt „Dialog". Das bedeutet nicht nur eine geradezu kopernikanische Wende innerhalb der Kirche – Entscheidungs- und Wahrheitsfindung nicht mehr durch Weisungen und Dekrete, sondern durch gemeinsame Überlegung –, sondern auch ein neues Verhältnis zu den christlichen Konfessionen, zu den Weltreligionen und zur heutigen Welt. Eine der bedeutendsten Leistungen des Konzils besteht darin, daß es auch die Offenbarung als dialogisches Geschehen verstand und damit dem Dialogprinzip ein theologisches Fundament gab.

Es ist nicht zu verwundern, daß das Konzil bei einem Vorhaben dieser Größe die selbstgesteckten Ziele nicht in allen Punkten erreichte. So wurde versäumt,

für das neue Kirchenbild auch die entsprechenden Strukturen und rechtlichen Normen zu schaffen. Die Mehrheit des Konzils vertraute offenbar darauf, daß die für die Durchführung Verantwortlichen dies tun würden – obwohl der massive Widerstand gerade der Mitarbeiter der römischen Kurie gegen alle Reformen schon während des Konzils hätte mißtrauisch machen müssen. So wurde das Vertrauen denn auch bitter enttäuscht. Nach einer kurzen Aufbruchsphase, in der vor allem die Liturgiereform zu einem ersten Abschluß geführt wurde, gewannen bald die Kräfte an Boden, die sich für eine Restaurierung, ja Verstärkung des alten Kirchenbilds einsetzten. Im Gegensatz zum klaren Willen des Konzils dehnte Rom seine Kompetenzen stetig aus, so daß der Zentralismus heute Ausmaße erreicht hat wie nie zuvor. Probleme werden im allgemeinen nicht durch Dialog und Bemühen um Verständigung zu lösen versucht, sondern durch autoritative Weisung. In zunehmendem Maß wendet sich das Vertrauen vieler kirchlicher Autoritäten solchen Gruppen zu, die sich zwar verbal zum Konzil bekennen, aber von Freiheit, Selbstverantwortung und Mitsprache wenig halten, sondern nur auf Ordnung, Gehorsam und Autorität setzen. Auch der Wille des Konzils zu einer konstruktiven, differenzierten Auseinandersetzung mit den Bewegungen und Kräften der heutigen Welt ist vielerorts geschwunden und hat einer Haltung Platz gemacht, die die Moderne wiederum pauschal verwirft.

So ist die derzeitige Situation der Kirche von gegenläufigen Entwicklungen geprägt. Die durch das Konzil vermittelten neuen Ideen und Erfahrungen sind auf breite Resonanz gestoßen und prägen das Bewußtsein einer großen Mehrheit der Christen; man denke nur an Begriffe wie Volk Gottes, Ökumene, Eigenverantwortlichkeit, Gleichberechtigung, Eigenständigkeit der Ortskirchen und, vor allem, Dialog. Auf der anderen Seite aber ist die Kirche behindert durch alte, den neuen Ideen unangemessene, weil autoritäre und zentralistische Strukturen und Kontrollmechanismen, die sich nicht geändert haben und deswegen im Widerspruch stehen zu den Bewegungen, die das Konzil ausgelöst hat. Das ist der wesentliche Grund für die tiefgreifende Vertrauenskrise, die sich derzeit beobachten läßt: bei der Kirchenspitze, die sich von Angst und Mißtrauen leiten läßt, und beim „Kirchenvolk", das sich in seinen Fragen und Problemen allein gelassen fühlt.

Dennoch überwiegen die positiven Seiten. Denn die Ideen und Impulse des Konzils haben in der Kirche eine öffentliche Meinung entstehen lassen, die vom Geist des Dialogs und der Verständigung geprägt ist, und zwar in einem Ausmaß, wie es zu Beginn des Konzils nicht vorstellbar war. Versuche, diesen Prozeß aufzuhalten oder ihn gar umzukehren, werden letztlich zum Scheitern verurteilt sein. Wenn ihre Vertreter auch heute noch Einfluß zu besitzen scheinen, die Zukunft gehört ihnen sicher nicht, da sie nur in die Vergangenheit blicken, aber nicht mehr die Kraft zur lebendigen Gestaltung, geschweige denn zu schöpferischen Entwürfen haben. Das Zweite Vatikanische Konzil ist nach wie vor die überzeugendste Antwort auf die Fragen der Gegenwart. *Wolfgang Seibel SJ*

Eduard Schick

Ein Jahrhundertereignis

Rückschau auf das Zweite Vatikanische Konzil nach dreißig Jahren

Das herausragendste und persönlich stärkste Erlebnis meines nunmehr an die 70 Jahre heranreichenden priesterlichen und bischöflichen Dienstes in der Kirche war die Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) von seinem Anfang bis zum Ende. In diesem Jahr jährt sich sein Abschluß zum dreißigsten Mal.

Die lückenlose Dokumentation des Verlaufs der größten allgemeinen Kirchenversammlung in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche – 2450 Bischöfe der Weltkirche nahmen an ihr teil – liegt abgeschlossen vor in 56 Foliobänden. Seine 16 Dekrete sind in der zweibändigen amtlichen Ausgabe der „Libreria Editrice Vaticana" in der Kirchensprache, lateinisch, veröffentlicht. Eine deutsche Ausgabe ist in den drei Supplementbänden zum „Lexikon für Theologie und Kirche", ausführlich kommentiert, herausgekommen.

Eine Gesamtübersicht erübrigt sich bei der unüberschaubar gewordenen Fülle der gedruckten Berichterstattung; persönliche Erlebnisse und Eindrücke zu schildern, würde anekdotenhaft wirken. Vielleicht aber empfiehlt es sich, zu einem besseren und tieferen Verständnis des Konzils seinem Hauptanliegen eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen, den Kernpunkt der Konzilsbeschlüsse anzupeilen, von dem aus das richtige Licht auf alle seine Dokumente fällt, das heißt des näheren, den Mittelpunkt festzustellen, um den sich alle einzelnen Dekrete näher oder entfernter gruppieren lassen.

Ein solcher Versuch kann nur dann überzeugend gelingen, wenn er an dem ersten, dem frühesten Punkt ansetzt, mit dem die Konzilsgeschichte beginnt, seine Einberufung erkenntlich und sein Sinn verständlich wird, von dem aus dann auch das Ergebnis der allgemeinen Kirchenversammlung beurteilt werden kann und auch die Forderungen, die das Konzil an die Kirche der Zukunft stellt, sich als unausweichlich ausweisen.

Johannes XXIII. – der Papst des Konzils

Ohne einen ersten Blick auf den Papst, der das Zweite Vatikanische Konzil einberufen hat, ohne Erinnerung an seine menschliche und gläubige Persönlichkeit und ohne die Worte, mit denen er selbst sich über jenes mutige Wagnis geäußert

und dessen Zielangabe genannt hat, ohne all diese Voraussetzungen kann kein gerechtes Urteil über das Zweite Vatikanum gefällt werden. Es geht daher zuerst um die Erinnerung an Papst Johannes XXIII.

Mit 77 Jahren, also zwei Jahre später, als heute die Bischöfe, mit 75 Jahren, ihr Amt dem Papst zur Verfügung stellen sollen, wurde der Patriarch von Venedig, Angelo Roncalli, am 4. November 1958 zum Papst gewählt. Nicht nur die Wahl als solche, auch die Person, ihre äußere Erscheinung und wenig bekannte bisherige Tätigkeit erregten ziemliches Aufsehen. Die längste Zeit seines Wirkens im kirchlichen Außendienst hatte er im Nahen Osten, in Sofia, Athen und Istanbul verbracht, als Nuntius auf wenig wichtigen Posten.

Als nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs unter General Charles de Gaulle eine schwierige Lage für die Kirche in Frankreich entstanden war – der Ministerpräsident hatte vom Vatikan die Abberufung von über 30 Bischöfen wegen Kollaboration mit der Vichy-Regierung und der deutschen Besatzungsmacht verlangt –, hatte eines Morgens Papst Pius XII. das Staatssekretariat angewiesen, umgehend den Nuntius Roncalli nach Rom zu beordern. Paris sollte seine neue Stelle werden. Man hat gehört, daß dies in der obersten kirchlichen Verwaltungsbehörde allgemeines Kopfschütteln ausgelöst habe. Was Roncalli dann binnen relativ kurzer Zeit gelang, betrachtete man als ein halbes Wunder; aus mehr als 30 Bischöfen wurden schließlich sieben.

Als Dank des Vatikans erfolgte dann seine Berufung auf den Patriarchenstuhl von Venedig. Über seinen Weg von dort nach Rom läßt sich auch einiges ausmachen. Im Konklave zur Wahl des Nachfolgers von Pius XII. dürfte der französische Episkopat seine Stimmen beharrlich Roncalli gegeben haben. Man kann annehmen, daß hier die angenehme Erinnerung an den Pariser Nuntius Roncalli in Dankbarkeit noch ihre Wirkung tat. Seine menschliche Bescheidenheit, seine Großmut und der gleichmäßige liebenswürdige Umgang mit seinen bischöflichen Brüdern würde ausreichen, um das Verhalten der französischen Bischöfe zu erklären. Aber offenbar ist wohl ein zweiter Umstand hier mit ausschlaggebend gewesen, die Vermutung, daß Staatspräsident de Gaulle aus seiner großen Wertschätzung für Roncalli den Kardinälen als seinen Wunsch hatte übermitteln lassen, Roncalli ihre Stimme zu geben.

Diese Vermutung ist für mich zur Gewißheit geworden, nachdem ich in Bonn von dem Staatssekretär eines der höchsten Bundesämter gehört hatte, daß der französische Botschafter am Vatikan bei seinem deutschen Kollegen in allerhöchstem Auftrag nachgefragt habe, ob dieser eine Möglichkeit sehe, dies auch den vier deutschen Kardinälen zu empfehlen. Ich hatte dies erfahren, weil der deutsche Botschafter diesbezüglich beim Auswärtigen Amt in Bonn angefragt hatte. Als ich am Spätnachmittag des 4. November von Bonn zurückkam, begegnete ich auf dem Weg nach Hause einem guten Bekannten, der vor seiner Wohnung stand und die „Bunte Illustrierte" mit den Abbildungen sämtlicher Kardi-

näle in der Hand hatte. Er deutete auf einen Kandidaten, der die beste Figur abgab. Ich zeigte auf das wenig eindrucksvolle Konterfei von Roncalli, worauf ich ein wie aus der Büchse geschossenes „Unmöglich" hörte. Kurz danach, in den Nachrichten von 18.00 Uhr, meldete der Rundfunk: Der Patriarch von Venedig, Angelo Roncalli, ist der neue Papst.

Sein Bild, das dann in den Medien erschien, löste ebenfalls zunächst Enttäuschung aus; jedoch schon die Fernsehübertragung seiner feierlichen Amtsübernahme und die schlichten, zu Herzen gehenden Worte, die er dabei sprach, weckten erste Sympathie, die sich sehr bald zu allgemeiner Bewunderung steigerte. Nach kurzer Zeit bekam er, was über tausend Jahre nicht mehr der Fall gewesen war, einen Beinamen, nicht den üblichen „der Große", sondern „der Gute". Einer seiner Biographen vermutet, dieser Titel könne zurückgehen auf das Wort des bekannten protestantischen Theologen Paul Tillich: „Wenn wir heute für jemanden in der Welt beten sollten, so ist das für Papst Johannes. Er ist ein guter Mensch." Ebenso nannte ein evangelischer Landesbischof den Papst in einem Gespräch mit mir stets „Johannes, der Gute". Sein offenes Wesen, sein bescheidenes Auftreten war immer überstrahlt von einer herzlichen Güte. Hinter der Schlichtheit seiner menschlichen Erscheinung stand ein tief ausgereifter Christ. Er war in allen Stücken „ein Pilger des Absoluten"; obwohl er sich des hohen Rangs und der Schwere seiner Verantwortung als Papst voll bewußt war, besaß er keinerlei Hemmungen, seine innere christliche Freiheit nach außen durchstrahlen zu lassen sowie in Wort und Gestalt sichtbar darzustellen. In seiner radikalen Gläubigkeit und der aus ihr entspringenden Gewissenhaftigkeit nahm ihn jeder kritiklos ernst. Mit der inneren Sicherheit, die ein solcher Glaube schenkt, schreckte er schließlich nicht zurück vor dem gewaltigen Wagnis, alle Bischöfe des Erdkreises nach Rom einzuladen, die in einem allgemeinen Konzil die bedrohliche, ins Desolate abdriftende Situation der Welt vom Evangelium her überdenken und überprüfen sollten, um aus der ewigen Wahrheit Gottes Hilfe und Rettung anbieten zu können.

Bereits sein Vorgänger Pius XII. hatte diesen Gedanken erwogen, ihn aber auf Grund seiner stark angegriffenen Gesundheit und im Hinblick auf die gewaltigen Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens nicht realisiert. Drei Monate nach der Papstwahl, am 20. Januar 1959, hat Johannes XXIII. erstmals seine Absicht in einem Gespräch mit dem Substituten Domenico Tardini, der zuständig war für die inneren Angelegenheiten der Kirche, angesprochen. Wie er auf diesen Gedanken gekommen war, hat er selbst schriftlich festgehalten:

„Plötzlich entsprang in Uns eine Eingebung wie eine Blume, die in einem unerwarteten Frühling blüht ... Ein Wort, feierlich und bindend, formte sich auf Unseren Lippen. Unsere Stimme drückte es zum ersten Mal aus – ein Konzil."

Auch die Wirkung, welche die Mitteilung seiner „Eingebung" an Kardinal Tardini hervorrief, beschreibt er selbst:

„Um die Wahrheit zu sagen, Wir fürchteten, daß Wir Verwirrung, wenn nicht Entsetzen ausgelöst hatten ... Aber auf dem Gesicht des Kardinals zeigte sich ein deutlicher Ausdruck. Seine Zustimmung geschah unmittelbar und voller Freude, das erste Zeichen des Willens des Herrn."

Am Sonntag danach, am Fest Pauli Bekehrung, hatte sich der Papst zusammen mit 17 Kardinälen in die Basilika „St. Paul vor den Mauern" begeben. In deren Beisein kündigte er dann die Absicht, ein allgemeines Konzil nach Rom zu berufen, öffentlich an.

Johannes XXIII. war unter den Spitzenvertretern der römischen Kurie am besten für ein Konzil vorbereitet und geeignet. Die meisten der höchsten Verwaltungsträger im Vatikan bringen als Zusatz zu ihrem theologischen Grundstudium eine Sonderausbildung im Kirchenrecht mit. Das theologische Fach, in dem sich der neue Papst besonders auskannte, war die Kirchengeschichte. Wieweit er an dieser interessiert und für sein hohes Amt spezifiziert war, davon legen die drei Bände der Visitationsakten des hl. Karl Borromäus in seiner Heimatdiözese Bergamo Zeugnis ab, die er herausgegeben hatte; der letzte Band erschien 1958, in dem Jahr, in dem er Papst wurde. Eine Zeitlang hatte er auch Vorlesungen gehalten an der Lateran-Universität in Rom.

So kannte er sich aus in der annähernd zweitausendjährigen Geschichte der Kirche; er wußte Bescheid, wieviel sich in dieser langen Zeit gewandelt hatte, was unverändert geblieben war und was bleiben muß. Er kannte den Urbestand und die Urgestalt der Kirche des Anfangs, in denen das Wesen der Kirche vollkommen für alle Zeiten vorhanden und vorgegeben war.

Den Anstoß zum Konzil gaben die bis in die Wurzeln veränderten äußeren Verhältnisse der letzten hundert Jahre; sie haben die Lebensumstände des Menschen im Vergleich mit früher sozusagen auf den Kopf gestellt und seine geistige Einstellung gründlich verwandelt. Schon vor dem Zweiten Weltkrieg erschien ein Buch von Romano Guardini: „Das Ende der Neuzeit"; heute grassiert das Schlagwort „die Postmoderne", das inhaltlich zwar wenig aussagt, aber sicher auf den noch nicht abgeschlossenen Wandlungsprozeß unserer Zeit hindeutet. Die Epoche des 20. Jahrhunderts stellt einen der tiefsten und umfassendsten Umbrüche in der Weltgeschichte dar. Im materiellen Bereich sind die Naturwissenschaften bis zu den letzten, fast nur noch mathematisch greifbaren Elementarteilchen in der Physik vorgestoßen, und die Biologie hat mit der Genforschung ähnliches in der Sphäre des Lebendigen geleistet. Die jene Erkenntnisse ausnutzende Technik, mit deren Möglichkeiten sich reine Horrorszenen zeichnen lassen, hat bei den Menschen eine große Unsicherheit, ja Angst hervorgerufen. Die Kulturgebiete in der Antike waren lokalisiert, die technische Zivilisation ist global. Der Mensch steht zudem auch vor einem total neuen Weltbild, in dem er sich seinen Platz erst suchen muß.

Für ein neues Verhältnis von Kirche und Welt

Inmitten dieser wirklich neuen Welt sieht sich die Kirche mit ihrem „ewigen Evangelium" (Offb 14, 6) vor gewaltigen Problemen; denn ihre eigentliche Aufgabe ist es, auf eine geeignete, zweckmäßige und zielstrebige Weise die ewige Wahrheit Gottes, die ihr als unwandelbarer Schatz anvertraut ist, den jeweils gewandelten Verhältnissen so anzupassen, daß sie damit Gehör findet. Sie muß Wege suchen und finden, in der mit den äußeren Umbrüchen parallel verlaufenden Geistigkeit des modernen Menschen und der bis in die letzten Ecken durchsichtig gewordenen natürlichen Wirklichkeit die übernatürliche, alles Geschaffene tragende und vor allem die menschliche Existenz hoffnungsvoll erhellende Wahrheit der göttlichen Offenbarung verständlich nahezubringen und anziehend anzubieten. Daß es ihr gelingen müsse und werde, darüber kann bei ihrem Selbstbewußtsein aus dem Glauben und ausweislich ihres Ursprungs, sogar selbst im Blick auf ihre irdische Geschichte, kein Zweifel aufkommen.

Allen Unglückspropheten, die das vergessen zu haben scheinen, hat Johannes XXIII. in der Eröffnungsrede zum Konzil das Wort entzogen. Dieser Passus sei hier wörtlich zitiert:

„Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher einen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten, durch die Werke der Menschen und meist über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil."

Diese Worte bezeugen einen absoluten Optimismus, der auf dem Fundament einer radikalen Gläubigkeit steht.

Dann kam der Papst auf das Verhältnis von Kirche und Welt zu sprechen und erklärte, vernünftiger und besser sei es, statt Verurteilungen die positiven Werte, welche die Kirche in sich trägt, ihr aus barmherziger Liebe anzubieten, die ewige Wahrheit und das ewige Heil dem Verstand und Herzen des modernen Menschen so nahezubringen, daß er sie versteht und als ein Geschenk empfinden kann. Und damit sind Sinn und Zweck des ganzen Konzils genannt.

„Die gesamte christliche Lehre ohne Abstriche sollte demnach in einer Art und Weise verkündet werden, daß sie die Menschen von heute anspricht; daran muß, wenn es not tut, geduldig gearbeitet werden, das heißt, alle Gründe müssen erwogen werden, um die Frage zu klären, wie es einem Lehramt entspricht, dessen Wesen vorwiegend pastoral ist."

Lehrentscheidungen treffen zu müssen, stehe im Augenblick nicht an, es drehe sich nur um eines: wie die Fülle der christlichen Wahrheit zum Nutzen der Kirche und zum Heil der Welt vermittelt werden könne. Nicht als Richterin, die verurteilt, solle die Kirche vor die Welt hintreten. „Die Braut Christi soll lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden", die Kirche möge sich der Welt gegen-

über als „liebende, gütige und geduldige Mutter (zeigen), voll Erbarmen und Güte auch gegenüber den Kindern, die von ihr getrennt sind".

Damit war die Sache, um die es im Konzil gehen sollte, eindeutig angegeben und ebenso die Art und Weise, wie sie zu behandeln sei. Die diesbezüglichen Meinungen des Papstes schließen ein ausschließliches Auftreten der Kirche als Rechtsperson aus; sie erinnern vielmehr an den Weg, den der Herr der Kirche zu den Menschen eingeschlagen hatte: Sein Leben war ein Triumphzug der Liebe. Wie dieser Hinweis nicht nur die Dokumente beeinflußte, die das Konzil erstellt hat, sondern auch im Umgang der mehr als zweitausend Väter miteinander durchschlug, dafür spricht eine ganz persönliche Erfahrung.

Eines Tages wurde mir bewußt, daß die Redner, welche die Meinung eines anderen korrigierten oder zurückwiesen, dies so vornehm und zurückhaltend taten, daß in ihrer Meinungsäußerung auch die Sache nicht scharf genug heraustrat. Mir fiel der Bundestag in Bonn ein; das Gegenteil ist dort nicht selten. Um eine Sache zu erledigen, schießt man öfters auf die Person, die sie vertritt. Ich zweifelte, ob bei der Vornehmheit in der Konzils-Aula die Sache nicht etwas zu kurz käme. Da fiel mein Blick auf das einzige Fenster, das man im Petersdom voll sehen kann, das große Bild der Taube in der Apsis über der Kathedra Petri. Da hatte ich die Antwort.

In einem oben angeführten Zitat des Papstes hieß es, „das Lehramt" der Kirche sei „vorwiegend pastoral"; Johannes XXIII. hat dem Konzil fast ausschließlich pastorale Aufgaben gestellt. Das Zweite Vatikanum war ein Pastoralkonzil. Das belegen auch seine wichtigsten Dekrete. Vier von ihnen tragen den Titel „Konstitution"; er zeigt an, daß in ihnen der Schwerpunkt der Konzilsaussagen zu suchen ist. Die ausführlichste ist die dem unmittelbaren Auftrag des Konzils entsprechende Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute". Auf sie ist die dogmatische Konstitution über die Kirche insofern bezogen, als die Kirche, bevor sie sich über ihre Sendung an die heutige Welt äußerte, sich auf sich selbst besonnen hat, auf ihr inneres Wesen und ihre historische Erscheinung. Nur mit dem gehörigen Selbstbewußtsein aus Ewigkeit und Zeit kann sie auf die Welt von heute zugehen, in sie hineingehen, ohne in ihr aufzugehen, um den Auftrag ihres Herrn an ihr zu erfüllen (vgl. Mt 28, 19). Vom Heiligen Geist ins Dasein gerufen zur Heilsvermittlung an die Welt, ist sie in ihrem innersten Wesen ein göttliches Mysterium, mit dem schon die unsichtbare Wirklichkeit des Reiches Gottes in einer sichtbaren vorläufigen Erscheinungsform innerhalb der Welt gegenwärtig ist. In der Konstitution über die göttliche Offenbarung bedenkt die Kirche unserer Tage das göttliche, das absolute Fundament, auf dem sie steht.

Das Fundament der Kirche ist nicht wie das eines irdischen Gebäudes von unbeweglicher Statik; es ist ein lebendiger Bau im Heiligen Geist, der von ihrer Geburtsstunde an immer bei ihr geblieben ist und immer bleiben wird (vgl. Joh 14, 16). Er hat auch dafür gesorgt, daß sie eine schriftliche Urkunde mit sich trägt,

die Heilige Schrift, in der sie wie in einer Geburtsurkunde nachlesen kann, was sie von Anfang an ist und wozu sie da ist. Die lebendige Leitung durch den Heiligen Geist und das festgeschriebene Testament aus der maßgeblichen Anfangszeit, beide in einem lebendigen Ineinander, dessen Art hier nicht eingehend beschrieben werden kann, bilden die Grundlage und enthalten zugleich die Wegweisung für die Kirche im Ablauf der Zeiten. Dieses Ineinander, das vom Konzil nach einer geschichtsträchtigen Debatte über die „Quellen der Offenbarung" – die ursprüngliche, abgelehnte Überschrift wurde abgeändert in „Die göttliche Offenbarung" – herausgearbeitet worden ist, trägt ebenfalls nicht statischen Charakter, sondern verläuft durch den Heiligen Geist nach Art eines dynamischen Lebensprozesses und setzt so die Kirche den verschiedenen Zeitepochen äußerlich angepaßt, aber in Wesen und Auftrag unverändert gegenwärtig (Andeutung in dieser Richtung vgl. Joh 14, 16 f., 26; 16, 13 f.; 17, 17).

Ob die mit den äußeren Anpassungen entstehende neue geschichtliche Erscheinungsform beziehungsweise die dem Geisteswandel der Zeiten parallel laufende Ausdeutung ihres unwandelbaren inneren Wesens richtig oder falsch sind, dazu braucht es auch geschichtlicher Instanzen zur Unterscheidung der Geister, nämlich Lehramt und Theologie, die aber als solche nicht autonom sind. Die wichtigste, ihnen übergeordnete Kontrollinstanz ist und bleibt das schriftliche Wort Gottes. In ihm erkennt die Kirche als ganze und auch die einzelnen Gläubigen wie in einem Spiegel, ob eine Neuheit in Glauben und Leben die apostolische Urform im Gesicht der Kirche verzerrt oder ausformt. So könnten Schrift und Überlieferung, Wahrung und Wandel in eins gebracht werden. Natürlich wäre dazu im einzelnen noch viel zu überlegen. Meine Gedanken wollen lediglich in etwa das Feld abstecken.

Die vierte Konstitution, die als erste beraten, abgeschlossen und angenommen wurde, betrifft die „Heilige Liturgie". Auf den ersten Blick scheint der enge Zusammenhang, den wir zwischen den drei anderen herstellen konnten, hier nicht mehr ebenso möglich. Die Gemeinsamkeit der ersten drei ergab sich auf Grund des soteriologischen Aspekts. Die Liturgiekonstitution als solche ist dagegen theologisch; sie richtet sich unmittelbar auf Gott; sie geht davon aus, was das Geschöpf Mensch seinem Schöpfer und Erlöser schuldig ist, und beschreibt die Formen, in denen die Kirche als Gemeinschaft diese Schuldigkeit erfüllt. Genauer betrachtet ist sie jedoch ebenfalls soteriologisch bestimmt, insofern sie die Riten angibt, mit denen die Kirche gemeinschaftlich ihre Anbetung, ihren Lobpreis und ihren Dank Gott entgegenbringt und die Gnaden der Erlösung in Wortverkündigung und Sakramenten entgegennimmt. Damit beschreibt sie den Unterbau, auf dem die anderen drei Konstitutionen stehen.

In der Eröffnungsansprache hatte der Papst bei dem Bild der Kirche als einer liebenden Mutter auch von „Kindern gesprochen, die von ihr getrennt sind". An dieser an sich traurigen Tatsache konnte ein Konzil, das sich über die Möglichkei-

ten der Kirche Gedanken machen und nach Zugangswegen zu den Menschen suchen sollte, nicht stumm vorübergehen. Mehrere Kirchen, die sich christlich nennen, sind nicht nur ein Schönheitsfehler an der Kirche Christi, sie bedeuten für die Sendung der Kirche an die Welt ein ernstes Hindernis. Bevor das Konzil sich dieses Anliegens annahm, hatte Johannes XXIII. von sich aus Vertreter der getrennten Kirchen als „Brüder" zur Teilnahme am Konzil eingeladen; sie besaßen den amtlichen Namen „Beobachter", die zwar nicht in den Konzilsverhandlungen das Wort ergreifen konnten, aber mit den Konzilsvätern einzeln und in Gruppen reden konnten. Als bleibende Einrichtung in der Zentralverwaltung der katholischen Kirche wurde während des Konzils das Sekretariat für die Einheit der christlichen Kirchen geschaffen, das unter der Bezeichnung „Päpstlicher Rat" bis heute fortbesteht; ein Kardinal steht an der Spitze, als Mitglieder gehören zu ihm 36 Bischöfe, darunter 19 Kardinäle und 30 Berater. Das Konzil hat in dieser Sache ein eigenes Dekret beraten und veröffentlicht: das Dekret über den Ökumenismus. Wie wichtig Johannes XXIII. dieses Anliegen gewesen sein muß, bekundet eine Notiz seines Privatsekretärs Loris Capovilla, der Papst habe nach Empfang der Sterbesakramente immer wieder die Worte Jesu aus dem Abendgebet seines Lebens im Abendmahlssaal geflüstert: „Ut unum sint"; mit diesen Worten auf den Lippen sei er gestorben.

Schon bei der Konzilseröffnung am 11. Oktober 1962 sah man dem Papst seine unheilbare Krankheit an, die binnen kurzem zum Tod führen mußte; am 3. Juni 1963 ist er daran gestorben. Es war ihm jedoch noch vergönnt, die erste Session des Konzils am 8. Dezember 1962 abzuschließen. Aus seiner Schlußansprache seien einige bemerkenswerte Worte zitiert:

„Die erste Sitzungsperiode ist gleichsam eine bedeutsame und feierliche Einleitung zu dem großen Werk des Konzils gewesenen ... (In der zweiten Sitzungsperiode) wird ohne Zweifel jenes heiß ersehnte ‚neue Pfingsten' aufleuchten, das die Kirche mit großer Kraft erfüllen und ihre mütterliche Sorge und ihre heilbringende Kraft in allen Tätigkeitsbereichen besser zur Geltung bringen wird ... Dann wird das Reich Christi auf Erden einen neuen Aufschwung erfahren. Dann endlich wird auf dem Erdkreis heller und vernehmbarer die Botschaft von der Erlösung der Menschen widerhallen in den höchsten Rechten des allmächtigen Gottes, in den Banden der Liebe zwischen den Menschen, und der Friede, der auf dieser Welt den Menschen guten Willens verheißen worden ist, wird neu erstarken."

Mit der prophetischen Aussicht auf ein „neues Pfingsten", dem das Konzil Kirche und Welt „ohne Zweifel" entgegenführen werde, hat sich Johannes XXIII. von dem großen Werk, das er angestoßen hatte, und seinen „ehrwürdigen Brüdern", den Konzilsvätern, für dieses Leben verabschiedet.

Ein „neues Pfingsten" als Frucht des Konzils

„Ein neues Pfingsten?" Dieser Bildausdruck lehnt sich an die Geburtsstunde der Kirche bei der Herabkunft des Heiligen Geistes vergleichsweise an. Ein zweites

Pfingsten gibt es nicht; aber was Johannes XXIII. mit dem Urbild Pfingsten gemeint hat, ist von Hermann Schell, jenes Bild ausdeutend, besonders schön beschrieben worden:

„Solange und soweit, als des Geistes Licht- und Feuerzungen die Großtaten Gottes erzählen und die Liebe zum Schöpfer, Erlöser und Vollender entzünden. Solange und soweit die Barmherzigkeit im Geiste Christi wirken und sich an Not und Widerstand zu neuer Glut und Kraft entzünden: so lange dauert der Pfingsttag ... Der Pfingsttag kennt keinen Abend, denn seine Sonne, die Liebe, kennt keinen Untergang."

Daß der einmalige, unvergängliche Pfingsttag über und in der Kirche wieder heller und feuriger aufstrahlen sollte, das war die Absicht, die sich Johannes, der Gute, mit der Einberufung des Konzils gedacht hatte; daß seine Absicht tatsächlich einmal Wirklichkeit werden würde, davon war er im Glauben überzeugt. Mit ihm teilen wir diese gläubige Überzeugung. Das Konzil hat die Vorbereitungen geschaffen für ein „neues Pfingsten" in dem Sinn, wie es Hermann Schell begeistert und begeisternd schildert.

Um das vom Papst gebrauchte Bild in seiner ganzen Tiefe auszuloten, müssen wir uns das Urbild noch etwas näher anschauen. Es waren etwa 120 Christgläubige (Apg 1, 14f.; unter ihnen wird die Mutter Gottes namentlich genannt), die betend nach der Himmelfahrt Jesu, in einem Raum versammelt, auf die Herabkunft des Heiligen Geistes warteten; nicht also nur über die zwölf Apostel kam „die Kraft des Heiligen Geistes" (Apg 1, 8) herab. Die „Urkirche" insgesamt empfing den Heiligen Geist. An diesem biblischen Bild hat sich das Konzil orientiert für den Kirchenbegriff in „Lumen gentium", er trägt sozusagen den Stempel der Urkirche. Aus diesem Grund erscheint in der Kirchenkonstitution der Abschnitt über die Hierarchie erst an dritter Stelle, nach dem Kapitel über „das Volk Gottes", das später noch durch ein eigenes Dokument über „die Laien" ergänzt wurde.

Wesen und Gestalt jener Urkirche ist die Gesamtgestalt der Kirche geblieben für alle Zeiten, ebenso wie die Sonderstellung des Petrus, der am Pfingsttag die erste christliche Predigt hielt (Apg 2), in ihr erhalten geblieben ist. In den „Dreitausend", die sich auf diese Predigt hin bekehrten – sie stammten aus allen Gegenden der Welt, wie die einzelnen Völkernamen eigens andeuten (Apg 2, 9–11) –, erscheint erstmals die Urkirche nun als Weltkirche, deren Ursprung, Wesen und Sendung in dem Pfingstbericht dadurch indirekt mitangesprochen ist. Mit diesem biblischen Bericht ist die Kirche als Weltkirche erstmals vorgestellt.

Wenn Johannes XXIII. als Frucht des Konzils ein „neues Pfingstfest" erhofft, so setzt er damit eine aus der urtümlichen Lebenskraft des Heiligen Geistes erneuerte Kirche voraus, in welcher der Heilige Geist die Vitalität ihres Ursprungs und deren Wirkung auf die Welt zu neuem Leben erweckt, eine Kirche vielleicht auch, die, der Ohnmacht ihres Ursprungs eingedenk, betend in einer zeitgemäßen Form zur Schlichtheit und dem Gemeinschaftsgefühl ihres Anfangs zurückkehrt

oder auch von der Welt dazu gezwungen wird; eine Kirche, die nicht mehr auf einen stark ausgebauten Verwaltungsapparat selbstmächtig ihr Vertrauen setzt, sondern ihre irdische Mächtigkeit auf ein unverzichtbares Maß zurückschraubt und sich auf die Mächtigkeit der gläubigen Liebe verläßt, die ihr die dritte Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit als Seele eingehaucht hat. Ist das ein utopisches Bild?

Vielleicht war dieses sogar das Bild, das Johannes XXIII. als das „neue Pfingsten" vorausgesehen hat. Der übernatürliche Organismus Kirche, ihr Mysterium, muß innerhalb der Weltgeschichte als eine gesellschaftliche Gruppe in Erscheinung treten, wie es viele andere gibt, die nach Wesen und Zweck voneinander verschieden sind. Sie alle benötigen für ihre sichtbare Wirklichkeit in der irdischen Geschichte gesetzliche Ordnungen, die wie eine Schale den lebendigen Kern als Schutzhülle umgeben und ihn in der vergehenden Geschichte am Leben erhalten. Petrefakte, unwandelbare Strukturen, existieren praktisch nur in der toten Natur. Die Schutzhüllen in der lebendigen Natur sind vielgestaltig und haben sich in dem Evolutionsprozeß auch jeweils zweckentsprechend verändert. Auch für die nicht wesentlichen äußeren Strukturen der Kirche besteht die Möglichkeit geschichtlicher Veränderungen, damit sie in den sich verändernden Kulturen und Zeiten zum Ziel kommt. Außer dem Festbestand der ewigen Wahrheit ist ihr auch der Weg insoweit vorgezeichnet, als in ihr „die Wahrheit durch die Liebe siegt" (Augustinus).

Die Umsetzung des Konzils als bleibende Aufgabe

Der Rückblick auf das Konzil und seine idealen Texte kann nicht abgeschlossen werden ohne einen Blick auf ihre realen Verwirklichungen in den dreißig Jahren danach. Die Kirche war mit dem Konzil ostentativ auf die Welt zugegangen. Und während des Konzils zeigte es sich bis in die Medienöffentlichkeit hinein, daß man dies in der Welt verstanden hatte; Presse, Rundfunk und Fernsehen verfolgten die Vorgänge in Rom überaus aufmerksam und urteilten durchweg positiv, teilweise sogar begeistert. Die Stimmung ist heute umgeschlagen. In der Hauptsache liegt dies daran, daß die Selbstdarstellung der Kirche in den Konzilsakten nicht hinreichend in die Tat übersetzt wird und daß ihre weltliche Erscheinung als Vatikanstaat und als eine weltübergreifende Verwaltungsinstanz ihr eigentliches Wesen verdunkelt.

Die Kirche benötigt als sichtbare historische Gemeinschaft, die von einem Zentrum aus regiert wird, das ein Staat unter anderen ist, eine gesetzliche Ordnung und eine bürokratische Verwaltung. Aber in der Handhabung dieser Ordnungsorgane besteht ein großer Unterschied. In dem oben zitierten Passus aus der Eröffnungsrede des Konzils hat Johannes XXIII. ihn betont hervorgehoben, wenn

er erklärt, die Kirche wolle auf Verurteilungen (das Maß der Gerechtigkeit) auf dem Konzil verzichten und sich wie eine gütige Mutter der Welt (das Maß der Liebe) anbieten. An sich ist dieser Hinweis nichts Neues, denn er spricht im Grunde die Besonderheit aus, die jede Rechtsausübung in der Kirche als Stempel tragen muß; selbst in der Verhängung einer Strafe muß der Geist der Liebe der wahre Antrieb sein und erkennbar werden: „Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe" (Joh 15, 12). Dies ist nicht das einzige Wort Jesu, das die Liebe als die Grundhaltung und Grundhandlung seiner Jüngerschaft fordert; an der Liebe kann und soll man sie erkennen (vgl. Joh 13, 35). Ich habe bereits erwähnt, wie auffällig dieser Geist in der Konzilsaula zutage trat. Eine vielleicht nur erfundene Legende sei gekürzt hierher gestellt.

Ein Besucher habe Johannes XXIII. gefragt, was er sich von dem Konzil verspreche. Daraufhin sei der Papst zu einem Fenster seines Arbeitszimmers gegangen, habe es aufgemacht und gesagt: „Frische Luft!" Die kalte Luft von draußen strömt herein, erwärmt sich drinnen und warm strömt sie hinaus. Es gibt kaum ein treffenderes Bild für die „Kirche in der Welt von heute".

Dreißig Jahre sind inzwischen seit dem Ende des Konzils vergangen. Als ein ins Werk gesetztes Konzil erscheint die Kirche bisher noch nicht. Wir stehen noch immer in der Phase des Umbruchs. Der Umbau, der dem Konzil vorschwebte, erfordert unter Umständen auch Abbrucharbeit für den Neubau. Die Konzilsväter haben in vier Jahren die Baupläne für diesen Umbau gezeichnet. Die nachkonziliare Kirche macht noch immer den Eindruck einer großen Baustelle. Auf einer Baustelle geht es für gewöhnlich auch etwas laut zu.

Die Umbaupläne, die das Konzil vorgelegt hat, sind weithin noch im Stadium der Diskussion. Ihre Umsetzung in die Wirklichkeit, so scheint es, wird nicht beherzt genug aufgegriffen. Die augenblickliche Epoche der Kirchengeschichte erweckt den Eindruck eines zögerlichen Ritardando nach dem frischen Allegro des Konzils. Man mag dies bedauern, aber praktisch gesehen kann man die Gegenwart vielleicht am ehesten mit dem Traubensaft vergleichen, der, in die Fässer abgefüllt, am Gären ist; um guter Wein zu werden, braucht er seine Zeit, und der Winzer benötigt dazu die nötige Geduld. Das Petrusamt und die Kollegialität des Bischofskollegiums ins rechte Gleichgewicht zu bringen, scheint noch nicht gelungen. Ebenso hat die Einbindung der Laien in die Zusammenarbeit mit dem Klerus noch nicht recht Tritt gefaßt. Mitreden und Mitbestimmen bedeutet nämlich zugleich auch Mitverantwortung. Sie kann erst dann entstehen, wenn das innere Wesen der Kirche allen klar ins Bewußtsein getreten ist. Nur von innen kann die äußere Erscheinung ihre Form finden. Lediglich organisatorisch voranzugehen, muß bei einem lebendigen Organismus, wie die Kirche einer ist, zu Schaden führen. Die Kirche ist außerdem ebenso wie ein weltlicher Staat eine organisierte Gruppe in der menschlichen Gesellschaft. Völker, die sich eine Verfassung geben, sind nicht schlechthin in dieser Beziehung mit der Kirche vergleichbar und ihre

gesellschaftlichen Formen nicht ohne weiteres auf die Kirche übertragbar. Das gilt für alle Verfassungsformen, die es in der Welt gibt. Demokratie wie Monarchie sind dem Wesen der Kirche fremd.

Innerkirchlich hörte man früher zuweilen die Unterscheidung: lehrende Kirche – hörende Kirche. Sie basiert auf einem äußeren Eindruck, sachlich ist sie so nicht korrekt. Die Kirche ist die Gemeinschaft der „aus dem Wasser und dem Geist Wiedergeborenen" (Joh 3, 5); sie hat sich also nicht selber geschaffen und regiert sich auch nicht selbst; sie könnte auch nicht am Leben gehalten werden durch eine Ordnung aus dem Diesseits; die äußere Ordnung, die sie besitzt, ist also notwendig bedingt durch das Faktum ihrer innerweltlichen Erscheinungsform. Der hl. Paulus beschreibt mit Vorliebe die Kirche mit einem Bild aus der Welt des Organischen, mit dem menschlichen Leib, in dem allein das Haupt die Herrschaft innehat; die Glieder sind zwar verschieden und nicht alle gleich lebenswichtig, alle aber haben eine Dienstfunktion für das Ganze, keines ist eigenmächtig; in ihrer Funktion sind sie auch nicht gleich wichtig für Leben und Gesundheit des Ganzen; daher kann man auch von einer Über- und Unterordnung reden in ihrem Dienst am Ganzen.

Das Bild ließe sich noch weiter differenzieren und in die Sachhälfte übertragen. Als wichtigster Punkt bleibt, daß alle in ein Dienstverhältnis eingebunden sind, über das das Haupt bestimmt. Und das Haupt ist nicht von dieser Welt; es ist der erhöhte Herr, Jesus Christus selbst (Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23; Kol 1, 18 u. a.). Je wichtiger ein Glied für Leben und Gesundheit der organischen Einheit ist, um so höher – in die Sache übertragen – ist seine Verantwortung. All dies hat das Konzil herausgestellt. Von Herrschaft dürfte man in der Verwaltung der Kirche eigentlich gar nichts spüren; Über- und Unterordnung sollten brüderlich funktionieren, dann wäre ein Streit sachlich und persönlich ausgeschlossen; und wenn er trotzdem aus menschlicher Unvollkommenheit entsteht, muß er in der schuldigen Liebe ausgetragen werden. Von Regierenden und von Regierten im weltlichen Sinn kann in der Kirche keine Rede sein.

Nicht als ein Neuheitserlebnis hat das Konzil diese Sicht eingebracht, es hat lediglich im Namen Jesu etwas sehr Wesentliches im Umgang miteinander in der Kirche unterstrichen. Leider ist davon in der nachkonziliaren Ära noch zu wenig zu bemerken. Die pfingstliche Urgemeinde müßte wieder stärker durchschlagen, beziehungsweise es sollte die paulinische Maxime den Verwaltungsstil stärker bestimmen: „Nicht daß wir Herren wären über euren Glauben, vielmehr nur Helfer zu eurer Freude" (2 Kor 1, 24). Auch im ersten Petrusbrief steht ein ähnliches Wort: „Seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde" (1 Petr 5, 3).

Die Kirche, übernatürlich-organisch in ihrem Wesen und für ihre vorläufige Existenz auf Erden notwendigerweise organisatorisch geordnet, besitzt durch ihre Lebendigkeit im Heiligen Geist als solche auch ein eigenes und wirkliches

Lebensgefühl, ein Gesamtbewußtsein der organischen Einheit, den Glaubenssinn (sensus fidelium). Welches Gewicht er hat, offenbart ein Beispiel aus jüngster Zeit. Bevor Pius XII. die leibliche Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel feierlich als Dogma erklärte, hat er die ganze Kirche abgefragt. Jeder Diözesanbischof mußte schriftlich erklären, was seine Teilkirche dazu meinte. Auch die Theologische Fakultät Fulda wurde von Rom angefragt: „Halten Sie den Glauben an die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel für definibel? Halten Sie eine feierliche Dogmatisierung für opportun?"

Leider hat in der postkonziliaren Epoche die Meinung an Bedeutung gewonnen, als ob der wissenschaftlichen Theologie in Glaubenssachen keinerlei Kompetenz zustünde. Jedenfalls häufen sich in unseren Tagen die Diskussionen zwischen Lehramt und Theologie überdurchschnittlich. Es schadet dem Glauben der Kirche über die Maßen, wenn diese, wie es leider geschieht, in ungewohnten schrillen Tönen in der Öffentlichkeit ausgetragen werden. Die Stimmungslage zwischen Theologie und oberstem kirchlichem Lehramt ist bedauerlicherweise überbelastet. Als eine der Grundursachen spielt dies sicherlich eine Rolle, wenn die Realisierung der Konzilsbeschlüsse nicht recht vorwärtskommt. Von dem „Frieden" und der „Freude", welche die Engelschöre in der Heiligen Nacht verkündet haben, ist gegenwärtig in der Kirche zu wenig spürbar. Dem Konzil kann die Schuld daran jedenfalls nicht angelastet werden. Es war ein Werk des Heiligen Geistes, seine Früchte werden deshalb ganz sicher einmal reifen. Dann erst wird die Kirche wieder strahlend zum „Lumen Gentium", mit dem in der immer dunkler werdenden Welt die Sonne wieder aufgeht aus der in Vergessenheit geratenen ewigen Wahrheit. Die Orientierung und die Auswege aus ihrer unglücklichen Verworrenheit, die das Konzil der Welt zeigen wollte, werden ihr durch den Geist, der auf eine ganz ungewöhnliche und unverhoffte Weise die Kirche zu dem Konzil angeregt und es bei seinen Beratungen geleitet hat, als Rettung aufleuchten. Das „neue Pfingsten", das Johannes XIII. für die Kirche und ihre Sendung in der Zukunft kommen sah, „wird dann das Angesicht der Erde erneuern" (Ps 104, 30).

Roman Malek SVD

China im „Religionsfieber"?

Bemerkungen zu einem Phänomen

Gleich nach der Kulturrevolution (1966–1976) nahm man im Westen mit Erstaunen wahr, daß das kommunistische China nicht nur dabei ist, wirtschaftlich und technisch gegenüber dem Westen aufzuholen, sondern daß es dort auch Bemühungen gibt, sich den neuen gesellschaftlichen Herausforderungen zu stellen. Tausende von Leserbriefen gingen 1980 bei der Zeitschrift „Chinesische Jugend" als Antwort auf einen Brief von einer – wie sich zeigte – fiktiven Person namens Pan Xiao ein. Die junge verzweifelte Frau hatte sich in dem Brief die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt und erzählt, wie ihre eigenen hohen Ideale und Hoffnungen auf ein besseres Leben durch die negativen Erfahrungen während der Kulturrevolution zunichte gemacht worden waren, wie sie ihre Freunde betrogen hatten und wie sie bei ihrer Suche nach dem Sinn des Lebens gescheitert war (vgl. MacInnis 1993:579). Angesichts der traumatischen Erfahrungen in der Kulturrevolution sprach man damals von einer Vertrauens- und Glaubenskrise der jungen Generation. Diese Krise scheint heute überwunden zu sein oder ist vielmehr in eine andere „Krise" übergegangen; denn man spricht gegenwärtig vom „Religionsfieber", also figurativ vom Eifer, von der Betriebsamkeit, vom geistigen „Rausch" im Hinblick auf die Religiosität. China sieht sich heute erneut vor ernsthafte moralische Herausforderungen auf fast allen Gebieten des Lebens gestellt. Fieberhaft sucht man deshalb Antworten auf die vielfältigen Fragen, die ja latent spätestens nach der Kulturrevolution bereits vorhanden waren.

So gibt es im China der 90er Jahre auch, wie einige Medien und Beobachter sowie offizielle und inoffizielle Berichte feststellen, unter der Stadt- und Landbevölkerung und unter den Intellektuellen ein großes Interesse am Christentum. Dieses Phänomen wird wiederum vielfach als „Christentumsfieber" etikettiert. Das „Christentumsfieber" soll insbesondere nach dem Massaker vom 4. Juni 1989 denkwürdige Formen angenommen haben; denn gerade danach hätten sich Tausende desillusionierter junger Menschen, darunter viele Intellektuelle, der Religion bzw. dem Christentum zugewandt. „In den letzten zehn Jahren, berichtet die Hongkonger Zeitschrift „Zhengming" vom September 1990, „besonders seit dem 4. Juni [1989], füllt das Christentum rasch das aufgrund der ideologischen Glaubenskrise entstandene geistige und gesellschaftliche Vakuum und wird so zur einzigen vom Volk ausgehenden organisierten Kraft, die über eine breite ge-

sellschaftliche Grundlage verfügt und es mit der Kommunistischen Partei Chinas aufnehmen kann."

Es ist sicherlich von großer Relevanz, daß diese Themen in der letzten Zeit so große Bedeutung in der chinesischen Presse und in den Parteidokumenten gewinnen. „Religions- und Christentumsfieber" ist inzwischen auch ein populärer Gegenstand der Diskussionen und sogar der Forschung geworden sowohl im Westen (hier sind vor allem die christlich-kirchlichen Kreise zu nennen) wie auch in der VR China (hier ist wiederum die Partei selbst führend). Feststellbar ist, daß seit dem Ende der Kulturrevolution und dem Anfang der „Liberalisierung" der Religionspolitik sowie seit der sogenannten „Öffnung" Chinas in der chinesischen Gesellschaft und ihrer Religiosität, insbesondere aber im chinesischen Christentum, neue qualitative und quantitative Entwicklungen entstanden sind. Die Anfänge des heutigen „Religionsfiebers" – wenn man bei dieser Bezeichnung bleiben darf – sind vermutlich in dieser Zeit zu suchen. Gleich nach der Öffnung und Liberalisierung der Religionspolitik stellen nämlich einige Parteidokumente eine enorme Lebendigkeit der von den Kommunisten tot geglaubten Religionsformen fest trotz der langjährigen Kontrolle der Religionen und trotz der Unterdrückung während der Kulturrevolution.

Das Phänomen des „Religions- und Christentumsfiebers" scheint jedoch nicht nur mit der institutionellen Wiederbelebung der Religionen in China verknüpft zu sein, sondern etwas mehr darzustellen. Denn das, worum es sich handelt, wenn vom „Religions- und Christentumsfieber" gesprochen wird, betrifft nicht primär die etablierten offiziellen Religionen oder Kirchen und ihre Entwicklung, sondern das außerkirchlich, außerinstitutionell plötzlich auftauchende Interesse an Religion als Lehre, insbesondere aber am Christentum unter den jungen Menschen, den Intellektuellen und sogar den Parteimitgliedern. Vorwegnehmend ist hier deshalb zu sagen, daß das „Religionsfieber" nicht nur das Christentum allein betrifft, sondern viele Formen der Religiosität oder Quasireligiosität umfaßt und auch im Buddhismus, im Islam und in der (daoistischen) Volksreligiosität zu beobachten ist. Die Dokumente der KP Chinas und der Regierung der VR China sprechen von einer „religiösen Überschwemmung".

Bestandaufnahme

Das gegenwärtige „Religions- und Christentumsfieber" ist laut einem Bericht der von Xinhua herausgegebenen „Internen Nachrichten" durch vier Punkte gekennzeichnet: die jährliche Zunahme von Gläubigen aus höheren Gesellschaftsschichten bzw. aus Intellektuellen- und Studentenkreisen; die große Zahl von Kirchenneubauten und anderen christlichen Versammlungsstätten; die rasche Zunahme von Geistlichen; zahlreiche religiöse Aktivitäten. Versucht man jedoch diese Ge-

gebenheiten, die als „Religions- bzw. Christentumsfieber" bezeichnet oder abgestempelt werden, genauer zu analysieren, so entsteht ein ziemlich kompliziertes Bild. Zu diesem Bild gehören an erster Stelle die immer wieder sowohl im Westen wie auch in der chinesischen Parteipresse auftauchenden (erstaunlichen) Statistiken über den Zulauf zu den Religionen; diese Statistiken müssen in diesem Beitrag selbstverständlich berücksichtigt werden. Wichtiger jedoch für eine kontexuelle Interpretation sind die konkreten Erscheinungsformen der genannten Phänomene, von denen hier besonders die „Kulturchristen" hervorgehoben werden.

1. *Statistische Hinweise.* Die Schätzungen bezüglich der Religionsanhänger in der VR China sind sehr unterschiedlich, je nachdem, von wem und für wen sie durchgeführt werden. Nach dem Büro für religiöse Angelegenheiten ist die Zahl der Gläubigen der fünf großen (anerkannten) Religionen um 1990 auf über 100 Millionen „gewachsen". (Bei den anerkannten Religionen handelt es sich um den Daoismus, Buddhismus, Islam, Katholizismus und Protestantismus.) Die Zahl der Christen schätzt das Nationale Religionskomitee bei der Politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes auf mindestens 10 Millionen, wobei 45 Prozent davon Studenten und Intellektuelle sein sollen. Nach anderen Angaben, die sich mehr auf das ländliche China stützen, beträgt die Zahl der Christen in der VR China 30 bis 50 Millionen.

Einige Parteidokumente stellen fest, daß die Zahl der Gläubigen in den einzelnen Religionen unterschiedlich schnell wächst. Aber sie wächst rapide, insbesondere wenn es um das Christentum geht. Insbesondere die wachsende Zahl der Protestanten wird als Fallbeispiel für das „Religionsfieber" angeführt. Im Jahr der „Befreiung" (1949) gab es nur 700 000 protestantische Christen in China, heute hingegen (offiziell) bereits über 5 Millionen. Zudem wächst die Zahl der Christen schneller als die Bevölkerung insgesamt und als die der Gläubigen anderer Religionen. Allein in Shanghai wurden in den Jahren 1987–1990 15 000 junge Menschen getauft. In Beijing ist die Zahl der Christen in den Jahren 1987–1990 im Vergleich zu den Jahren 1984–1986 um das 2,7fache gestiegen. Vergleichsweise sank die Mitgliedschaft in der KP Chinas im gleichen Zeitraum in Beijing um 45 und in Shanghai um 28 Prozent. Das durchschnittliche Alter der jungen Christen liegt bei 25 Jahren. 20 Prozent davon sind Arbeiter, den Rest machen Studenten und Intellektuelle aus.

Es existieren des weiteren detaillierte offizielle und nichtoffizielle Angaben für einzelne Provinzen und Regionen, von denen hier nur einige erwähnt werden sollen. In Zhejiang gibt es 800 000 Christen, in Fujian 390 000, in Henan eine Million, in Anhui 550 000, in Sichuan 500 000, in Yunnan 370 000, in Jiangsu 500 000, in Guangdong 140 000. In der Region von Nanchang (Provinz Jiangxi) beträgt die Zahl der Gläubigen (1994) ca. 50 000 Personen, dreimal so viel wie im Jahr 1984. 10 000 davon sind protestantische Christen, 2000 dieser Protestanten sind junge

Menschen. Allein im Kreis Jinxian gibt es heute 6000 Gläubige – im Jahr 1984 waren es nur 20, berichtet die Parteizeitschrift „Atheismus – Religion".

In einem internen Dokument der staatlichen Erziehungskommission Chinas werden Beispiele genannt, wie „Religion sich in störender Weise in das Erziehungswesen einmischt", Beispiele also, die – andererseits – ein weiterer Beleg für das Interesse der Jugend an Religion sind: Nach einer Umfrage in drei (nicht genannten) Städten waren von 8419 Sekundar- und Primarschülern 871 gläubig (19,6 Prozent der Schülerschaft). Von diesen gläubigen Schülern praktizierten 444 ihren Glauben (51 Prozent). Sekundarschüler machten 26,24 Prozent der Gesamtzahl der gläubigen Schüler aus, während der Prozentsatz der Primarschüler bei 73,76 lag.

Für diesen zahlenmäßig starken Einfluß der Religionen gibt es – den Parteidokumenten zufolge – historische und traditionelle Gründe. So habe die katholische Kirche bis heute einen enormen Einfluß auf die Bevölkerung der Provinz Hebei. Dies wird einfach hingenommen. Womit sich die Partei jedoch nicht abfinden kann, ist das Wiederaufleben der Religiosität in Gebieten, wo man sie bereits tot glaubte. 80–90 Prozent der Landbevölkerung der Provinz Jiangsu folgt dem Glauben an Exorzismen, Heilungen usw. In den neuen Sonderwirtschaftszonen glauben die Menschen, nachdem sie Geld gemacht haben und in ziemlichem Wohlstand leben, zunehmend an Geister, üben den Ahnenkult aus und pilgern zu den Tempeln, um Unglück abzuwenden.

Das „Christentumsfieber" steht also nicht isoliert da. Ein religiöses Erwachen stellt man auch bei den anderen Religionen fest, besonders im Islam und im Buddhismus. In den Parteidokumenten wird zugegeben, daß es in einigen Regionen eine „zeitweise abnorme Entwicklung" in dieser Hinsicht gibt. Davon spricht in der Märznummer 1992 der Zeitschrift „Zhengming" deutlich Yang Jiaosheng, der dort einige Bemerkungen eines Mitglieds der Einheitsfront, Hu Qiaomu, zitiert, die dieser im Zusammenhang mit den Vorbereitungen zur 5. Nationalversammlung der chinesischen Protestanten (1992) niedergeschrieben hat. Hu Qiaomu stellt fest, daß die Zahl der Christen in der VR China (Protestanten und Katholiken) seit 1988 um 3 Millionen gewachsen ist, also jährlich um eine Million. Die Zahl der Parteimitglieder wuchs im selben Zeitraum gleichfalls um drei Millionen. „Wenn es so weitergeht", sagte Hu, „wird es mehr Gläubige als Kommunisten geben ... Diese Situation könnte das Ende der Partei bedeuten." Darüber hinaus gibt es nach Analysen der Einheitsfront „eine große Zahl" Parteimitglieder, die „geheime Religionsanhänger" sind. Unter den Nichtmitgliedern der Partei, den Beamten, Studenten etc. schätzt die Einheitsfront die Zahl der „geheimen Religionsanhänger" auf „einige Millionen". Als konkretes Beispiel wird Shanghai genannt, wo es ca. 500 000 Christen gibt. 30 000–50 000 gehen jeden Sonntag zur Kirche. Es gibt in Shanghai aber auch 1,5 Millionen Buddhisten, von denen ca. 100 000 am 1. und 15. des Mondmonats zu den Tempeln gehen, noch ausgenom-

men die unzähligen Menschen, die zu Hause Weihrauch verbrennen. Dagegen beträgt die Zahl der Parteimitglieder in Shanghai lediglich 900 000 Personen, lautet der Zeitschrift „Zhengming" zufolge die Klage der Partei.

Die statistischen Angaben könnten in dieser Weise fortgesetzt werden. Auch die Kirchen verfügen über viele Daten, von denen manche weiter unten angeführt werden. Was verbirgt sich jedoch hinter diesen Zahlen? Oder ist dies – von seiten der Religion betrachtet – eine ganz normale Entwicklung und Folge der liberaleren Religionspolitik? Um auf diese Fragen Antwort geben zu können, ist es notwendig, die Inhalte und Erscheinungsformen des „Religions- und Christentumsfiebers" zu skizzieren.

2. *Inhalte und Erscheinungsformen des „Religions- und Christentumsfiebers".* Schematisch gesehen lassen sich die Informationen über Inhalte und Erscheinungsformen dessen, was als „Religions- und Christentumsfieber" geschildert wird, in einige spezifische Bereiche aufteilen, von denen hier das Sektenwesen, nochmals der Zustrom zum Christentum aus einer anderen Perspektive und außerdem die bewußte außerkirchliche Religiosität besprochen werden sollen. Moderner „Aberglaube", die „Mao-Manie" sowie die wieder praktizierten „üppigen" Bestattungsriten, gegen die in den letzten Jahren eine Reihe von Artikeln und Dokumenten in der Parteipresse erschienen sind, geben weitere Hinweise auf die Wiederbelebung der Religiosität.

Die Volkssekten als eine Art christlicher Fundamentalismus sind in der VR China nicht ganz neu, und es gibt sie in verschiedensten Formen. Am 1. Oktober 1989 nahm die Polizei eine Gruppe von Frauen fest, die sich durch Trinken eines Giftes auf die „Himmelfahrt" machen wollte. Im Kreis Huaiyin (Provinz Jiangsu) hat man eine „Geistige Kirche" entdeckt, die sich durch Tanzsessionen charakterisiert und eine Überschwemmungskatastrophe für den 27. Juni 1990 vorhersagte. Sie zählt 15 000 Anhänger. Die „China News Agency" nennt für einen Kreis in der Provinz Jiangsu 20 000 Gläubige, die sich an etwa 70 Kultstätten träfen. Die „Jünger Jesu" hätten in 21 Städten der Provinz mehr als 1000 Anhänger. Die „Wildnis-Sekte" und die „Jüngergesellschaft", die in Ankang (Shanxi), Yunyang (Hubei) und Yuncheng (Shanxi) aufgetaucht sind, haben im Bezirk Ankang über 30 000 und im Bezirk Yunyang über 10 000 Anhänger geworben.

Einem internen Parteidokument zufolge ist des weiteren „innerhalb des Protestantismus eine große Zahl von selbsternannten Predigern aufgetreten ... Nach Statistiken aus dreizehn Provinzen, etwa aus Zhejiang und Anhui, regierungsunmittelbaren Städten und Autonomen Gebieten, gibt es zur Zeit mehr als 7700 selbsternannte Prediger. Sie werden hauptsächlich in Dörfern und Berggebieten aktiv. ... Sie flüchten von einem Ort zum andern und bringen die Massen mit betrügerischen Mitteln dazu, sich ihrer Gruppe anzuschließen, nämlich indem sie sagen, daß ‚der Glaube an die Religion Krankheiten heilen kann'. Die 180 selbsternannten Prediger in den 33 Kreisen der Provinz Sichuan haben über 30 000 Gläubige angeworben und mehr als 300 Treffpunkte gegründet."

Nicht nur die Sekten und die Prediger stellen für die Partei eine – um in der

Parteisprache zu reden – „abnormal ungeheure Entwicklung" dar. Die Beschreibung des Zustroms zum Christentum wird in den gleichen Kategorien artikuliert. Man stellt in der Partei beunruhigt fest, daß selbst in den „zehn guten Jahren der Reform und Öffnung" die Zahl der Christen gewachsen sei. Der Reichtum der Menschen hat die Religion nicht sterben lassen. Kaufleute in den gut situierten Gebieten in Südchina danken Gott für den Wohlstand und beten um Glück und dafür, daß diese Politik der Öffnung bestehen bleiben möge. Sie geben viel Geld aus in den Tempeln bzw. Kirchen, um die Risiken des Geschäfts abzuwehren. Religion ist einfach eine „Metastruktur der Gesellschaft", stellt fast resignierend der marxistische Religionskritiker Xiao Zhitian in einer Untersuchung fest. Nach Angaben der „Bauernzeitung" wenden sich auch mehr und mehr Parteimitglieder der Religion zu und gehen zur Kirche oder zum Tempel statt zur Parteiversammlung. „Religiöse Aktivitäten stehen im Wettbewerb mit Parteiaktivitäten, wenn es um Personen, Zeit und Veranstaltungsort geht."

Den vielleicht dramatischsten Ausdruck der intensiven Wiederbelebung der Religiosität kann man – um jetzt vergleichend vorzugehen und auf traditionelle Religionen hinzuweisen – an den Haupteingängen zu den buddhistischen Tempeln sehen, wo Dutzende von Anbetenden sich im demütigen Bittgebet vor Buddha niederwerfen. Unter den Betenden finden sich jung und alt, die meisten von ihnen tragen traditionelle tibetische Trachten, doch sieht man auch einige modisch gekleidete Jugendliche (MacInnis 1993: Dokument 42). Ein junges tibetisches Parteimitglied sagte in bezug auf diese Tatsache: „Die Partei sagt uns, daß wir Atheisten sein sollten, aber ich kann einfach nicht anders, als an den Buddhismus zu glauben. Er ist ein Teil unserer Tradition, und sie können mich nicht davon abhalten, an das zu glauben, was in meinem Herzen ist."

3. *Nichtkirchliche Religiosität: „Kulturchristen"*. Als die prägnanteste Manifestation des „Christentumsfiebers" gilt das Phänomen der „kulturellen Christen" oder „Kulturchristen". Diese Bezeichnung geht auf den anglikanischen Bischof K. H. Ting (Ding Guangxun) zurück, der in einer Antwort auf die Frage, ob Personen wie der Maler Ting Fang, die Schriftstellerin Sun Xiaoling oder der Philosoph He Guangzhu Christen seien, sie als „kulturelle Christen" bezeichnete, und sagte, daß dies eine „Ausprägung einer Form des Christseins" sei (Tan Xing 1990).

Bei den „kulturellen Christen" handelt es sich um die Intellektuellen und Gelehrten, die vornehmlich durch ihr Studium der westlichen Kultur und Religion eine Verbindung zur Theologie gefunden haben und in bestimmtem Sinn den christlichen Glauben bezeugen. Sie bleiben jedoch außerhalb der bestehenden Kirchen, die – ihrer Meinung nach – keine genuin theologische Kraft hätten, entweder weil sie zu stark an die offizielle Gesellschaft, den Staat bzw. die Nation angelehnt seien oder – wie im Untergrund – zu sektiererisch wirkten. Sie sind (und bleiben) also nichtgetauft, nichtkirchlich. Sie sind „kulturelle Christen",

und ihr Einfluß auf die chinesische („gehobene") Gesellschaft scheint pointierter zu sein als der der institutionalisierten Kirchen. So ist in diesem Zusammenhang sicherlich aufschlußreich zu bemerken, daß der Schriftsteller und Kulturminister (1986–1989) Wang Meng kurz vor der studentischen Demokratiebewegung im Mai/Juni 1989 seinen chinesischen Lesern die Erzählung „Am Kreuz" vorgelegt hat, weil er hoffte, daß das Bild des Gekreuzigten die Menschen aufwecken und aufrütteln werde (Gálik 1991). In dieser Erzählung heißt es auch: „Das, was Religion zu erklären sucht, ist der Weg zum Himmel. Aber die Religion ist für die Menschheit konzipiert."

Bemerkenswert ist, daß die „kulturellen Christen" an sich keine Anknüpfungspunkte an die missionarischen Aktivitäten in China vor 1949 aufweisen. Sie sind auch nicht ein „Ergebnis" der Evangelisationsarbeit der chinesischen Kirchen in den Jahren nach 1949. Es handelt sich vielmehr um ein spontanes Phänomen, das die Beziehung zwischen der chinesischen Kultur und dem Christentum (der Religion) in eine total neue Perspektive rückt. Man könnte hier sogar von einer „Selbst-Inkulturation" des Christentums sprechen.

Das Christentum ist für diese „kulturellen Christen" eine – wenn man so sagen darf – „Kulturideologie", die nicht unbedingt zum Leben aus dem Glauben führt, und das Schrifttum dieser Christen kann nur unter Vorbehalt als theologisches Schrifttum (im kirchlichen Sinn) bezeichnet werden. Chinesische Intellektuelle scheinen am Christentum als Lehre, Philosophie oder als kulturelles System, nicht aber an der Kirche interessiert zu sein. Dieses Interesse gründet auch nicht in einer religiösen Erfahrung, sicherlich nicht in einer, die von der Kirche (den Kirchen) vermittelt wäre. Man sucht eine universale Grundlage, ein „Verstehen", nachdem sich der Marxismus in jeder Hinsicht als nutzlos erwiesen hat. Das Abstrakte, das Ideale und das Universale sind gefragt. Chen Xuanliang, ein chinesischer Akademiker, schreibt hierzu (1990:74f.):

„Transzendenz ist der Ausgangspunkt und das Ziel des Menschen. ‚Ausgangspunkt und Ziel' dürfen nicht auf das Woher und Wohin reduziert werden. Es handelt sich hier nicht um die Frage der mythologischen Anthropologie nach der Herkunft und der Heimstatt des Menschen, sondern sie sind das Prinzip, das die Menschen, wenn sie über die Grundlage ihrer eigenen Existenz reflektieren, zuallererst anwenden müssen. Um es mit alten Begriffen auszudrücken: Es handelt sich hier um die höchsten die Menschheit bewegenden Fragen wie: Was ist der Mensch? Warum lebt er?"

Das „Kulturchristentum" offenbart zweifelsohne die Kluft zwischen der Theologie und den Kirchen (insbesondere in China). Ihre vorrangige Aufgabe sehen die „kulturellen Christen" darin, „das christliche Kolorit der chinesischen Kultur zu bereichern und die Ausbreitung des christlichen Geistes im kulturellen, geisteswissenschaftlichen und erzieherischen Bereich zu fördern". Und in der Tat gibt es in der VR China eine Anzahl von Büchern und Artikeln über Theologie und Geschichte des Christentums, die zusätzlich die These belegen, daß das Christentum inzwischen eine kulturelle „Kraft" geworden ist (Liu Xiaofeng 1991).

Mehrere renommierte Zeitschriften (u.a. „Jidujiao wenhua pinglun" – Zeitschrift für christliche Kultur; „Zhongxi zhexue yu wenhua" – Zeitschrift für chinesische und westliche Philosophie und Kultur; „Deguo zhexue" – Zeitschrift für deutsche Philosophie) und zahlreiche Bände mit philosophischen und theologischen Übersetzungen zeugen davon genügend.

Interpretationsversuche

Die Interpretationsversuche des Phänomens des „Religions- und Christentumsfiebers" unterscheiden sich voneinander in ihren Grundlagen und Zielsetzungen erheblich wie die allgemeine Haltung zur Religion. Es lassen sich dabei drei Gruppen feststellen, die sich mit dieser Problematik auseinandersetzen: die Partei und die Regierung der VR China, die eine chinesisch-marxistische, offizielle (orthodoxe!) Interpretation des Phänomens liefern, die religiösen Persönlichkeiten und die Kirchen, die eine positive, aber nicht immer wohlwollende Interpretation der aufgetauchten Phänomene versuchen, und die chinesischen Theoretiker, vornehmlich Religionswissenschaftler, die zwar um eine vergleichende Analyse bemüht sind, aus dem Kreis der marxistischen Religionstheorie jedoch nicht herauskommen können.

1. *Offizielle Interpretationsversuche.* Die Präsenz und die heutzutage zu beobachtende Wiederbelebung der Religion in China sind eine fundamentale Herausforderung für die orthodoxe marxistische, in China immer noch propagierte Theorie vom Absterben der Religion im Sozialismus. Da dieser Theorie viele Fakten offensichtlich widersprechen, wird immer stärker betont (spätestens seit dem „Dokument 19" aus dem Jahr 1982), daß Religion ein komplexes soziales Phänomen und nicht nur „Opium" darstelle. „Religionsfieber" ist also jetzt ein Beleg für die chinesisch-marxistische These von der Langfristigkeit der Religion. Als solches Phänomen hat Religion enge Beziehungen zur Gesellschaft, obwohl es für die marxistischen Religionstheoretiker ein schwieriges Unterfangen ist, die Natur dieser Beziehung festzustellen. Sie verlieren sich in quasisoziologischen Analysen.

Als Flucht vor der sozialen Not in China hat Radio Beijing bereits im Juni 1989 die Hinwendung zahlreicher Menschen zur Religion bezeichnet. China befinde sich noch im Anfangsstadium des Sozialismus, es gebe viele soziale Probleme, so daß einige Leute „der Realität überdrüssig, apathisch und enttäuscht sind". Aus dieser Not heraus suchten die Menschen „Trost bei der Gottheit des Jenseits". Besonders besorgniserregend sei die Situation auf dem Land. Der Wohlstand der Landbevölkerung nehme nur sehr langsam zu und das geistig-kulturelle Leben bleibe sehr weit zurück. Daher würden sogar ausgebildete Jugendliche an religiösen Handlungen teilnehmen. Deshalb fordert Radio Beijing eine

neue Religionspolitik, um „abnormale, religiös bemäntelte Erscheinungen" zurückzudrängen. Auch neuerdings versucht die Partei in ihren Dokumenten ähnliche, soziologisch begründete Interpretationsmodelle – und das heißt immer „Gründe" bzw. „Ursachen" – der stark verwurzelten bzw. neu aufkommenden Religiosität zu geben. Dazu zählen:

– *Unterentwickelte Wirtschaft und allgemeine Armut.* Gebiete, die am reichsten sind an religiösen Aktivitäten, sind die ärmsten im wirtschaftlichen Sinn. So lebt die Hälfte der 430 000 Protestanten der Provinz Jiangsu in der armen Region Huaiyin. Kreise, in denen die Zahl der Gläubigen am schnellsten wächst, haben ein durchschnittliches Jahreseinkommen von weniger als 400 Yuan. Die „Baoding ribao" nennt in diesem Zusammenhang einen zusätzlichen Faktor, nämlich fehlendes Engagement der Partei im Hinblick auf die wirtschaftlichen Reformen in diesen unterentwickelten Gebieten. Die Partei konnte die aufgrund der Armut und Rückständigkeit entstandenen Spannungen nicht beheben (CNCR 1823).

– *Kulturelle und erzieherische Rückständigkeit.* Religiosität dominiert in den Gebieten, in denen Kultur und Bildung sowie wissenschaftliche Kenntnisse nur wenig Zugang gefunden haben. So hat im Kreis Lushan, Provinz Henan, die protestantische Sekte der „Schreier" die meisten Aktivitäten entwickelt. Es handelt sich um ein Gebiet, das ökonomisch und kulturell unterentwickelt ist. Es fehlt an Grundschulen und Lehrern; die bestehenden Schulen sind ungenügend ausgestattet. Niedriger Bildungsstand, geographische Isolation usw. machen – nach „Baoding ribao" – vielen Bauern eine Ausbildung unmöglich. Ihre Leere sei nun mit Gott gefüllt worden, interpretiert die Zeitung. Bereits im Jahr 1985 zeigte eine Umfrage in einem Kreis in Anhui, daß von 8345 Gläubigen 5768 Analphabeten waren, 1667 hatten die Grundschule besucht, 797 die Untere Mittelschule und 103 die Obere Mittelschule. So stellt ein Artikel in der Zeitschrift „Atheismus – Religion" fest: „Obwohl in den letzten Jahren mehr Intellektuelle den Glauben an Christus angenommen haben, stehen die meisten Gläubigen auf einer niedrigen Bildungsstufe, und davon bilden die Frauen die Mehrheit."

– *Unterentwickeltes Gesundheitswesen.* Da die armen Leute kein Geld haben, um einen Arzt bzw. ein Krankenhaus zu bezahlen, glauben sie an religiöse Heilung. Außerdem gibt es in einigen Gebieten keine oder nur eine ungenügende Anzahl von Ärzten – so suchen die Menschen Hilfe in der Religion. Hinzu kommt die Tatsache, daß es selbst in Gebieten, in denen das Gesundheitswesen gut entwickelt ist und die Leute reich sind, unheilbare („moderne") Krankheiten gibt, und das sei der weitere Grund, daß die Leute Hilfe bei der Religion suchten.

– *Feudales Denken, alte Sitten*, die sich nicht in den wenigen Jahrzehnten der Existenz des Sozialismus in China ausrotten ließen, sind der nächste Grund der Perpetuierung bzw. Belebung der Religiosität. Vor allem die nationale Identität bei den ethnischen Minderheiten, deren Familienbindung und die Stärke der Dorfkommunität seien Elemente, die der Religion dienten.

In verschiedenen Artikeln und Dokumenten werden sodann noch andere Gründe genannt, wie Unzufriedenheit mit der jetzigen Gesellschaft, psychischer Zustand der Jugend und der Intellektuellen, Einfluß der westlichen Kultur, Infiltration seitens der westlichen Religionen, schwache Propagandaarbeit der Partei. Die zahlreichen neuesten Dokumente der Partei zur Religion wiederholen nicht nur die erwähnten Gründe, sondern warnen eindringlich vor Religion. Die Argumente der Partei sind nicht neu; sie bleiben im Rahmen der chinesisch-marxistischen Religionskritik und -politik und wurden bereits in den 80er Jahren artikuliert, als die ersten Anzeichen des Wiederauflebens der Religiosität zum Vorschein kamen (vgl. MacInnis 1993: Dokument 133).

2. *Meinung der religiösen Persönlichkeiten und der Kirchen.* Die Kirchen in China, die auf den so starken Zulauf seitens der Jugend und Intellektuellen nicht vorbereitet waren und ihn nicht meistern können, reagieren auf das „Religionsfieber" unterschiedlich, meistens aber – als Institution „Kirche" – überhaupt nicht, sei es infolge der Inkompetenz und politisch bedingter Unmöglichkeit des Handelns, sei es mangels an Gespür für die Zukunft und die aktuellen gesellschaftlichen Probleme.

Wang Weifan, protestantischer Theologe am Nanjinger theologischen Seminar, analysiert das Phänomen des „Christentumsfiebers" in der offiziellen (sic!) Zeitschrift „Dangdai zongjiao yanjiu" (1991/1) und sieht folgende Erklärungsmöglichkeiten: Aufgrund des Aufbaus der zwei (materiellen und geistigen) Zivilisationen hat man in der VR China westliche Kulturen untersucht und von ihnen gelernt. In diesem Kontext haben einige junge Wissenschaftler Bücher zur christlichen Kultur übersetzt, so daß jetzt einige Werke zur Philosophie, Ethik, Psychologie, Soziologie, christlichen Kunst in China zu finden sind. Dies verursachte eine wachsende Zahl von Sympathisanten der christlichen Kultur. Wang Weifan möchte jedoch nicht vom „Christentumsfieber" bei dieser Gruppe von Intellektuellen sprechen. In den Städten – sagt Wang – gibt es viele junge Intellektuelle, die Christen werden. Dies wiederum erhöhe das Bildungsniveau der Christen, ist aber seiner Meinung nach ebenfalls kein „Christentumsfieber". Wang Weifan stellt überdies fest, daß das Wachstum des Christentums in ländlichen Gebieten stärker als in den Städten ist. Er sieht hier eine Verschiebung des chinesischen Glaubens an die Götter und Geister und zitiert Stalins Aussage in seiner Rede vom 23. Oktober 1924, daß die Bauern aus wirtschaftlichen Gründen nach Gott suchten. Die Aktivitäten der „heterodoxen Sekten" im ländlichen China bezeichnet Wang Weifan als feudalen Aberglauben in christlicher oder auch einer anderen „Form". Er erkennt dieses Phänomen – der Partei nicht unähnlich – als nicht zum Hauptstrom des Christentums in China gehörend. Unter den Gründen, warum das protestantische Christentum ein schnelleres Wachstum zeigt, nennt Wang Weifan u. a. die Tatsache, daß es keine „exklusiven Zeremonien" besitzt. Es sei einfacher zu praktizieren als der Buddhismus und der Daoismus.

Insgesamt zieht der Theologe Wang Weifan zur Interpretation des Phänomens des Wiederauflebens der Religiosität merkwürdigerweise Friedrich Engels zu Rat („Bruno Bauer und das frühe Christentum", 1882), wo Engels von dem „Sieg und der Dominanz des Christentums in der Welt" spricht – eine These, die bisher, Wangs Meinung nach, zu wenig berücksichtigt wurde, um das „Christentumsfieber" in den Städten und auf dem Land zu erklären. Insgesamt ist das Wachstum des Christentums in China für Wang Weifan „normal", nur einige „feindliche" Kräfte versuchten es zu überinterpretieren; die Rede von einer „religiösen Überschwemmung" sei unwissenschaftlich und eine unbegründete Übertreibung.

Seitens der katholischen Kirche in der VR China hört man betreffs des „Christentumsfiebers" kaum ein erklärendes Wort.

In bezug auf die „Kulturchristen" sind die Interpretationen gleichfalls unterschiedlich. Kulturelle Christen können zwar, sagt einer ihrer prominentesten Vertreter, Liu Xiaofeng, „im Gewand der Sozialwissenschaft sogar Literatur und Kunst als eine Domäne und als Raum für das Christentum lassen und es im Konglomerat der kommunistischen Ideologie und vielfältiger westlicher Ideologie rivalisieren lassen"; dieses Phänomen jedoch als „Christentumsfieber" zu apostrophieren, wäre übertrieben, obzwar unter den Intellektuellen seit den 80er Jahren ein Interesse am Christentum bestehe. „Das Interesse am Christentum kann nicht als ‚Fieber' oder Neubelebung apostrophiert werden, sondern nur als Vorzeichen dafür, daß das Christentum bei den Intellektuellen bekannt wird."

3. *Chinesische Theoretiker.* Unter den Theoretikern in China überwiegt (noch) die marxistische Sicht der Religion und konsequenterweise eine eher negative Interpretation des „Religions- und Christentumsfiebers". Darüber hinaus werden die Interpretationen häufig mit ideologischen Hinweisen verknüpft. Untersuchungen chinesischer Soziologen zeigen, daß ein reiches materielles Leben nicht notwendig mit einem reichen und zufriedenen geistigen Leben gleichwertig ist. So heißt es über die religiös interessierte Jugend, sie habe ein großes Verlangen, zu lernen, und sie wolle etwas über Religion lernen: „Einige von ihnen wenden sich an religiöse Organisationen oder gehen auch zu Tempeln und Klöstern." Deshalb auch: „Diese jungen Leute, die sich der Welt nicht anpassen können und sich seelisch leer fühlen, verdienen unsere Sorge und Liebe; wir müssen Tätigkeiten finden, die ihren besonderen Nöten entsprechen, das Niveau ihrer Kultur und Ideologie heben und ihr geistiges Leben bereichern."

Skeptisch gegenüber der Religion in ihren vielfältigen Manifestationen im heutigen China sind allerdings nicht nur die Marxisten. Ein in den USA lebender chinesischer Akademiker erklärt das Problem der Religion in China in einer Weise, die auch Licht auf das „Religions- und Christentumsfieber" wirft. Das chinesische Volk – sagt Zhou He (1991 : 104) – besaß Glaubensüberzeugungen (Religiosität), die nach 1949 – aber auch schon früher – systematisch zerstört wurden. Das Volk lebe jetzt in einer geistigen Leere. „In dem Maß, wie die alte Generation

stirbt und eine jüngere Generation von Kindheit an im Atheismus erzogen wird", verliere die Religion ihre Grundlage zum Überleben und zur Weiterentwicklung. „Obwohl berichtet wird, daß die Zahl der Katholiken und Protestanten in China in der letzten Zeit gewachsen sei und ‚abergläubische Aktivitäten' neuerdings drastisch zunähmen, spiegelt solch ein ‚Wiedererwachen religiöser Interessen' mehr eine Trotzhaltung gegenüber der tyrannischen kommunistischen Kontrolle und Unterdrückung des religiösen Glaubens denn eine echte Hinwendung zu irgendeiner Religion wider. Eine nähere Prüfung des neuen religiösen Interesses mag auch andere Faktoren enthüllen, wie Zweckdenken, Berechnung, Neugierde, Weltflucht und Vergnügungssucht."

Eine zufriedenstellende und umfassende Erklärung des Phänomens des „Religions- und Christentumsfiebers" zu finden, ist schwierig. Es ist wahrscheinlich auch noch zu früh, Thesen aufzustellen und Interpretationen zu versuchen.

Suche nach Transzendenz?

„Hätte die Armee am 4. Juni 1989 in Beijing nur mit Gummigeschossen und nicht mit echten Kugeln geschossen, gäbe es unter den chinesischen Studenten heute keine ... Renaissance des Christentums." Ausgehend von dieser Feststellung eines chinesischen Studenten wird in der Zeitschrift „Zhongguo zhi chun" den Gründen für die Anziehungskraft des Christentums nachgegangen. Genannt werden hier folgende Elemente: das desillusionierende Erlebnis des Massakers, das bei vielen zu einer endgültigen Abkehr von der KP Chinas und dem Marxismus-Leninismus geführt habe; die Brutalität des Massakers habe viele Intellektuelle plötzlich erkennen lassen, daß der Mensch von Natur aus schlecht ist, und sie damit in Widerspruch zu der traditionellen Annahme chinesischen philosophischen Denkens gebracht, daß die menschliche Natur gut sei. Daher biete sich ihnen jetzt die christliche Lehre von der Erbsünde und ihrer Überwindung an.

„Infolge des Niedergangs der traditionellen Glaubenslehren und des Sterbens des Marxismus ist das chinesische Volk in eine geistige Leere geraten. Diese Leere führt einerseits zu Verwirrung, andererseits bietet sie Gelegenheit für das Aufkommen eines pluralistischen geistigen Systems. Das chinesische Volk sucht jetzt nach anderen nützlichen Glaubenslehren und versucht, sie in sein eigenes System einzuordnen. Das nächste Jahrzehnt, so glaube ich" – sagt der bereits zitierte Zhou He (1991:105) –, „wird Ergebnis dieser Bemühungen sein." „Religions- und Christentumsfieber" scheinen aber bereits zu diesen Prozessen des Suchens zu gehören. Es mag natürlich sein, daß das „Religions- und Christentumsfieber" – wie einige marxistische Beobachter es wollen – die Frustration und die geistigen Nöte der Menschen manifestiert, vornehmlich der Intellektuellen, die unter schlechten ökonomischen Bedingungen leben. Eher aber müßte man sinnvoller-

weise all diese Phänomene und ihre Manifestationen im Kontext der Suche nach einer – wie auch immer verstandenen – Transzendenz sehen. Es gibt vielleicht keine eindeutige Argumentation dafür; als Beleg werden im folgenden lediglich einige Aussagen chinesischer Akademiker zitiert. Literarisch hat es der ins Deutsche übersetzte Schriftsteller Duo Duo (1990:61) treffend ausgedrückt:

„In einem Land, in dem es keine Religion gibt, gibt es auch keine Menschenrechte! Ein Volk, das keinen Glauben mehr hat, hat auch seine Tradition verloren! Die traditionelle Kraft der Religion konnte der Kraft der kommunistischen Diktatur entgegenwirken. Das hat den Revolutionen in den Ostblockländern zum Sieg verholfen. Denn die religiöse Kraft ist viel älter als die Macht des Kommunismus. ... Ein Volk, das kein religiöses Gefühl kennt, hat auch keine Zukunft! ... In einem Land, in dem es keinen Glauben gibt, gibt es auch keine Liebe."

Festzustellen ist jedenfalls, daß die Transzendenz – unter welchem Einfluß und aus welchen Gründen auch immer – in der chinesischen Tradition und Gegenwart als etwas Fehlendes empfunden wird:

„In der traditionellen chinesischen Kultur gibt es nicht die Vorstellung eines transzendenten Seins. Deshalb gibt es in China auch keine Idealisten, deshalb kann China nur schwer die in der christlichen Zivilisation wurzelnden Prinzipien von Demokratie und Wissenschaft aufnehmen. Alle sogenannten Revolutionen, die sich auf chinesischem Boden ereignet haben, sind schließlich zu ‚Rebellionen' verkommen. Um den Ansturm der westlichen Zivilisation überstehen zu können, bleibt den Chinesen nur die Möglichkeit, ihre eigene Tradition zu transformieren. Deshalb bedarf es der Aufklärung, um auf der Grundlage der Selbstreflexion der eigenen Tradition zur Transzendenz zu verhelfen" (Chen Xuanliang 1990:73).

Die Zukunft der Religiosität und des Christentums in China

Der „kulturelle Christ" Liu Xiaofeng vergleicht die geistige Situation der Intellektuellen in China heute mit der Situation zur Zeit der 4.-Mai-Bewegung 1919. So wie in der 4.-Mai-Bewegung die Plausibilität der konfuzianischen Tradition ins Wanken geriet, wankt zur Zeit die Plausibilität der kommunistischen Ideale. Die Diskreditierung der gegebenen Ideologie, also die „Glaubenskrise", verlangt eine Umgestaltung der kulturellen Vorstellungen, Werte und Ideale bei den Intellektuellen. Durch die sogenannte Politik der „Öffnung für den Westen" hat die Inkulturation der verschiedenen westlichen Gedanken dazu ermuntert, neue kulturelle Orientierungen zu finden. Dazu sind viele Werke der westlichen Philosophie, Psychologie, Soziologie und Literatur ins Chinesische übersetzt worden. Ebenso wie zur Zeit der 4.-Mai-Bewegung ist die Vergötterung der westlichen Ideen inkonsequent und vielfältig geblieben. Dementsprechend entstehen verschiedene, sogar gegensätzliche Intellektuellengruppen und kulturelle Richtungen. Keine Richtung sei zur Zeit vorherrschend. Die christliche Orientierung sei zwar geringfügig, aber ein auffälliges und verblüffendes Geräusch in der Kakophonie der kulturellen Umgestaltung, sagt Liu Xiaofeng.

Es ist schon eine Ironie der Geschichte, daß das Sich-an-die-Brust-Schlagen vieler ehemaliger Missionare wegen des kulturellen und religiösen Imperialismus nicht viel Echo im Land gefunden hat, ausgenommen in offiziellen Kreisen. Die jungen Menschen und die Intellektuellen kümmern sich nicht um diese Beschuldigungen, denn ihr Christentum ist nichtkirchlich. Ohne Zweifel assoziieren sie das Christentum, diese westliche Religion, mit der modernen westlichen Welt. „Noch mehr von uns sind bei der Suche nach einem Modernisierungsweg für China auf das Christentum gestoßen. Seit der Niederlage Chinas im Opiumkrieg suchen die Chinesen vergebens nach diesem Weg", schreibt Zhou Derong (1991:76f.), der unter den chinesischen Studenten im Westen einen ähnlichen Zustrom zum Christentum feststellt.

Von einer „Renaissance" des Christentums in China kann man vielleicht (noch) nicht (im wörtlichen Sinn) sprechen. Das Phänomen des „Religionsfiebers", das völlig aus den Chinesen selbst heraus entstanden ist, zeigt jedoch enormes Interesse am Christentum. Die Juni-Ereignisse 1989 haben dabei als Katalysator gewirkt. Ein verstärktes Interesse chinesischer Intellektueller am Christentum besteht jedoch (im Westen übersehen!) schon seit Anfang der 80er Jahre, das heißt seit dem Ende der Kulturrevolution. Bei diesem Interesse gibt es sicherlich auch konkrete materielle Beweggründe, „doch es ist wohl eher das Wesen des Christentums selbst, das die Studenten anzieht" (China heute 1990:142).

In der bisherigen historischen Reflexion zur chinesischen Missionsgeschichte sprach man vom „Scheitern" des Christentums in China; die aktuellen Entwicklungen in China in bezug auf Religion lassen jedoch eher vom Erfolg der Religion und des Christentums in diesem (noch) kommunistischen Land sprechen. Man könnte sogar von einem „erfolgreichen" Scheitern des Christentums in China sprechen. In welchem Ausmaß ist aber das heutige „Religions- und Christentumsfieber" der Emanzipierung, der „Inkulturation" oder „Kontextualisierung" des Christentums (der Kirchen) in China von den früheren Abhängigkeiten und der „Verwestlichung" zuzuschreiben? Diese Frage ist für die Kirchen von großer Relevanz. Die (offiziellen) Kirchen haben sich sicherlich in China kontextualisiert, integriert in die chinesische Gesellschaft, sie sind nicht mehr abhängig, sie haben eine gewisse gesellschaftliche und politische Relevanz erreicht. Der Dialog zwischen der chinesischen Kultur und dem Christentum findet jedoch de facto außerhalb der Kirchen statt.

Die Frage nach der Zukunft des Christentums in China ist auf diese Weise grundsätzlich mit der Frage nach der Zukunft der Religion in diesem Land überhaupt verbunden. Der Abt des buddhistischen Yongquan-Tempels auf dem Trommelberg in Fujian sagte diesbezüglich: „Die Religion wird nicht verschwinden. Wenn sie es tut, wird es nur zeitweilig sein, als Resultat erzwungener Unterdrükkung durch Machthaber ... Religion ist der Glaube des Volkes" (MacInnis 1993: Dokument 30).

Wenn es nun um das Christentum selbst und seine Zukunft geht, so entwickelte Prof. Tang Yi vom Institut der Weltreligionen (Abteilung christliche Studien) und Präsident der Gesellschaft für die Erforschung der christlichen Kultur in Beijing in einem Vortrag drei mögliche Visionen: 1. Christianisierung der chinesischen Kultur. Dies würde eine radikale Änderung der chinesischen Gesellschaft bedeuten, die nur mit der Bekehrung des Römischen Reiches verglichen werden könnte. Dies aber ist nach Tang Yi unrealisierbar. 2. Buddhistischer Weg, nämlich eine Absorbierung des Christentums durch die chinesische Kultur. Das Christentum bliebe zwar „unberührt" in seinem Wesen, es würde sich nur anpassen müssen, aber – ähnlich wie im Buddhismus – würde daraus sicherlich „ein anderes Christentum" entstehen. Dies scheint wiederum von christlicher Seite her unannehmbar zu sein. 3. Die dritte und nach Tang Yi wahrscheinlichste Möglichkeit ist, daß das Christentum „westlich" bleibt, daß es sich als eine „subkulturelle Minderheitsreligion" in China etabliert. Die Kirchen könnten dann ihre Aufgabe – auch die prophetische – beibehalten, öffentlich würden sie anerkannt, aber insgesamt bliebe das Christentum „ein Ornament der chinesischen Zivilisation", es würde den Hauptstrom der Kultur nicht beeinträchtigen.

Die Vision von Tang Yi provoziert natürlich viele Fragen, die jedoch hier ausgeklammert werden müssen. Wenn wir allerdings das Scheitern und den Erfolg der Religion und des Christentums in China richtig und umfassend verstehen wollen, müssen wir im Westen – unabhängig von einer Vision der Zukunft „unseres" Christentums – noch besser die chinesische Kultur, den chinesischen Kontext mit seinen doch vielfältigen religiösen Traditionen zu verstehen suchen. Dies wird auch chinesischerseits versucht. So stellt der renommierte Gelehrte Wang Huning nach A. Toffler fest, daß unser Jahrhundert ein Umdenken, ein Hinterfragen aller Traditionen erfordert. So müßten in China die daoistische, die buddhistische und die konfuzianische, aber auch die volkstümliche Tradition im Hinblick auf die Zukunft ernsthafter und intensiver „hinterfragt" werden. „Religions- und Christentumsfieber" sind nur Aspekte dieser in China selbst erwünschten, aber noch immer zu undeutlich artikulierten und – im Vergleich zur Wirtschaftsentwicklung – zu langsamen Pluralisierung und Aufklärung.

Literatur: China heute. Informationen über Religion u. Chr.tum im chinesischen Raum (St. Augustin); CNCR – China News and Church Report (Hongkong); RMRB = Renmin Ribao („Volkszeitung", Beijing); SCMP = The South China Morning Post (Hongkong). Chen Xuanliang, Zur Frage der Transzendenz in China, in: China heute 1990, 73–76; Duo Duo, Der Mann im Käfig. China, wie es wirklich ist (Freiburg 1990); M. Gálik, Mythopoetische Vision von Golgatha und Apokalypse bei Wang Meng, in: minima sinica I (1989) 136–139; Liu Xiaofeng, Freunde in China. Sünde im Chr.tum. Ein Vergleich, ebd. 1 (1991) 1–20; D. MacInnis, Religion im heutigen China. Politik u. Praxis, hg. v. R. Malek (St. Augustin 1993); Tan Xing, Culture-Christians on the China Mainland, in: Tripod 6 (1990) 47–55; Zhou Derong, Chr.tum u. d. Demokratisierung Chinas, in: China heute 1991, 76–78; Zhou He, Moralische Herausforderungen in China, ebd. 102–113.

Peter Knauer SJ

Die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" und das Zölibatsgesetz

Das Neue Testament spricht von einer „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" (Mt 19, 12). Als von Jesus empfohlen gehört sie zu den sogenannten evangelischen Räten (Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam). „Um des Himmelreiches willen" bedeutet, daß man in dieser Ehelosigkeit der Gemeinschaft der Menschen mit Gott dienen will. Für sich allein ist Ehelosigkeit kein Gut; aber sie wird es, wenn sie „um des Himmelreiches willen" gelebt wird.

Ignatius von Loyola, der Gründer der Gesellschaft Jesu, bietet eine hilfreiche Interpretation. Er unterscheidet in seinen „Geistlichen Übungen" zwei verschiedene Weisen, die evangelischen Räte zu leben: nämlich „geistlich" und „aktual" (vgl. nn. 98, 146f., 157, 167). Mit „geistlich" ist eine Grundhaltung des Herzens gemeint, aus der sich, wenn es die Umstände erfordern, eine sichtbare, „aktuale" Verwirklichung ergibt. Das Wort „aktual" bezieht sich auf die konkrete Verwirklichung (Aktuierung) einer von vornherein gegebenen Möglichkeit.

Evangelische Räte für alle Gläubigen

„Geistlich" sollen die evangelischen Räte von überhaupt allen Gläubigen gelebt werden. Zum Beispiel werden auch die „im Herrn" Verheirateten sein, als wären sie nicht verheiratet (vgl. 1 Kor 7, 29). Es geht hier darum, in jeder Lebensform letztlich nicht der Welt zu verfallen, sondern auf Gott allein als den Grund des Lebens zu bauen. Christliche Eheleute stehen so zueinander, daß einer nicht zum Besitz des anderen wird. Es gilt, einander Freiheit zuzuerkennen, sogar voneinander lassen zu können im Sinn von 1 Kor 7, 5: „Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein." Die christliche Ehe wird so gelebt, daß man nur in der Weise glücklich sein will, daß der Ehepartner es auch ist. Auch bedeutet die Treue der Verheirateten zueinander den Verzicht darauf, die Erfüllung bei anderen zu suchen.

In bestimmten Grenzsituationen wird der evangelische Rat der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" auch von Verheirateten „aktual" gelebt werden müssen. In der christlichen Ehe lebt man in einer solchen Treue zueinander, daß man im Fall des Getrennt-leben-Müssens, zum Beispiel bei Krankheit oder etwa Kriegsgefangenschaft, auch über Jahre hinweg wie „ehelos um des Himmelreiches

willen" lebt. Ähnliches gilt für Ehekrisen; in ihnen ist die Bereitschaft gefordert, dem Partner auch einseitig die Treue zu wahren. Es bedeutet entgegengesetzt auch, daß man sich nicht durch Androhungen von Gewalt gegen den Ehepartner oder umgekehrt mit seiner Hilfe zu irgendeinem Unrecht erpressen lassen wird.

Der christliche Glaube impliziert ferner die Überwindung der Zwangsvorstellung, um jeden Preis verheiratet sein zu müssen und nur so menschlich leben zu können. Die christliche Botschaft will auch von den Zwängen gesellschaftlicher Rollen, Riten und bloßer Routinen zur wahren Partnerschaft befreien.

Es ist notwendig, nicht nur in der Katechese über das Ehesakrament immer wieder auf diese Innenseite der christlichen Ehe hinzuweisen. Auch außerhalb des Christentums wird eine wahre Ehe diese Struktur haben und von einem Geist bestimmt sein, der von der christlichen Botschaft her gesehen in der Rückschau als der Geist Jesu offenbar wird (vgl. Joh 3, 21; dies ist der Haupttext für die Lehre vom „anonymen Glauben"). Vielleicht sind gelingende Ehen auch deshalb so selten, weil man die Notwendigkeit der „geistlichen" Haltung der Ehelosigkeit in der Ehe zu wenig beachtet.

Wenn und weil die „evangelischen Räte" von überhaupt allen Gläubigen „geistlich" gelebt werden sollen, besteht auch für alle die grundsätzliche Möglichkeit, sie aufgrund konkreter Umstände „aktual" zu leben. Dies stellt nicht eine Sonderberufung dar, die nur einigen wenigen zugänglich wäre, sondern hat als grundsätzliche Möglichkeit die gleiche Weite wie der Glaube selbst. Es ist auch unabhängig von der Stärke der Sexualität; die Schwäche der Sexualität könnte nur eine Ehelosigkeit „von Natur aus" begründen, die als solche nicht mit der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" zu verwechseln ist. In bezug auf letztere meint der Satz „Wer es fassen kann, der fasse es" (Mt 19, 12) die Glaubenseinsicht *aller* Glaubenden und nicht, wie man oft gemeint hat, eine Beschränkung auf eine besondere Gruppe unter ihnen.

Die „Armut um des Himmelreiches willen" besteht nicht in erster Linie im Fehlen von Gütern, sondern in einem anderen Umgang mit ihnen. Ähnlich besteht auch weder die geistliche noch die aktuale „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" im Fehlen von Leiblichkeit und Sexualität, sondern in einem anderen Umgang damit. Es soll ausdrücklich werden, daß auch die Sexualität von einer Haltung umfangen werden muß, die mehr als die geschlechtliche Vereinigung ist und sich nicht auf sie als höchsten Ausdruck reduzieren läßt. Es ist eine Haltung liebevoller, aufmerksamer und befreiender Anerkennung des anderen. In diesem Verständnis wird entsprechend auch die Sexualität in der Ehe zum Ausdruck einer sie durchformenden und übersteigenden personalen Liebe, in der man einander nicht zum Objekt wird, sondern einander als „Ich" und „Du" im „Wir" gemeinsamer Verantwortung, geteilter Freude und geteilten Leides gerecht wird. Das gemeinsame Glück ist dann auch nicht auf die Zeiten körperlicher Nähe beschränkt. Ein solches Verständnis gewinnt man nur in einem mühsamen Lernpro-

zeß, in dem man zugleich lernt, mit der Sexualität und ihren Problemen in einer Weise umzugehen, daß man für sie bleibend dankbar wird.

Je mehr ein Christ zu einer guten Ehe geeignet ist, um so mehr ist er wohl auch zur „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" fähig; und auch umgekehrt gilt: Je geeigneter jemand zur aktualen „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" ist, desto geeigneter wäre er auch zu einer glücklichen Ehe. Aber es gibt auch wahre und erfüllende Freundschaft und Liebe zwischen Mann und Frau in anderen Formen als in der geschlechtlichen Vereinigung; sie wird sich zum Beispiel in einer gemeinsamen geschwisterlichen Lebensausrichtung beruflichen oder sozialen Engagements ausdrücken oder in anderen Weisen personaler Partnerschaft und gegenseitiger Unterstützung. Aus der Geschichte der Heiligen sei hier an Scholastika und Benedikt, Klara und Franziskus, Teresa von Ávila und Jerónimo Gracián, Jeanne-Françoise Chantal und Franz von Sales erinnert. Es ist vor allem wichtig, daß man als aktual „Eheloser um des Himmelreiches willen" auf andere Weise als in der Ehe, aber ebenso wirklich sich täglich neu um liebevolle Aufmerksamkeit bemüht. Anderen Menschen von Herzen gut zu sein bewirkt, daß man nicht einsam ist und nicht zum vergrämten Einzelgänger wird.

Begründung der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen"

Will man die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" begründen, dann sollte man fragen, inwiefern die beiden Lebensweisen der „christlichen Ehe" und der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" sowohl in sich gut als auch vor allem füreinander hilfreich und befreiend sind. Denn nach 1 Kor 12, 12–31 besteht die eigentliche Vollkommenheit des gesamten Leibes und erst so auch aller Glieder nicht in deren je eigenem Fürsichsein, sondern in ihrem Aufeinanderangewiesensein gerade in ihrer Verschiedenheit. Streng genommen ist nicht die eine Lebensweise vollkommener als die andere, sondern vollkommener ist, wenn sie beide füreinander bestehen. Sie sind schon deshalb füreinander wichtig, weil beide etwas von der jeweils anderen Lebensweise in sich selbst tragen müssen.

Die beiden Lebensweisen können füreinander Vorbild sein und einander zu fördern suchen. So könnten die „um des Himmelreiches willen Ehelosen" sich ein Beispiel an der Treue von Eheleuten nehmen und daran, mit welcher Hingabe sich Eltern um ihre Kinder kümmern. Die Verheirateten sollen einander eine Treue wahren, die die Bereitschaft in sich enthält, im Fall des Getrennt-leben-Müssens wie „Ehelose um des Himmelreiches willen" zu leben. Man kann auch die aktuale „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" nur so leben, daß man zugleich Freude daran hat, wenn Menschen in einer gelingenden Ehe miteinander verbunden sind. Und es handelt sich nur dann um eine „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen", wenn man in ihr liebevoll für andere Menschen lebt.

Man soll sich in den beiden Lebensweisen gegenseitig ermutigen. Dies geschieht nicht durch eine abstrakte Zeichenhaftigkeit, sondern in wirklichem Gespräch und aufmerksamem Zuhören. Und es geht auch in der Freiheit der Ehelosen nicht so sehr um ihr eigenes Freisein, als vielmehr darum, daß sie gerade in ihrer Ehelosigkeit der Freiheit (vgl. 2 Kor 3, 17) anderer dienen können.

Die Bedeutung der beiden Lebensweisen füreinander innerhalb des einen Leibes Christi ist ein wichtigeres Argument als die nicht immer zutreffende Aussage, daß Ehelose der Kirche „ungeteilt" dienen können oder daß sie der Kirche in einer Weise dienen, daß, wären sie verheiratet, ihre Familien zu kurz kommen müßten. Gewiß kann man sich in der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" mit seiner gesamten Zeit in den Dienst kirchlicher Aufgaben stellen. Aber zum einen wollen die evangelischen Räte niemanden zum „Workaholic" verkommen lassen. Und zum anderen finden Menschen oft gerade aufgrund ihrer ehelichen Partnerschaft neue Kräfte zum Dienst für alle. Die verbreitete fromme, jedoch nebelhafte Redeweise, wonach Unverheiratete „in besonderer" oder „tieferer" Weise Gott dienen könnten, verwechselt den Unterschied zwischen den beiden Lebensweisen mit einem bloß graduellen Unterschied (wonach das eine mehr und das andere weniger ist) und mißdeutet damit beide. Sie sind bereits darin wesensverschieden, daß eines von beiden, nämlich die christliche Ehe als solche ein Sakrament ist.

Auch Menschen, die „im Herrn" verheiratet sind, werden Gott nur „ungeteilt" dienen können. Denn nach dem Hauptgebot (Mk 12, 30) kann man Gott nur aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele und aus aller Einsicht und aller seiner Kraft überhaupt dienen. Es ist gar nicht möglich, Gott nur geteilt zu dienen; denn dann handelte es sich in Wirklichkeit gar nicht um den Gott der christlichen Botschaft (vgl. Mt 6, 24: „Niemand kann zwei Herren dienen ... Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon"). Und man kann Gott auch nicht in einer noch vollkommeneren Weise als in der Erfüllung dieses Hauptgebots dienen. Die darin geforderte Liebe zu Gott besteht darin, von ganzem Herzen auf seine Liebe zu uns zu vertrauen und deshalb nicht mehr aus der Angst um sich selber zu leben, sondern in Freundlichkeit und Wohlwollen den Mitmenschen zu dienen und auch Böses nicht mit Bösem zu vergelten. Ebenso kann man nicht zugleich Gott dienen und „Menschen gefallen", also von ihnen schlechterdings abhängig sein; vgl. Gal 1, 10 und 1 Kor 7, 33 (an dieser Stelle ist gerade nicht die christliche Ehe gemeint, bei der man verheiratet ist, als sei man es nicht, sondern es wird vor einem unchristlichen Verständnis von Ehe gewarnt). Auch die Vorstellung, daß in der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" Gott an die Stelle eines irdischen Partners tritt, verkennt wohl die alles Begreifen übersteigende Transzendenz Gottes. Allerdings hat die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" allein im Glauben an die Geborgenheit in Gott ihren tragenden Grund, in dem man auch Krisen überwinden kann.

Im Anschluß an 1 Kor 7, 29 wird man paradoxerweise sagen müssen, daß die „um des Himmelreiches willen Ehelosen" ihrerseits sein sollen, „als wären sie im Herrn verheiratet", indem sie zum Beispiel selber mit Aufmerksamkeit manche Aufgaben übernehmen, die man in der herkömmlichen Rollenaufteilung oft dem Ehepartner überläßt, etwa für Gastlichkeit und eine wohnliche Atmosphäre zu sorgen. Darin soll kein Unterschied zu spüren sein.

Die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" läßt sich nur dadurch fördern, daß einerseits ihre Gründe dargelegt werden und man sie überzeugend vorlebt und andererseits der Dienst der „um des Himmelreiches willen Ehelosen" anerkannt und in Anspruch genommen wird. Darin besteht die selber von der Gnade getragene menschliche Mitwirkung mit der Gnade. Bisher wird zwar die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" von manchen überzeugend gelebt, aber es fehlt weithin noch an der Fähigkeit, sie auch mit ebenso einsichtigen Argumenten zu begründen. Die Suche nach solchen Argumenten hat ihre Hoffnung und Verheißung darin, daß Jesus selbst diese Lebensweise empfohlen hat. Es wird, wie gesagt, darum gehen, zu erkennen, wie die beiden Lebensweisen der christlichen Ehe und der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" füreinander hilfreich sein können, wenn sie beide „im Herrn" (1 Kor 7, 39) gelebt werden.

Die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" wird im übrigen am besten in einer Gemeinschaft gelebt, in der man das ganze Leben miteinander zu teilen sucht und die auf die gesamte übrige Gemeinde aus Verheirateten und Unverheirateten hin offen ist. Als solche Gemeinschaften suchen sich die Orden zu verstehen. Wünschenswert ist, daß „um des Himmelreiches willen Ehelose" in Freundschaft mit christlichen Ehepaaren leben. Auch die Ehelosigkeit von Weltpriestern ist auf Gemeinschaft bezogen. Es ist heute schwieriger als in vergangenen Zeiten, die Ehelosigkeit als Weltpriester zu leben; um so wichtiger ist es, daß sie darin von der Gemeinde getragen sind und nicht als Singles existieren müssen, sondern in Gemeinschaft insbesondere mit anderen Priestern bzw. mit pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern leben können.

Die Freiheit der Wahl

Zur Berufung zur Ehelosigkeit nach dem Evangelium gehört, daß man sie aus Motiven wählen kann, die mit ihr so verbunden sind, daß man für immer zu ihr stehen kann. Zum Beispiel ist jemand zum Arztberuf nur dann berufen, wenn ihm zuerst daran liegt, Kranke zu heilen; denn dieses Motiv ist innerlich mit dem Arztberuf identisch. Nicht hingegen ist zum Arzt berufen, wer diesen Beruf nur um des Prestiges oder des Geldes willen ergreift; denn irgendeine Regierung könnte ja diesem Beruf solche Privilegien auch wieder nehmen.

Ein und derselbe Mensch kann sowohl zu einer christlichen Ehe wie zur „Ehe-

losigkeit um des Himmelreiches willen" berufen sein, das heißt in der Lage sein, das eine oder das andere jeweils aus Glauben und mit sachgemäßen Motiven zu wählen. Er muß aber, wegen der Begrenztheit unseres menschlichen Daseins, eines von beiden tatsächlich wählen und so zu seiner aktualen Berufung machen. Dabei haben in der Sicht des Codex luris Canonici, Can. 219, alle Gläubigen „das Recht, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen". Wer aber einmal eines von beiden aus Glauben und mit sachgemäßen Motiven gewählt hat, tut gut daran, an seiner Motivation festzuhalten und sie zu vertiefen.

Und eine solche Wahl soll in der Kirche öffentlich anerkannt werden. Die Öffentlichkeit der Eheschließung hat nach dem Willen der Partner selbst den Sinn, ihr gegenseitiges Ja auf eine festere Basis als nur ihrer gegenwärtigen Gefühle zu stellen. Sie wollen sich für den Fall einer Krise bei ihrem Jawort behaften lassen und erwarten auch Hilfe von der Gemeinde. Ähnlich ist es wünschenswert, daß auch die „um des Himmelreiches willen Ehelosen" in ihrem Entschluß von der Gemeinde mitgetragen und unterstützt werden. Es gibt für den Menschen die Möglichkeit, eine Entscheidung zu fällen, in der er sich für immer binden will und die Gott gegenüber in der immer zu erneuernden Bitte besteht, er möge einen in dieser Entscheidung segnen und in ihr erhalten. Die Bedeutung von Gelübden besteht weniger in einer Darbringung als vielmehr in dieser Bitte. Die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" ist auch nicht einfach ein für allemal vorhanden, sondern will täglich so gelebt werden, daß man tatsächlich alle seine Kräfte in diesem Dienst liebevoll einsetzt. Eine solche Entscheidung sollte deshalb auch nicht mehr nach nur eigenem Gutdünken revidierbar sein; sie sollte als solche von der Kirche geschützt werden. Aber sie läßt sich wohl nicht durch Sanktionen stützen, sondern nur durch einen Beistand, der Freiheit gewährt und fördert.

Nach dem christlichen Glauben ist jeder Mensch unendlich wertvoll. Er wird von Gott mit der Liebe geliebt, in der er von Ewigkeit her als Vater dem Sohn zugewandt ist. Diese Liebe hat somit ihr Maß nicht an etwas Geschaffenem. Daraus ergibt sich gegen alles Wunschdenken, daß man sie weder an der Welt ablesen noch im eigenen Inneren fühlen kann; und sie läßt sich auch nicht von den Zuständen der Welt her widerlegen. Sie kann einem nur in demjenigen Wort gesagt werden, das als mitmenschliches Wort der Weitergabe des Glaubens selber Gottes Wort ist (vgl. 1 Thess 2, 13). Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um die Liebe des Vaters in solchem menschlichem Wort zu verkünden und mit seinem Leben zu bezeugen. Gottes Liebe wird also allein durch das so bezeugte Wort und allein im Glauben erfahren. Aber sie bedeutet dann eine Gemeinschaft mit Gott und eine Geborgenheit in ihm, von der keine Macht dieser Welt trennen kann und für die jede gute Erfahrung zum Gleichnis wird (vgl. Mt 6, 26–30). Diese Geborgenheit in Gottes Liebe besagt, daß die eigene Verwundbarkeit und Vergänglichkeit nicht mehr das letzte Wort hat. Man braucht sich nun nicht mehr von der Angst

um sich selbst leiten zu lassen, sondern kann selbstlos und liebevoll leben. Auch der Mensch, der keinen Ehepartner gefunden hat oder findet oder daran gehindert wird, bleibt in dieser Liebe des Vaters geborgen. Es bleibt auch ihm die Möglichkeit, seine Ehelosigkeit zu einer „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" zu machen und jedenfalls in seinem Stand Gott mit ganzem Herzen in der Liebe zu seinen Nächsten zu dienen.

Für die folgenden Überlegungen, mit denen ich mich auch an die kirchliche Autorität wende, berufe ich mich auf das in Can. 212 § 2 und 3 des CIC formulierte Recht in der Kirche: „Den Gläubigen ist es unbenommen, ihre Anliegen, insbesondere die geistlichen, und ihre Wünsche den Hirten der Kirche zu offenbaren. 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 mitzuteilen."

Das Zölibatsgesetz

Während die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" ebenso wie eine gute christliche Ehe ein Juwel für die Kirche ist, wird das Zölibats*gesetz*, welches das Priesteramt in der Kirche nur für den zugänglich macht, der auch die Ehelosigkeit zu versprechen bereit ist, von nicht wenigen als eine schwärende Wunde an ihrem Leib empfunden.

Das Zölibatsgesetz erscheint ihnen nicht nur deshalb als eine Wunde am Leib der Kirche, weil es von vielen und sogar sehr vielen übertreten wird. Auch eine nur in der äußeren Einhaltung des Gesetzes tatsächlich gelebte Ehelosigkeit, bei der aber die Motivation nicht letztlich in der Liebe besteht, läßt Menschen unreif bleiben und macht sie egoistisch. Dem entsprechen Verhaltensweisen, die als Klerikalismus nur zu bekannt sind. Es handelt sich dabei um kompensatorische Versuche, sich anderweitig Vorteile zu verschaffen.

Das Zölibatsgesetz war in seiner Entstehung einerseits mit der christlich ganz und gar unhaltbaren Auffassung verbunden, daß die geschlechtliche Vereinigung den Priester für den Vollzug der kirchlichen Liturgie unrein mache. Andererseits mag auch mitgespielt haben, daß man kirchliche Besitzstände wahren und sich aus der Umklammerung durch feudale Interessen der Großfamilie lösen wollte. Deshalb garantiert auch das Alter des Zölibatsgesetzes allein keineswegs, daß diese Forderung etwas mit dem Wesen der Kirche und ihrer Glaubensüberlieferung zu tun hat.

Häufig wird von Befürwortern des Zölibatsgesetzes bestritten, daß dadurch die

Freiwilligkeit der Ehelosigkeit eingeschränkt werde. Die Entscheidung zum Priestertum sei ja völlig freiwillig, und damit entscheide man sich auch freiwillig zu der mit dem Priestertum verbundenen Ehelosigkeit. Diese Argumentation übersieht, daß aber die Verbindung von Priestertum und Zölibat keineswegs freiwillig ist, sondern durch ein Gesetz verlangt wird, dem selber zugegebenermaßen keine Notwendigkeit zukommt (vgl. Zweites Vatikanum, Dekret über Dienst und Leben der Priester 16, 1).

Wenn die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" eine von Gott stammende Berufung ist, dann kann man ihr nicht durch ein Gesetz nachhelfen. Dies dennoch tun zu wollen, läuft auf die Auffassung hinaus, daß Gottes Berufung nicht ausreicht, das Herz zu überzeugen. Aber dann handelt es sich auch gar nicht um Gottes Berufung.

Es trifft nicht zu, daß Berufung zum Amt in der Kirche und Berufung zur „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" grundsätzlich miteinander in eins fallen. Diese beiden Berufungen können sich zwar gegenseitig fördern, aber nur unter der Bedingung, daß sie freiwillig miteinander verbunden werden. An sich besteht zwischen beiden keine notwendige Verbindung, und eine solche durch ein Gesetz herstellen zu wollen, bedeutet die Auferlegung einer nicht notwendigen Last (vgl. Apg 15, 28). Die Meinung, es falle in die Kompetenz der Kirche, aus allen Berufenen diejenigen auswählen zu dürfen, die beide Berufungen zugleich haben, verkennt, daß Gott selbst der Berufende ist. Es kommt nicht einmal Petrus zu, „Gott zu hindern" (vgl. Apg 11, 17).

Der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" selbst würde mehr gedient, wenn sie vollkommen freiwillig und nicht deshalb gewählt würde, weil ein Gesetz sie zur Erlangung des Amtes fordert. Selbst wenn sie dann von weniger Menschen ergriffen würde, würde sie doch überzeugender gelebt. Statt sie durch ein Gesetz zu fordern, gilt es, mit überzeugenderen Argumenten als bisher für die Entscheidung zu aktualer „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" zu werben.

Gefährdung des evangelischen Rats

Tatsächlich verdunkelt das Zölibatsgesetz in der Kirche die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen"; es bleibt unklar, ob man die Ehelosigkeit letztlich um des Himmelreiches willen gewählt oder aber statt dessen nur um eines nun einmal vorgegebenen Gesetzes willen „in Kauf genommen" hat, weil man das Weiheamt in der Kirche anstrebt. Sie erscheint im letzteren Fall als eine „von Menschen gemachte Ehelosigkeit", vor der in Mt 19, 12 als dem Kontrast zur „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" gewarnt wird. Eine lediglich „von Menschen gemachte Ehelosigkeit" ist eine aufgezwungene Ehelosigkeit. Solches Aufzwingen ist immer Unrecht, auch wenn man dabei eine gute Absicht zu haben meint. Man

bringt viele Menschen in Gewissenskonflikte und wird dadurch selbst im Gewissen schwer belastet.

Auf der Seite der von solcher Nötigung Betroffenen ist es Gott sei Dank nicht ausgeschlossen, wenn auch erschwert, daß sie dennoch die Möglichkeit ergreifen, die Ehelosigkeit nicht nur um des Gesetzes willen zu wählen, sondern „um des Himmelreiches willen", also in der Absicht, auch in ihr bleibend Gott in Wahrheit zu dienen. Ein Priester sagte mir nach Jahren ehelosen Lebens, daß er sich von allein wohl nicht zur Ehelosigkeit entschieden hätte; aber indem er sie durch verschiedene Krisen hindurch angenommen habe, sei sie für ihn und seinen Dienst hilfreich geworden. Umgekehrt sind mir Priester bekannt, die ihr Amt in hervorragender Weise ausgeführt haben, es aber aufgeben mußten, weil sie sich zur Einhaltung des Zölibatsgesetzes nicht mehr in der Lage sahen. Ich weiß auch von solchen, die eher eine Suspendierung in Kauf nehmen würden, als ihrerseits um Laisierung zu bitten, und die dies damit begründen, daß sie das Zölibatsgesetz als ein gegen ihre Berufung gerichtetes Unrecht erfahren.

Das Amt ist zum Dienst für die Gemeinde notwendig. Alle Christen haben die Aufgabe, den Glauben für andere zu bezeugen, und sie handeln dabei in der Autorität Christi. Das Besondere des Amtsträgers besteht darin, daß er „in der Autorität Christi als Haupt" (vgl. Zweites Vatikanum, Dekret über Dienst und Leben der Priester 2, 3) handelt, das heißt gegenüber dem ganzen Leib der Gemeinde. Er verdeutlicht, daß nicht nur für jeden einzelnen, sondern gerade auch für alle zusammen der Glaube etwas ist, was man sich nicht selber ausdenkt, sondern was von Christus her überliefert und weitergesagt wird. Auch für alle zusammen kommt der Glaube noch immer „vom Hören" (Röm 10, 17). Weil dadurch der Überlieferungscharakter des Glaubens aller verdeutlicht wird, werden neue Amtsträger durch bisherige Amtsträger in ihr Amt eingesetzt. Durch das Zölibatsgesetz wird jedoch gegen diesen Sinn des Amtes verhindert, daß Verheiratete, die zu einem solchen Dienst fähig sind und ihn mit sachgemäßen Motiven aus Glauben wählen könnten, das Amt erlangen. Die Gemeinden, die an sich das Recht auf die Feier der Eucharistie haben, leiden durch den Mangel an Amtsträgern großen Schaden. Im übrigen ist der Kirche auch damit nicht gedient, daß man oft Personen, die nur eine geringe Eignung für das Amt aufweisen, aber ehelos sind, zum Amt zuläßt, während es anderen viel Geeigneteren versagt wird, weil sie nicht ehelos sind. Damit wird letztlich auch das Amt selbst beschädigt. Niemand kann im Ernst behaupten, daß solches von gutem Geist kommt.

In neuerer Zeit wird verheirateten Priestern, die aus anderen Konfessionen zur katholischen Kirche konvertieren, die Möglichkeit eröffnet, auch in ihr als verheiratete Priester tätig zu sein (oder sogar erneut geweiht zu werden, wenn ihre ursprüngliche Weihe nicht als gültig angesehen wird). Man versucht allerdings, sie von der Hauptverantwortung in einer Gemeinde fernzuhalten oder, wenn sie diese faktisch doch tragen, wenigstens den kanonistischen Anschein zu erwecken,

daß jemand anders sie trägt. Auch diese letztere Praxis scheint der theologischen Begründbarkeit zu entbehren und läßt das Zölibatsgesetz nur um so mehr als ideologisch erscheinen.

Was in der Kirche dem öffentlichen Gespräch und der argumentativen Prüfung entzogen wird, wird eben dadurch verwechselbar mit einer in der Kirche unzulässigen Privatmeinung, die dies auch dann bleibt, wenn sie noch so offiziell und unter dem Anschein der Frömmigkeit vertreten wird. Das bloße Gefühl des Rechthabens kann selbst für Petrus kein Kriterium für den Beistand des Heiligen Geistes sein; dieser erweist sich vielmehr in tatsächlich unwiderleglichen Argumenten des Glaubens. Wo dagegen eine Diskussion für abgeschlossen erklärt wird, entsteht nur der Eindruck, die Argumente würden weiterer Befragung nicht standhalten können.

Es besteht eine Hirtenpflicht der Bischöfe für ihre Gemeinden und ihre priesterlichen Mitbrüder. Ihnen muß „an denen liegen" (Joh 10, 13), die ihnen anvertraut sind. Sie können deshalb die Frage des Zölibatsgesetzes nicht länger auf sich beruhen lassen. Sind sie nicht verpflichtet, diese Frage auf der Ebene der höchsten Autorität der Kirche in christlichem Freimut im Sinn von Gal 2, 11 erneut ins Gespräch zu bringen? Denn auch Petrus wird seine Geschwister erst dann stärken können (Lk 22, 32), wenn er nur noch Sprecher des Glaubens ist (vgl. Mt 16, 17) und aufgehört hat, sich außerdem zum Sprecher von (vielleicht sogar fromm eingekleideten) Menschengedanken (vgl. Mt 16, 22f.) wie des Zölibatsgesetzes (vgl. 1 Tim 4, 3) zu machen. Sprecher des verläßlichen Glaubens und seiner Anwendung auf die Sitten ist Petrus nur da, wo er ein Wort verkündet, das als Selbstmitteilung Gottes verstehbar ist, in welchem also Gott sich selbst uns zur Gemeinschaft schenkt. Nur ein solches Wort ist „aus sich" wahr (vgl. DH 3074), weil in ihm selbst das geschieht, wovon es redet. Die christliche Botschaft wird zwar nur im Glauben der Kirche als Wort Gottes erkannt, aber nicht erst durch den Glauben der Kirche zum Wort Gottes gemacht (vgl. Zweites Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Kirche 25, 3). Und diese Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort ist das einzige, was als wahr allein für einen Glauben zugänglich ist, der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist (vgl. 1 Kor 12, 3). Außerhalb der Selbstmitteilung Gottes ist alles andere Welt und als solche Gegenstand der Vernunft und nicht des Glaubens (vgl. DH 3015).

Das Voranstehende will als ein Plädoyer für die wahre „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" verstanden sein, die durch das Zölibatsgesetz nicht gefördert, sondern weithin eher untergraben zu werden scheint. Es ist „um des Himmelreiches willen" darüber nachzudenken, wie die Gesetzgebung in bezug auf die Ehelosigkeit der Priester heute zu ändern ist. Dies ist eine Forderung, die auch und gerade von denen erhoben wird, die freiwillig „um des Himmelreiches willen ehelos" bleiben wollen. Wir vertrauen für dieses Anliegen auf die Überzeugungsmacht des Wortes und damit auf den Geist, der die Kirche ständig erneuert.

Paul Konrad Kurz

Wendezeit in der DDR

Romane von Günter Grass, Erich Loest und Volker Braun

Drei große geschichtliche Ereignisse prägten in Deutschland das Jahrhundert: der Erste Weltkrieg, die Hitlerzeit mit dem Zweiten Weltkrieg und seine Folgen, zuletzt die deutsche Wiedervereinigung 1989/90. Gedächtnis stiften ist nicht die einzige, aber eine der wichtigsten Aufgaben der Literatur. Sie sucht eine Sprache für Geschehenes, eine Sprache für Gewußtes und Nichtgewußtes, für Getanes, Nichtgetanes, Schuld und Verdrängung. Natürlich ist Literatur immer auch Erkundung und Entwurf nach vorwärts. Aber hier, in der mimetischen Literatur, ist sie vor allem Erinnerung, Wahrnehmung und Erörterung, die Stellungnahme und Kritik einschließen. Nach 1945 sprach man in der Literatur über Jahrzehnte von „Bewältigung der Vergangenheit". Sie meinte Zulassen, Bewußtmachen, Bedenken des Geschehenen. Die rasch erfolgte Wiedervereinigung löste in Ost und West unterschiedliche Reaktionen aus. Seit der Öffnung der Mauer beschäftigen sich zahlreiche Autoren und Autorinnen mit ihrer Vorgeschichte, dem aktuellen Vorgang und den Folgen für die Beteiligten. Aus der neuen literarischen Produktion sollen ein Westautor, ein von der Stasi verfolgter und ein bekennender Sozialist mit ihren erzählerischen und Stellung nehmenden Texten vorgestellt werden. Sie heißen Günter Grass, Erich Loest, Volker Braun.

Wendezeit mit Fontane – „Ein weites Feld" von Günter Grass[1]

Von der „Blechtrommel" bis zu den „Hundejahren" faszinierte die Literaturkundigen in der Adenauerzeit seine Danzig-Saga, schockierte die Bürger der obszöne Sprechton des Autors. Eindringlich mythisierende Erinnerung der Kriegs- und Nachkriegszeit verband sich harscher Zeitkritik. Mit den Romanen „Örtlich betäubt", „Aus dem Tagebuch einer Schnecke" und „Kopfgeburten" versuchte Günter Grass in einer zweiten Schreibphase auf EsPeDe-Basis zeitkritisch in die bundesrepublikanische Gegenwart einzudringen (1969-1980). Im Roman „Der Butt" erzählte er augenzwinkernd, aber im Clinch mit den Feministinnen, die Geschlechtergeschichte des deutschen Ostens seit Urzeittagen, vor allem aber seit ausgehendem Mittelalter; eine Grasssche Hommage an die Frauen als Köchinnen, Bettgefährtinnen, jüngst aber Anklägerinnen des Mannes. Mit dem erneut mythi-

sierenden Roman „Die Rättin" predigte der Autor wider die Atombombe, drohte apokalyptisch den Bürgern mit dem „Großen Knall" (1986). Wir notieren nach den mißlungenen Aufzeichnungen aus Kalkutta („Zunge zeigen") die überraschend freundlichen „Unkenrufe" (1992), die spätes Eheglück zwischen dem Bochumer Kunstprofessor und der Danziger Restauratorin zur deutsch-polnischen Versöhnung stilisieren. Von der Kriegs- und Nachkriegszeit in die Adenauerzeit und von dort in die Zwischenzeit der SPD-Jahre einzudringen, um schließlich nach drohender atomarer Apokalypse in den späten achtziger und endlicher Aussöhnung mit dem Osten in den neunziger Jahren erneut Gegenwart zu erreichen, das fordert sogar Lesern, die den Autor nicht primär aus seinen Texten kennen, Respekt ab.

Die großen literarischen Zeitzeugen seit der Nachkriegszeit – Heinrich Böll, Günter Grass, Martin Walser – haben eine in der deutschen Literatur noch nie dagewesene anhaltende kritische Zeitgenossenschaft erzählerisch gestaltet. Wenn auch nicht jedermann sie als „Gewissen der Nation" betrachten möchte, so ist ihre diagnostische Aufmerksamkeit von hohem literarischem Rang, ihre zeitkritische Stellungnahme durch perspektivische Gestalten von bewußtseinsformender Bedeutung für die am literarischen Diskurs teilnehmenden Bürger. Der publizistische Günter Grass hat in der „Wendezeit" den Deutschen hartnäckig und rechthaberisch das Recht auf Wiedervereinigung abgesprochen, weil sie „Auschwitz" verschuldet haben. Überraschend, aber durch Pressemitteilungen werbewirksam vorbereitet, erzählt Grass nunmehr als Romanautor auf über siebenhundert Seiten die Wendejahre 1989–1991 (mit Rückblick ins neunzehnte Jahrhundert bis zu den 48er Jahren) aus Ostberliner Sicht. Voranzeigen wollen den Roman als „Jahrhundertroman" gewertet wissen, eine Wertung, die vergangenes Jahr für den über tausendseitigen Roman „Mein Jahr in der Niemandsbucht" von Peter Handke beansprucht wurde, hier aber von Marktleuten in Gang gesetzt wurde. Vom Umfang her werden die beiden Romane nur noch übertroffen durch den mehr reportagehaften Augenzeugenbericht von Lothar-Günther Buchheim mit seinem mehr als vierzehnhundertseitigen Roman „Die Festung".

Der epische Einfall. Zwei alte Männer aus Berlin-Ost, der eine degradierter Aktenbote im „Haus der Ministerien", der andere Mitarbeiter der Stasi, erfahren die Wendejahre. Der Aktenbote erfährt seinen Hoftaller als „Tagundnachtschatten", der ihm nicht von den Fersen weicht. Hoftaller überwacht seine Beobachtungsperson, läßt ihr aber nicht nur persönliche Sympathie, sondern sogar Teilnahme zukommen. Der Agent als Freund und Helfer, der Spitzel als Kumpan, eine denkwürdig deutsche, vielleicht auch verharmlosende Symbiose. Ein Schuft, wer an die Staatsgefängnisse, an reale Fluchtverhinderungen, an Bautzen denkt. Über beiden komponierten Hauptpersonen steht der Grasssche Erzähler. Er gibt sich als Sprecher mit „Wir vom Archiv" bereits im ersten Satz zu erkennen. An seiner federführenden Autorität ist nicht zu zweifeln. Theodor Wuttke, bis 1951 Lehrer,

dann Vortragsreisender im Dienst des DDR-Kulturbunds mit Sinn für preußisch-bürgerliche Tradition, ab 1976 nur mehr Aktenbote, ist nicht nur Liebhaber, sondern differenzierter Kenner Fontanes. Vom Erzähler und den Leuten vom Fontane-Archiv wird er deshalb freundlichst „Fonty" genannt. Theodor Fontane wurde 1819 in Neuruppin geboren, Theodor Wuttke genau hundert Jahre später ebenfalls in Neuruppin.

Wenn „Fonty" spricht und denkt, wenn er erzählt und beschreibt, identifiziert er sich so sehr mit den Gestalten, der sozialdemokratischen Gesinnung, dem Lebensweg, den Frauen- und Männerbegegnungen, Reisen und Wanderungen Fontanes, daß durch diesen Kunstgriff des Autors zugleich das 19. Jahrhundert seit Fontanes privaten vierziger und den politischen achtundvierziger Jahren gegenwärtig wird. Fontane erscheint geradezu als Alter ego von „Fonty". In ähnlicher Weise doppelt der Autor die Gestalt des staatlichen Sicherheitspolizisten Hoftaller, der nach Joachim Schädlichs gleichnamigem Roman „Tallhover" (1986) im neunzehnten Jahrhundert Tallhover hieß. Als preußischer „Oberspitzel" observierte er den politisch revolutionären Autor Georg Herwegh und seinen republikanischen Club. Herwegh, der 1848 mit aufständischen Arbeitern in Baden eingefallen war, hatte 1864 in seinem Bundeslied für den deutschen Arbeiterverein dem vierten Stand mit dem Refrain „Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will" agitatorisch das Bewußtsein seiner Macht zugerufen.

Die Entwicklung der Fabel. Zentraler Ort des Romans ist das Ostberliner „Haus der Ministerien", vormals Görings Reichsluftfahrtministerium, nachmals Verwaltungsgebäude der „Treuhand". Wichtige Gespräche finden im „Paternoster" statt. Monologischer Ort, an dem Fonty seinen Gedanken nachhängt, ist die Bank im Tiergarten gegenüber der idyllischen Rousseau-Insel. Der Roman beginnt mit der Öffnung der Berliner Mauer im November 1989 am Potsdamer Platz. „Mauerspechte" schlagen Stücke aus dem Beton. Todesstreifen, Schußfeld und Wachtürme kommen nochmals in Sicht. Die beiden Inspizienten Wuttke und Hoftaller fürchten eine chaotische Öffnung und unbedachte – biographisch sagte Grass „arrogant vollzogene" – Wiedervereinigung. Am 4. November, auf dem Ostberliner Alexanderplatz, hatte der Redner Wuttke-Fonty die versammelten Zuhörer frei nach Brecht, aber weniger totalisierend, ermutigt: „Eine neue Zeit bricht an! Ich glaube, eine bessere und glücklichere! Und wenn nicht eine glücklichere, so doch mindestens eine Zeit mit mehr Sauerstoff in der Luft, eine Zeit, in der wir besser atmen können. Und je freier man atmet, je mehr lebt man!"

Bald danach feiern die beiden Ostberliner Alten Fontys 70. Geburtstag bei McDonald's am Tiergarten. Eingedenk des schottischen Namens exkursiert Fonty in altschottische Familiengeschichten und trägt die „Archibald-Douglas"-Ballade des „Unsterblichen" vor. Das untrennbare Paar fürchtet, auf die restaurativen Karlsbader Beschlüsse zu sprechen kommend, neue restaurative Tendenzen in Deutschland. Das Gespräch über alte und neue deutsche Verhältnisse bietet dem

Autor Gelegenheit, Fonty zum ersten Mal das leitmotivisch eingesetzte Titelwort aussprechen zu lassen. Fontanes Ritterschaftsrat von Briest hatte alle an ihn persönlich gerichteten politisch und moralisch schwierigen Fragen mit „Das ist ein zu weites Feld" abgewehrt. Im Kontext westdeutscher Immobilienkäufe, der neuen Firmengründungen und eines gewissen Hurra-Optimismus werden die beiden Alten im Wendezeitroman bald von neuen „Gründerjahren" sprechen. Theodor Wuttke leidet am „Zerfall des Arbeiter- und Bauernstaates", den er sich „altpreußischer" gewünscht hätte, dessen Geschichte aber vierzig Jahre lang die seine gewesen war. Sozialist im Herzen, Gegner des Gesinnungslosen und des kapitalistischen Marktes, Liebhaber des zugleich phantasievollen und überschaubaren Lebens, was darf ein alter Mann im vereinigten Deutschland hoffen?

Das zweite und dritte Buch breiten Wuttke-Fontys Familiengeschichte aus, zunächst die jüngere eheliche. Plötzlich taucht die mit dem Zweiten Weltkrieg zurückliegende andere Persongeschichte in Gestalt einer französischen Enkeltochter aus der Verdrängung auf. Fontys Nachkriegs-Söhne leben schon lange im Westen, einer in Staatsdiensten, ein anderer als religiös eifernder Verleger. Die übriggebliebene Tochter Martha-Mete, zur DDR-Zeit stramm sozialistisch, heiratet einen katholischen Münsteraner Bauunternehmer. Noch ehe der in Schwerin ein richtiger Immobilienhai werden kann, läßt ihn der Erzähler auf der Straße tödlich verunglücken.

Eine Reise nach Hiddensee schenkt Fontys strapazierten Nerven Erholung. Gebührende Nachbarschaft zu Gerhart Hauptmann verbindet sich mit idyllischer Landschaftsschilderung. Ein „Verhör"-Gespräch Hoftallers bringt mit den unruhigen vierziger Jahren Fontanes die anderen vierziger Jahre des Luftwaffenobergefreiten Wuttke in Frankreich an den Tag. Kunstvoll in Beziehung gesetzt zu Fontanes Kriegsberichten von 1870/71 wird die Tätigkeit des Kriegsberichterstatters Wuttke. Der soll nicht nur mit Kurierdiensten dem deutschen Widerstand, sondern auch der französischen Résistance geholfen haben. Parallel zu Fontanes Beziehung zur Dresdener Gärtnerstochter Magdalena Strehlenow wird die Wuttkes zur Lyoner Gastwirtstochter Madeleine Blondin erzählt. Aus dieser „europäischen" Verbindung taucht unerwartet die reizende französische Germanistikstudentin Nathalie in Berlin auf. Die Enkeltochter wird die Freude und Liebe des alten „Fonty". Ihr Auftreten treibt auch die Romanhandlung weiter. Der natürlich-jugendliche Charme Nathalies (der Leser mag an Goethes „natürliche Tochter" denken) strahlt über die Resignation des Alten. Ein größerer Gegensatz zu des Autors klebrigem Gör Tulla Prokiefke aus den frühen Danzig-Romanen ist kaum denkbar.

Die Wege der beiden Protagonisten in Berlin zwischen Prenzlauer Berg, Wilhelmstraße (dem „Haus der Ministerien"), Kollwitzstraße (Fontanes Berliner Wohnung), Tiergarten, Glienicker Brücke kann der Leser mit dem Stadtplan verfolgen. In den beiden letzten Büchern werden der „Treuhand" (deren erster Chef

fast kommentarlos ermordet wird) die Leviten gelesen. Ihr freier Mitarbeiter Wuttke sucht angestrengt „ein neues Wort für die durch Gesetz angeordnete Tätigkeit des Abwickelns". Auf dem Friedhof kommt ihm „umbetten" in den Sinn. In der zupackenden Wessisprache spricht man von „Verschlanken", „Abspecken", „Gesundschrumpfen" der Betriebe. Wenigstens in Gedanken will sich Fonty vorstellen, daß man sich der „Treuhand" entledigt, indem man einfach das verhaßte Gebäude, das drei Regierungen diente, anzündet. Der in Berlin müde werdende Fonty entschwindet in idyllischer Gesellschaft seiner Enkeltochter nach Frankreich. Im Roman „Unkenrufe" war die deutsch-polnische Aussöhnung Thema des Romans, hier feiert die deutsch-französische auf die charmanteste Weise.

„Ein weites Feld" ist die republikanische Geschichte der Deutschen von der jüngsten Gegenwart bis zurück ins neunzehnte Jahrhundert. Ein weites Feld ist auch die biographische und literarische Persongeschichte Fontanes im neunzehnten, Fontys im zwanzigsten Jahrhundert. Ein weites Feld ist die Liebe zu den „Unsterblichen" und der Einsatz politischer Spitzel zu preußischer und deutsch-sozialistischer Zeit. Ein weites Feld ist nicht zuletzt das Verhältnis von Wirklichkeit und Literatur, von autobiographisch gelebtem und künstlerisch gestaltetem Leben in einer Zeit politischer Veränderungen. O-Ton Fonty: „Die Schuld ist ein weites Feld und die Einheit ein noch weiteres, von der Wahrheit gar nicht zu reden."

Politische Gegenwartserfahrung von der Öffnung der Berliner Mauer, der Währungsreform und deutschen Wiedervereinigung 1990 bis zur Errichtung der „Treuhand"-Verwaltung wird historisch geweitet durch literarische und republikanische Erinnerungen, betrachtet durch den Erfahrungs- und Worthorizont Fontanes. Es entsteht ein etwas angestrengtes Bild deutscher Verhältnisse aus der Sicht des betroffenen, manchmal aufmüpfigen, meist aber sich fügenden, gelegentlich räsonierenden, sich duckenden deutschen Bürgers. Literarisch wird die konfliktbeladene, von seinen „Nerven" belastete, sensible Gestalt des gelernten Apothekers hugenottischer Abkunft, des Berichterstatters aus England und dem deutsch-französischen Krieg, des mit seinen „Wanderungen" die Mark Brandenburg berühmt machenden und durch seine späten Romane zum bürgerlichen Jahrhundertautor avancierenden Theodor Fontane präsentiert.

Erzählhaltung und Erzählweise. Sich erinnern, was war, heißt die Devise des Romans. „Ein weites Feld" verbindet die jüngste republikanische Geschichte mit der preußisch-deutschen des neunzehnten Jahrhunderts. In der gekonnten Verbindung persönlicher Geschichte mit der öffentlichen des Landes, gegenwärtiger politischer Erfahrungen (leider treten die einstigen DDR-Autoren nur mit positiv oder negativ etikettierten Namen ins Bild) mit denen namhafter Autoren aus dem vergangenen Jahrhundert, ist der Roman ein singuläres Ereignis. Wenn jüngere politische Daten geradezu pädagogisch an der bekannten Faktenschnur ins Bild gehängt werden, stehen poetisch die alten Neuruppiner Bilderbogen Pate.

Sprachlich rinnen dem Autor dabei bekannte, auch gemeinplätzige Formulierungen durch die Finger.

Grass vertraut mit der chronologischen Abfolge des Geschehens seiner Fabulierkunst, die freilich an Anschaulichkeit hinter seinen frühen Erzähltexten zurückbleibt. Er entwirft überschaubare Helden bürgerlich literarischer Statur. Der in die Breite fabulierende Erzähler, der alles Abgründige verloren hat, läßt an keiner Stelle Zweifel aufkommen über seine Autorität. Er bedenkt die kurzatmige Gegenwart mit geschichtlichen Rückwendungen, stattet „Fontys" Rede mit zahlreichen Fontanezitaten und -erwägungen aus, anhaltend bemüht um freundlichen Kontakt zum Leser. Für das Hinübergleiten ins zurückliegende Jahrhundert betätigt er etwas manieriert seine epische „Zeitschleuse".

Die episch entwickelte Identifikations- und Projektionsgestalt Wuttke-Fonty entspricht in ihrer Aufmerksamkeit, ihrer Sensibilität, den klotzigen Vorbehalten zur deutschen Vereinigung weithin dem poetisch empfindenden und politisch festgefahrenen Autor. Wuttke-Fonty darf die politischen Geschehnisse beobachten, die persönlichen Widerfährnisse und Gefühle der Menschen zeigen, sein sozialistisches Votum aussprechen, mit der literarischen Kenntnis des Autors Liebe zu dem aufgeklärten wachen preußischen Kritiker und Zweifler Fontane und seiner Weltsicht aussprechen. „Zweifel ist immer richtig", bekennt Fonty. Hochwürden Matull von Sankt Hedwig möchte sogar Gott „nur im Zweifel" existieren lassen.

Grass eifert in dem Gespräch der Dialogkunst Fontanes nach. Öffentliches und Privates, Gegenwärtiges und Vergangenes verknüpft er episodisch. Wenn der Leser Langatmigkeit, zu wenig Erregung oder gar Aktion einklagen möchte, antwortet der Erzähler mit dem erklärten Prinzip „Weitschweifigkeit" und „Plauderstil" des Erzählens. In der Tat erfährt der geduldige Leser die Aufgeregtheit und Hektik der Zeit, ihre Mediengeilheit hinweggeblasen. Natürlich schöpft Grass nicht aus dem Leidenspotential eines Wolfgang Hilbig, Volker Braun oder einer Monika Maron, Christa Wolf. Der Grasssche Erzähler bewahrt in seiner Teilnahme jene Distanz und jenen Überblick, die nur einem nicht unmittelbar betroffenen Autor möglich sind. Er läßt mit Fontanes Melusine und Pastor Lorenzen „über den Wert unserer Lebensweise und Gesellschaftsformen, über unsere Gesamtanschauungsweise" nachdenken.

Wenn der zornige junge Grass nach seinem berühmtem Danzig-Erstling „Die Blechtrommel" als „Hai im Sardinentümpel" der deutschen Prosa bezeichnet wurde, so tritt der älter werdende Autor zum Ende des Jahrhunderts geradezu als „elder statesmen" unter den Romanciers auf. Grass möchte literaturpolitisch ein Statthalter deutscher Verhältnisse sein. „Ein weites Feld" ist auf weite Strecken eine, mitunter vergnüglich zu lesende, Altersprosa geworden. Vom Unrechtsystem der DDR sprechen die Protagonisten des Romans nicht. Einen authentischen Roman – wie Erich Loest in seinem gleichzeitig erschienenen Leipzig-

Roman „Nikolaikirche" – wollte und konnte Grass nicht schreiben. Er war auf eine künstlerische Darstellung deutscher Verhältnisse aus. Die realpolitischen Verhältnisse des SED-Staates treten teils verharmlost, teils bloß ironisch ins Blickfeld. Der sozialistisch gesinnte, nicht eigentlich ideologisierbare Schriftsteller „Fonty" überlebt als Aktenbote.

Wie schon der Blechtrommler Oskar Mazerath sind auch „Fonty" und, in geringerem Maß, sein Kollege Hoftaller schelmische Überlebenskünstler. Man sollte bei der Lektüre diese schelmische Perspektive des Schriftstellers nicht übersehen. Mit der individuellen Doppelung von Wuttke-Fonty und seinem mephistophelischen Partner Hoftaller wollte Grass (vielleicht mit Seitenblick zu Thomas Manns „Doktor Faustus") nicht nur einen Zeit-, sondern auch einen deutschen Künstlerroman schreiben. Der Ehrgeiz, ins Zeitgeschichtliche vorzustoßen, war offenbar groß. Die Episoden wuchern, manchmal ins Uferlose. Dennoch entsteht mit Fontys Erzählton wiederholt so etwas wie fast zeitlose Gegenwart.

In die Sprache ist viel Fontane-Imitation des Romanciers, viel politische Meinung des Politredners Grass eingeflossen. Aber Grass hat seinen Erzählrhythmus und seine Erzählperspektive gefunden. „Ein weites Feld", bei Fontane entsprang das Wortbild, ausweichend und die eigene Rede bescheidend, dem Charakter des alten Stechlin. Bei Grass, titularisch zum Programm erhoben, mäßigt es die politischen Ansichten. Die vom Autor resignativ dargestellte und, überwiegend ironisch, auch satirisch kommentierte deutsche Geschichte kann es nicht glaubhaft charakterisieren, wohl aber Fonty, dessen ausgesprochene und erlebte Rede die Widrigkeiten des eigenen Lebens zusammensucht und, aus später Sicht, sogar feiert. Wenn Fonty die wirren Lebensereignisse mit denen des alten Fontane vergleicht, deutet und stilisiert er sie. Der Erzähler verleiht der Mühsal des Lebens Würde. Von einem gänzlichen Mißlingen des Romans könnte nur ein voreingenommener Leser sprechen. Auf den geduldigen Leser wartet episch „Ein weites Feld". Nach dem Perspektivenwechsel des westdeutschen Erzählers hinüber nach Ostberlin wäre der langjährige Ostberliner und ostdeutsche Statthalter Fontanes, der episch streng und unspektakulär „bilanzierende" Autor Günter de Bruyn am Zug.

Leipziger Wendezeit – Erich Loests Roman „Nikolaikirche"

Grass zeigt die resignative Menschlichkeit zweier alter Herren, Loest die aggressive Unmenschlichkeit des Systems. Zentraler Ort des Grassromans ist das Haus der Ministerien in Berlin-Ost für sein fiktives Erzählen; zentraler Ort des Loestromans ist die Leipziger Nikolaikirche. Loest stellt für seine Darstellung den realen Ort des historischen Geschehens in den Mittelpunkt. Ort, Zeit, Handlung, der Geschehensverlauf sind authentisch. Authentisch sind die Leiden und Aktio-

nen der Beteiligten im gesellschaftlichen System der DDR. Die Personen entwikkeln nicht (wie bei Grass) unter widerlichen Verhältnissen ihre künstlerische Individualität. Sie stehen, in ihrer Individualität weniger differenziert, exemplarisch für einen historischen Vorgang. Sie zeigen also nicht zuerst ihre Individualität, Überlebenskunst, List, auch nicht ihre literarische, schelmische oder kriminalistische Energie, sondern exemplarisch und stellvertretend die gesellschaftlichen Verhältnisse. Erfunden sind nur die Namen der Akteure. Der reale, inzwischen auch dokumentierte Ablauf historischer Ereignisse in Leipzig ist vorgegeben.

Loests Einfall besteht darin, daß er den Ereignissen eine exemplarische altkommunistische Familie zuordnet. Sie konzentriert und veranschaulicht gegenläufige Interessen, entstehende Selbstzweifel, verharrende, in die Krise geratende und progressive Personen. Nicht nur die Generationen, auch die Geschwister driften auseinander. Die Enkelin reagiert bereits so ideologisch desinteressiert wie eine westliche Teenagerin. Der Zerfall einer staatstragenden Familie wird Symbol des Zerfalls der ganzen Gesellschaft. Die Geschichte der Familie ermöglicht zeitlich Rückblicke bis in die dreißiger Jahre, sozialpsychologisch eine gewisse Tiefenstruktur der zunehmend öffentlicher werdenden Ereignisse.

Großvater Albert Bacher, proletarischer Altkommunist, Antifa-Kämpfer in Sachsen, später Partisan in Stalins Rußland, hochdekorierter General der Volkspolizei und Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit, ist an Herzversagen gestorben. Seine Witwe vermag nicht nur die Veränderungen und Interessen der Menschen nicht wahrzunehmen, sie hat im Grunde amourös privatistisch in der politischen Welt der Männer gelebt. Die im System privilegierte Familie gerät in der zweiten Generation in die heftigste Krise. Sie bricht an der Pflicht-Identifizierung mit dem Staatsapparat auseinander. Tochter Astrid, Architektin in der Leipziger Stadtverwaltung, verheiratet mit dem erfinderisch begabten, aber gesellschaftlich distanzierten Ingenieur Harald Protter, gerät beruflich und privat in eine Lebenskrise. Die sprachlos bleibenden, verinnerlichten Nöte bringen sie in die psychiatrische Klinik. Dort wird sie sich ihres Widerstands gegen das herabgewirtschaftete, jede persönliche Individualität unterdrückende System bewußt. Sie findet zu einer Gesprächsgruppe der Nikolaikirche und mit der oppositionellen Entscheidung gleichgesinnter Frauen zu neuer Lebenskraft. Astrids Bruder Alexander, genannt Sascha, will als Stasi-Hauptmann die Karriere seines Generalsvaters fortsetzen. Enkelin Silke Protter bricht, um zu überleben, aus dem mutter- und vaterlosen Haus in eine Wohngemeinschaft aus.

Was der politästhetische Günter Grass, der seine Fabel zwar republikanisch, aber noch mehr individualistisch und kunstästhetisch entwickelt, nicht sehen will und nicht darstellt – die reale Gefängniswelt der DDR, die Lüge des Systems, die Unfreiheit der Bürger, die Gesprächskreise der Kirchen mit ihrem Pochen auf die republikanischen Freiheiten, den revolutionären Protest engagierter Gruppen und schließlich der Massen –, das zeigt der von der DDR in seiner ganzen Exi-

stenz als Person betroffene, wegen „konterrevolutionärer Gruppenbildung" sieben Jahre (1957–1964) in Bautzen inhaftierte Erich Loest in seinem Leipzig-Roman „Nikolaikirche". Diese Kirche in der Stadtmitte mit ihrem sehr bewußten und klugen Pfarrer Ohlbaum wird Mittelpunkt oppositioneller Gesprächskreise. In ihr versammeln sich Ausreisewillige, Menschenrechtler, Umweltschützer, die Natur und Schöpfung bewahrt sehen wollen, zu kritischen Gesprächsgruppen. Vor allem aber die öffentlichen Friedensgebete werden von den Regierenden als Widerstand gegen die Staatsmacht empfunden. Die Beteiligten denken gegenideologisch. Sie fordern westliche Freiheiten, ein insgesamt anderes Verhältnis der Regierenden zu ihrem Volk. Nachdem die Universitätskirche im Mai 1968 gesprengt worden war, blieb Nikolai gegenüber der Universität die zentrale Kirche der Innenstadt.

Die Romanhandlung setzt 1985 ein. Die Leipziger Staatssicherheit will neue Maßnahmen ergreifen gegen die subversiven Aktivitäten, die von der Nikolaikirche, der Michaeliskirche, dem Theologischen Seminar und dem Dorf Königsau ausgehen. Astrid Protter, als Generalstochter die „rote Prinzessin" genannt, weigert sich, in diesem Jahr an der Mai-Kundgebung teilzunehmen. Ihre anhaltend schwere Depression wurzelt in einer umfassenden Aussichtslosigkeit. Von „Sprachlosigkeit" ist die Rede, vom „Unvermögen zur Zärtlichkeit". Pfarrer Ohlbaum fragt die ausreisewilligen, die kritischen, die jungen, die mit dem Status quo insgesamt unzufriedenen Bürger in seiner Predigt: „Wo ist das Land unserer Träume, der Erfüllung? Ich kann das Gelobte Land auf unserem Globus nicht finden. Gott ist nicht systemgebunden, nicht abhängig von Pässen und Visa. Er ist in umfassendem Sinn grenzüberschreitend. Also lebt er auch bei uns in der DDR." Der Kirchenmann ermutigt seine Zuhörer zu „kritischem Bleiben". Das aber bedeutet nicht nur Bewußtwerdung, sondern auch Vertreten von Meinung, Versammlung von Gleichgesinnten, soweit möglich Öffentlichkeitsarbeit, sogar Aktion. Aktion war bereits die Teilnahme am kirchenöffentlichen Friedensgebet. Die sind dem MfS mehr als ärgerlich, denn sie ziehen immer weitere Kreise. Sie werden dem Klassenfeind bekannt und via Westfernsehen dringen sie tief in die DDR.

Der Autor baut seinen Roman mit Berichten, Gesprächen, Szenen der Kirchenakteure und der Stasi auf. In erlebter Rede zeigt er die Innenperspektive einiger Personen. Durch Rückwendungen, strukturell kenntlich gemacht, zeigt er die Lebensgeschichte des verstorbenen Generals Albert Bacher, seine antifaschistische Kampfzeit, seine DDR-Karrierezeit, die Freundschaft mit Linus Bornowski, der Liebhaber seiner Frau wird. Der dem Kommunismus abtrünnig gewordene Bornowski wird ein berühmter Fotoreporter in Westberlin. Von der Stasi in einem Café betäubt, vergiftet und gekidnappt, werfen sie ihn ins Gefängnis. Aus eigenen Kenntnissen der Verhöre, Gefängniszellen, politischen Strafen zeigt Autor Loest das berüchtigte Gefängnis Bautzen II. Mit den IMs taucht auch ein

Anwalt auf, der mit Kirche *und* Stasi zusammenarbeitet. Unter beschwichtigenden Kirchenmännern spricht ein Synodalausschußvorsitzender, der mit der Stasi zusammenarbeitet. Ortsbegehungen im Tagebaugebiet der Braunkohle, private Liebesgeschichten und Sitzungen der Stasi, heroische einzelne (Student Vockert, Frau Heit) und kleinbürgerliche Opportunisten differenzieren die örtliche Atmosphäre der Messestadt. Am Christentum bisher nicht Interessierte sind, beeindruckt durch mutige Pfarrer, „bereit, sogar über Jesus Christus nachzudenken". Unter den Aktivitäten der Christen leiden Polizei und Staat zunehmend an Autoritätsverlust. Immer weniger repräsentieren sie das Volk.

Der Roman endet mit der großen Friedensdemonstration vom 9. Oktober 1989, als siebzigtausend Menschen mit Transparenten „Wir sind das Volk" um den Ring der Innenstadt ziehen. Die Wende selbst wird gegen Ende des Jahres politisch in Berlin vollzogen, genährt und vorbereitet wurde sie nachdrücklich in Leipzig. Frauen und Pfarrer haben das Protestpotential in Gang gesetzt, das die Veränderung der öffentlichen Stimmung bewirkte. In den Kirchen versammelte sich nicht immer bekennend christlicher, aber in jedem Fall ein Freiheit suchender, kritisch republikanischer Geist. Die Nikolaikirche wurde mit ihren politisch motivierten Friedensgebeten Ausgangspunkt der realen, im Roman anschaulich inszenierten Leiziger Montagsdemonstrationen.

Mit „Nikolaikirche" ist Erich Loest der erste große authentische Roman der „Wendezeit" gelungen. Er hat dokumentarisch gesellschaftliche Vorgänge in Leipzig mit der Geschichte einer Familie verbunden. Ihren Personen verlieh er exemplarische Rollen von antifaschistisch, staatstragend, am Staat zweifelnd, privatistisch, ohne Zukunftsperspektive, aussteigend und sogar subversiv. Mit der Kirche als Ort der Versammlung und kritischer Führung hat er die Entwicklung des gesellschaftlichen Protestpotentials in Leipzig dokumentiert. Den historischen Prozeß, der zur friedlichen Auflösung der totalitären Staatsmacht führte, stellt Loest schaubar, plausibel, episch konzentriert vor. Er reproduziert das sprachliche Idiom und den zynischen Jargon der Stasi. Abgründiges in den Personen und ihren Beziehungen zu zeigen, Handlungsverzögerungen, Schwebe, Ironie, Unausgesprochenes in der Rede, Atmosphäre und Komposition künstlerischer Raffinesse waren nicht seine Absicht. Loest wollte den Geist, die Arbeit und Bewegung „Nikolaikirche" dokumentieren, den Ungeist des Stasistaats erinnern, den erfolgreichen Kampf der Freiheit gegen die Unterdrücker episch überliefern. Das ist ihm eindrucksvoll gelungen.

Die Wende: Verlust der Identität – Volker Brauns „Der Wendehals"

Wie reagiert einer, der bewußter gläubiger Sozialist war, auf die Wende? Wie erfährt er seine persönliche Identität, die Erschütterung, den gesellschaftlichen Ver-

lust? Unter den ehemaligen DDR-Autoren ist Volker Braun (geboren 1939 in Dresden, wohnt in Berlin) einer der gebeuteltsten. Über Jahrzehnte DDR-gläubig, wenn auch den Funktionären als Autor sperrig, hat ihn der Untergang seines Staates zutiefst gekränkt. Das Aufgehen in der Bundesrepublik bleibt für ihn auch im neuen Buch „Der Wendehals" eine Kränkung. In den fünfziger und sechziger Jahren gehörte Volker Braun zu jenen Autoren, die stramm an den Aufbau-Sozialismus glaubten. Als seine Altersgenossen hierzulande alle naiv-mythischen Bilder aus der Poesie verbannten, da versifizierte er den Prometheus-Mythos kollektiv „im friedlichen Land, ... auf nichts/Vertrauend als auf uns". „Was uns Neues gelingt, sprengt/Fast die Adern vor Schmerz ... Was glaub ich denn/Wenn nicht an uns? worauf/Hoffe ich sonst: ist unsere Hand/Faul, unser Feuer?" So blauäugig schrieb Braun als Mittzwanziger. Noch 1971 programmierte er: „Wir schreiben nicht mehr gegen die bestehende Gesellschaft, sondern für sie, für die immanente Veränderung." Später freilich, in der „Unvollendeten Geschichte" (1977) und im „Bodenlosen Satz" (1989) klagt er unmenschliches Verhalten und Zerstörung der Landschaft im staatlichen System an. Da trägt er ins große sozialistische Ja Sätze zum Schutz von Mensch und Natur ein.

Als Braun seinen utopischen Sozialismus begraben mußte, schrieb er das Sprechstück „Iphigenie in Freiheit" (1990/92). Die Freiheit im vereinten Land, das ist die Konsumfreiheit. Auch „in Freiheit" gehört Iphigenie zu einer Familie, „die sich schlachtet", zeitgemäß vor laufender Kamera. Das Geschehen selbst genügt nicht mehr. Fernsehen und Fernsehpublikum inszenieren Öffentlichkeit. „Entwaffnet von der Werbung, geht Iphigenie handeln mit der Lust und der Liebe." Aber zuvor muß sie denen, die das Land „kolonisiert" haben, ihre Meinung sagen, heißt doch der Ruf „Hellas Hellas Hellas!" nichts anderes als „Heim ins Reich". „Komm an die Kasse, Schwester", sagt Orest zu seiner Schwester Iphigenie. An der Kasse sind „Sieger und Besiegte" nicht mehr unterscheidbar. Den historischen wie mythischen Altar hat die Kasse ersetzt.

Das Wort „Wendehals", vor einem Jahrfünft geprägt, wurde die signifikanteste Bildmetapher für Ostbürger, die sich opportunistisch den neuen Verhältnissen anpaßten, ihre Chance witterten, ihren Vorteil suchten. Über Jahre eingesetzt verlor die griffige Metapher an Münzwert. Kann der neue Buchtitel das abfällig Gemeinte szenisch zeigen oder nur noch einmal aufgewärmt exemplifizieren?

Im Dialog begegnen sich ein Ich und ein Er, zwei frühere Genossen, in Berlin-Ost. Sie unterhalten sich, kommentieren und kritisieren die veränderte Situation. Die Ich-Person beteuert mit dem ersten Satz, daß sie keine Bücher schreibt. Sie ist arbeitslos „wie alle Weltanschauer und Veränderer hier, innerlich abgewickelt und entlassen von der zahlungsunfähigen Geschichte". Schon fallen diese bedeutungsbeladenen Worte – „Weltanschauer", „Veränderer", „zahlungsunfähige Geschichte" –, die weder erzählen noch beschreiben, sondern werten und behaupten. Das sprechende Ich kommt dem Autoren-Ich bedenklich nahe. Ich, seines

Einverständnisses, Selbstwertgefühls, ja seiner Identität beraubt, unterhält sich zuerst mit sich selbst, dann in der Fußgängerzone mit einem „zufälligen Passanten". Auf den Leser warten keine empfindsam hellsichtigen „Passanten"-Beschreibungen à la Botho Strauß, sondern die Reden zweier durch die Wende Abgehalfterter, eines enttäuschten Intellektuellen, namens Ich, und eines geschäftlich „Abgewickelten", namens Er. „Es ist Kollege Schabert, der abgewickelte Chef", aber von einer „Seilschaft" wurde er bereits bei einer „Finanzakademie" untergebracht. „Die Ziele, für die er sich einst opfern wollte, sind ihm abhanden gekommen. So geht er täglich ans Werk – ohne irgendeinen Zweck zu verfolgen; er sitzt noch auf dem Pferd des Engagements (einem Gebrauchtwagen, den ihm die Firma stellt, einen gut erhaltenen Opel), aber er reitet auf kein Ideal mehr zu... Ein Kaufmann des Ausverkaufs; und er steht nicht allein in dem Beruf, tatsächlich sehen wir alle die abgehalfterten Genossen, von Egon Krenz bis zum letzten Lehrer der Staatsbürgerkunde, ins Kaufmännische überwechseln, zu den Versicherungen." Nein, das ist nicht die neue Sprache, auf welche die befreundete Kollegin Christa Wolf seit ihrer Erzählung „Was bleibt" (1990) wartet. Das sind alte sprachliche Versatzstücke („opfern", „ans Werk gehen") verbunden mit neuen („Ausverkauf", „abgehalfterter Genosse", „ins Kaufmännische überwechseln"). Der Autor setzt seine klapprige Dialektikmühle „Sozialismus" gegen „Kapitalismus" in Gang.

War die Wende eine „Katastrophe" oder könnte sie „Rettung" bringen? Im aufgelösten Staat haben die Leute die „Orientierung verloren". Die Identitätsfrage „Was bin ich?", „Wer bin ich?" stellt sich unter ehemaligen Genossen bedrohend. Gesucht wird, mit ironischem Unterton, ein Buch, das „linke Selbstgewißheit" ausspricht und zeigt. Ich und Er reduzieren die Wende ohne Federlesen auf Arbeitslosigkeit und Warenhaus. Die neue „Instanz" heißt „Überfluß". Dialektisch lesend muß der Leser zurückfragen, ob die alte Instanz Mangel hieß. „Das Volk will betrogen sein", sagt Er. „Das Volk – hat Geschichte gemacht", erwidert Ich satirisch-ironisch. Das Ressentiment des Genossen und das Ressentiment des Intellektuellen schlagen durch die Fertigsätze, Fertigurteile. Im Verlauf des Dialogs werden die alten Verhältnisse mit dem „Label" „Sozialismus", die neuen mit „Kapitalismus" etikettiert. „Geiz, Aufstiegsstreben, Missionierungsdrang sind von der Tagesordnung", sinniert der Erzähler. Im übrigen trägt man „die Haut zum Erlebnismarkt". Es stellt sich in der Konsumwelt sogar die Frage, ob nicht „Erlebnisse" das Hauptprodukt, „Ereignisse" das Nebenprodukt sind. Das hieße, daß das Individualistische und Private wichtiger wäre als die öffentlichen Vorgänge und Zustände.

Volker Braun, dem die alte Eindeutigkeit des Feindbilds abhanden gekommen ist, schlägt mit Metaphern, Kalauern, Anschuldigungen um sich. Er muß seine angegriffene Identität ironisch, satirisch, parodistisch verteidigen. Von Öffnung des Kopfes, Weitung des Horizonts ist in diesen karikaturistischen Skizzen keine

Spur. Keine Anstrengung machen Ich und Er, die Dinge anders als von ihrem weltanschaulichen Sockel her zu betrachten. Ich balanciert weiterhin auf dem ramponierten Sockel, Er wurde heruntergestoßen. Keine Gerechtigkeit suchen sie gegenüber der neuen Offenheit, keine gegenüber der inneren und äußeren Freiheit. Kein Blick auf die desolate Vergangenheit, keiner auf die anderen Oststaaten, kein abwägendes Wort über Verlust und Gewinn, geschichtliche Zwangsläufigkeit und sozialpolitische Chance, die freilich eine sozialistische Utopie nicht anstrebt. Die beiden Sprecher, das von Schabert zum „Intendanten, Kommissar, Kommandanten", sogar zur „Eminenz" aufgebaute Ich und das nicht weniger kokett zum beinahe Nichts abgebaute Er sind einander Stichwortgeber. Nachgewiesen werden soll, mit dem klotzigen Anspruch des Besserwissens, Besserdenkens, die allseitige Misere. Da geifert die Wut des/der in ihrem sozialistischen Glauben Verletzten. Christa Wolf wird dem untröstlichen Schriftstellerkollegen am 26. März 1993 aus dem sozialismusfernen Kalifornien in „schuldiger Trauer", in alten Metaphern stöbernd, schreiben: „Jetzt weißt Du, wo Gott wohnt" (Auf dem Weg nach Tabou, Texte 1990–1994). Gott wird mit dem Land des Kapitalismus gleichgesetzt. So einfach ist die alte Wahrheit. An keiner Stelle können die ironischen Wortspiele von Volker Brauns Sprechern einen Vergleich mit den tragikomischen Clowns in „Warten auf Godot" (von Samuel Beckett) aushalten. Klingelnde Alliterationen à la „Besetzung" – Sie meinen „Besitzung", nein „Besatzung" – täuschen Witz und Tiefsinn vor. Da sagt Er, das „Geschäft" apostrophierend: „Wir aber, Kundschafter waren wir, keine Kundschaft." Ich entgegnet: „Jetzt sind wir Kunden ohne Kunde" (88).

Wer hat den „Paternoster" in der Treuhand als symbolischen Ort zuerst gesichtet? Günter Grass oder Volker Braun, vielleicht ein Dritter oder gar Volksmund? Treuhand ist die neue allmächtige „Instanz". Im Paternoster der Treuhand verrenkt Schabert seinen Hals „um 180 Grad; er erlebt die glücklichste Verwandlung, die Sensation selbstloser Sinnesänderung". Das ist herbeizitiert. Die nachfolgende Kurzprosa aus der Fußgängerzone variiert das dialogisch Besprochene. Die verführbare „Menge" ist der versprochenen „Wahrheit" und „Gerechtigkeit" auf den Leim gegangen. Aber die „Dinge" (frei nach Erhart Kästners „Aufstand der Dinge", 1973) wehren sich. „Sie waren plötzlich mit einer Kraft begabt, die hart das Verhältnis der Personen zu ihnen klärte. Sie teilten kalt mit, wen sie ertragen mochten; die wenigsten; bekannte volkreiche Produktionen liefen aus wie alte Eimer."

Trotz einiger Anleihen in Bild und Ton bei dem parabolischen Erzähler Franz Kafka sind diese Texte nicht (wie ein Kritiker großzüngig meinte) mit der unideologischen Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeit Kafkas vergleichbar. Mit einem so unschuldigen Autor sollte man diese vollmundigen Plädoyers nicht vergleichen. Volker Braun ist tief verletzt. Der Schreibende verteidigt sich mit absichtsvollen Dialogen, er wehrt sich mit melancholisch anklagenden Geschichten.

Er ist bis auf weiteres nicht bereit, seine Wahrnehmungen mit einem anderen Koordinatensystem als dem sozialistisch geglaubten zu unterlegen. Die hier vorgestellten Dialogpartner und das Erzähl-Ich wollen keine Abtrünnigen, keine Bekehrten, keine Fühmannsche, noch weniger Martin Walsersche Verlierer sein. Das walte Brecht, das walte Wolf.

Die ehemalige DDR nur ein „abgewickelter" Staat, wie die Sprecher von Volker Braun meinen? Der Ostberliner Staat ein zu Friede und Freiheit befreiter, wie die in der Leipziger Nikolaikirche Versammelten und das in Leipzig demonstrierende Volk wollten? Bundeskanzler Kohl dem vereinnahmenden preußisch-nationalen Bismarck vergleichbar, wie Fonty im Grassroman nörgelt? Deutschland ein enges Land, ein weites? oder einfach ein nicht mehr geteiltes, dessen Teile noch nicht recht zusammen und vielleicht auch nicht befriedigend zu sich selber gefunden haben? Jenseits aller finanziellen und politischen Anstrengungen ist die gedankliche, die seelische, die emotionale „Bewältigung" der Wende noch lange nicht abgeschlossen. Indes Politik und Wirtschaft weiter drängen, hängen Schriftsteller nach. Müssen die Erinnernden, Bedenkenden, Beleidigten und auch Streitenden die fällige Bewußtseinsarbeit der Bürger leisten? Sprechen sie, im Dunkellicht der Sätze und Bilder betrachtet, wo andere zur Tagesordnung übergegangen sind, vielleicht nicht nur für sich selbst, sondern auch als Stellvertreter? Es wäre gut, wenn möglichst viele Bürger ihre Stimmen lesen würden.

ANMERKUNGEN

[1] Günter Grass, Ein weites Feld. Göttingen: Steidl 1995. 748 S.
[2] Erich Loest, Nikolaikirche. Roman. Göttingen: Steidl 1995. 520 S.
[3] Volker Braun, Der Wendehals. Eine Unterhaltung. Frankfurt: Suhrkamp 1995. 127 S.

Rüdiger Funiok SJ

Spieler im Cyberspace

Mit dem Begriff „Cyber-space", kybernetischer Raum, bezeichnete William Gibson 1984 in seinem Roman „Neuromancer" eine Kunstwelt, in der sich dem Auge Landschaften und Gebäude dreidimensional und farbig darstellen. Mit Cyberspace ist also kein Gerät – wie bei den bisherigen Medien – gemeint, sondern das, was dieses neue Medium erzeugt: eine künstliche dreidimensionale Welt, in die der Benutzer, der „Cybernaut", hineintaucht und die er sowohl wahrnehmen als auch interaktiv beeinflussen kann. Der Computer, der für die Erzeugung dieser Welt benötigt wird, müßte im Grund den Namen „Wirklichkeitssimulator" tragen. Wie wir es vom Entwerfen mit Computer (Computer Aided Design, CAD) her kennen, sind Computer ja nur in ihrer Substruktur Rechner, auf ihrer Oberfläche sind sie Simulationsmaschinen.

Da der Begriff Cyberspace einige Zeit rechtlich geschützt war, mußten die Informatiker, die im Rahmen der Artificial-Intelligence-Forschung diese dreidimensionale Darstellungsweise und neue Objektwelt realisierten, eine andere Bezeichnung wählen: Virtual Reality, virtuelle Realität, abgekürzt VR. Virtuell meint sowohl „möglich" als auch „scheinbar". Virtuell vorhanden sind die Objekte zum Beispiel im Computerprogramm, auf der Festplatte. Aber sie erscheinen uns, als seien sie real, als Bilder, in die wir hineingehen können, als Raumton oder Klangwolke, als Hautdruck oder Wärmeempfindung auf den Fühlanzügen. Damit ist die Entwicklung der Medien, jener Spiegelbilder der Wirklichkeit, zu einer bisher noch nicht erreichten Reife gelangt. VR erscheint als das „ultimate medium", das endgültige Medium, das „medium to end all media" [1].

Wirklichkeit und Schein im Cyberspace

Was ist das qualitativ Neue dieses kybernetischen Raums? Zunächst ist es eine gesteigerte Realitätsnähe oder genauer: eine auf fast alle Sinne bezogene Anschaulichkeit. Real und extrem anschaulich erscheinen uns diese Computerausgaben deswegen, weil sie von unserer Sinneswahrnehmung immer weniger Synthese- und Korrekturleistung verlangen: immer schärfere Bilder in immer echteren Farben, mit einem Mehrkanalton, der keine Wünsche offen läßt. Realistische Bilder und ein mißreißendes Tonerleben sind an sich nichts Neues – denken wir nur an die Faszination des Films vor 100 Jahren, des Tonfilms vor knapp 70 Jahren. Aber

die Bilder und Töne von Cyberspace sind so realitätsnah, daß für unsere Sinne Scheinbares und Wirkliches – in einer erneuten Faszination – ineinanderfließen[2].

Der visuelle Eindruck ist nicht mehr zweidimensional, sondern dreidimensional; beim Fernsehen oder im Kino ist das nur mit Zusatzbrille möglich. Die Sehmöglichkeiten beschränken sich nicht auf einen Teil des Blickfelds wie beim Fernsehbildschirm oder auch im IMAX-Kino, sondern „hüllt" den Zuschauer von allen Seiten ein. Psychologische Experimente haben erwiesen: Wenn der visuelle Wahrnehmungsraum einen größeren Winkel als 80 Grad erreicht, so können wir nicht anders als uns in dem gezeigten Raum befindlich fühlen.

Rundum-Kinos, wie es sie in Vergnügungsparks gibt, benutzen diesen Effekt. Es gibt also bei dieser neuartigen Bilddarstellung kein wahrnehmbares „Außen" mehr. Es ist nicht mehr die Zentralperspektive, welche dem zweidimensionalen Bild Tiefe verleiht. Cyberspace bietet eine „holographische Perspektive"[3] dadurch, daß den beiden Augen leicht unterschiedliche Bilder angeboten werden.

Das setzt voraus, daß man eine „Video-Brille", das Head-Mounted-Display in Form eines Helms oder einer Tauchermaske aufhat. Jedes „Brillenglas" besteht aus einem kleinen LCD-Farbbildschirm, auf den das computersimulierte Bild projiziert wird. Diese Bilder erscheinen dem Nutzer dreidimensional, weil der Computer unterschiedliche Bilder für das rechte und linke Auge – gemäß dem Augenabstand – erzeugt. Nicht alle VR-Anwendungen haben oder brauchen diese Möglichkeit (z. B. in der Medizin).

Aber ist diese Rundumperspektive ein Gewinn, ist die Entgrenzung des Blickwinkels nicht auch eine Gefahr? Geht dabei nicht die Unterscheidungsfähigkeit zwischen dargestellter Realität und der Lebenswelt, in der wir leben, verloren? Die eingeschränkte Perspektive läßt uns nämlich den „Rahmen" erkennen, in dem sich ein Bild oder ein Fernsehapparat befindet. Oder der Rahmen wird durch den Raum definiert, in dem das Bild hängt und in dem ich sitze oder stehe. Für unsere bisherige Art, Wirklichkeit und Fiktion zu unterscheiden, war dieses „Hinaussehenkönnen über den Rahmen" fundamental. Hier ist das nicht mehr möglich – das macht die Faszination von Cyberspace aus, aber auch seine Gefahren für die Orientierung des Menschen. Über die Bild- und Tonwahrnehmung des Fernsehens hinaus spricht Cyberspace als dritten Kanal auch den Tastsinn an, und zwar den ganzen Körper betreffend – Cybersex ist dabei eine besonders delikate oder abstoßende Anwendung dieses neuen Mediums.

Die High-Fidelity-Qualität von Cyberspace wird gesteigert durch die Beeinflußbarkeit des sinnlich Wahrnehmbaren, durch die Interaktivität. Das Moment der Beeinflussung läßt sich auch durch den Begriff Simulation beschreiben. Aktiv, interaktiv ist man bei Cyberspace nicht mehr nur mit der Hand, wenn sie zum Beispiel die Tastatur des Computers oder die Maus bzw. die Druckknöpfchen oder den Steuerknüppel des Computerspiels bediente, sondern aktiv steuert man hier etwa mit einem Datenhandschuh, der die eigene Körperbewegung symboli-

siert. Mit dem Handschuh kann ich mich frei im Raum bewegen. Wenn ich den Zeigefinger schwenke, verändert sich das Bild.

Das setzt voraus, daß das VR-System dem Benutzer in Sekundenbruchteilen das Bild präsentieren muß, das seiner Körperhaltung oder Blickrichtung entspricht, das heißt, die Kopfposition muß ständig gemessen werden (diese Aufgabe erledigt der Positionsbestimmer, der meistens über die Stirn des „Cybernauten" installiert wird). Der Datenhandschuh kann bei aufwendigeren Systemen auch Greifbewegungen der Hand ausführen – und zugleich die taktilen Rückmeldungen spüren lassen: Ich spüre also die Härte des Gegenstandes, den ich betaste. Oder man teilt die eigenen Bewegungen, bis hin zu den Schritten, dem Computer durch einen entsprechenden Datenanzug, also mit dem ganzen Körper mit. VR-Systeme sind Computer mit Ganzkörpereingabe.

Da Cyberspace die Eigenschaften von Fernsehen und Computern vereinigt, kann man dort seinen eigenen Standpunkt beliebig verändern und auch in das Geschehen eingreifen, indem man Gegenstände bewegt. Ich kann mich in der Landschaft oder im Raum umdrehen und sehe das dort Liegende, ich kann auf Dinge zugehen und sie werden größer, oder weggehen und sie werden kleiner (ich selbst bin also der Zoomer und nicht der Kameramann des vorgefertigten und unveränderbaren Films), ich kann die Dinge anfassen, betasten, bewegen, heben, werfen – ja ich kann sogar in sie hineinschlüpfen, mich mit ihnen vereinigen.

Die bisherigen Massenmedien haben vielen Benutzern zur gleichen Zeit das gleiche Programm in einer Weise dargeboten, daß sie auf die Inhalte praktisch keinen Einfluß hatten. Der PC und die auf ihm spielbaren Computerspiele stellen demgegenüber individuelle Medien dar: Der Computer oder die Spielprogramme reagieren nur auf die Befehle *einer* Person; Vereinzelung der Nutzer kann die Folge sein. VR ermöglicht nun eine Fusion beider Formen: Man kann Cyberspace mit anderen Personen gemeinsam erleben, die sich an ganz unterschiedlichen Orten befinden. Das läßt sich zu geschäftlichen Telekonferenzen nutzen, aber auch zu virtuellen Besuchen von Freunden. Virtual Reality ermöglicht eine Wirklichkeit, die zusammen mit einem ebenso individuell agierenden Gegenüber gemeinsam erlebt und gestaltet wird, eine „Reality Built for Two" [4].

Hauptanwendungsgebiete von Cyberspace

Wie bei vielen anderen Medien (Telegraphie, Funk, Computertechnik) war und ist das Militär eine der Hauptantriebskräfte für ihre Entwicklung. Es sieht so aus, als wäre dies auch bei der Virtuellen Realität der Fall. Für viele Anwendungen gibt es – mit einer gewissen Verzögerung – auch zivile Einsatzmöglichkeiten. Die Flugsimulatoren sind für Kampfflieger, aber auch für die Zivilluftfahrt als wichtige, menschen- und materialschonende Trainingsmöglichkeit bekannt. Neben

der Trainingsanwendung gibt es auch für reale Kampfflugzeuge Apparaturen, die dem Piloten mit Hilfe halbverspiegelter Glasscheiben eine Art graphische Benutzeroberfläche ins Visier des Helms einblenden. Bei den Gefechtssimulationen erscheinen auf dem Display die Aktionen des Feindes, auf die es optimal zu reagieren gilt – eine militärische Variante der „Reality Built for Two".

Auch die Ingenieurwissenschaften haben der VR wichtige Impulse geliefert; man kann Cyberspace als eine Weiterentwicklung von CAD-Programmen betrachten, mit denen ja Maschinenteile oder Autos dreidimensional dargestellt werden. Die Architektur hat ähnliche Anwendungen bereitgestellt: Man kann noch nicht gebaute, virtuelle Häuser besichtigen. Sogar virtuelle Städte lassen sich unter verschiedenen Aspekten testen, zum Beispiel für Behinderte. Die Medizin ist für die Möglichkeit dankbar, Operationen an einem Modell, das mit den Werten des realen Patienten erstellt wurde, zu erproben. Kunstfehler des Chirurgen sind am virtuellen Patienten weniger schlimm als am realen.

Hier stellt sich die ethische und rechtliche Frage, wer die Rechte an diesem Datenbestand „virtueller Patient" hat: der Patient, der Arzt, der zur Diagnose eventuell einen Kollegen zu Rate zieht, oder das Krankenhaus, an dem von Dritten Forschung betrieben wird? Und wieweit bekommt der Arzt oder andere Forscher das Recht von dem gutgläubigen Patienten übertragen, wenn er in eine „Verwendung zu Forschungszwecken" einwilligt?

Im folgenden sollen die Anwendungen im *Unterhaltungsbereich* herausgegriffen werden. Hier sind freilich noch keine Produkte auf dem Markt, die alle oben aufgeführten Möglichkeiten von Virtual Reality bieten. Die dazu nötigen Computer sind deshalb reichlich teuer, weil die Darbietung von Bildern mit hoher Auflösung und in Echtheit (ohne bemerkbare Verzögerung auf die Bewegungen des Nutzers) eine extrem hohe Rechenleistung voraussetzen. Immerhin gibt es in diesem Jahr einige Versuche, den stagnierenden Markt der Computerspiele durch neue Produkte zu beleben, die wenigstens Teile des in der virtuellen Welt Möglichen realisieren. Sie erfordern alle eine neue Hardware. Und auch auf der Software-Seite ist alles noch etwas teuer; denn es gibt noch keine Standardsprache für das Programmieren der neuen Spielmöglichkeiten.

Die Marktchancen der heimischen Spielgeräte sind noch unklar. So wird ein Gerät angeboten, das mit seinem Namen „Ultra 64" den Marktdurchbruch des Commodore 64 auf dem PC- und Computerspielmarkt im Jahr 1982 beschwört. Aber ob es diesem Gerät gelingt oder einem der anderen, ist eher zweifelhaft. Zu sehr ist die Medienwirtschaft im Umbruch; unter dem Stichwort „Multimedia" und Datenautobahnen bilden sich allenthalben Allianzen aus den drei Bereichen Film- und Fernsehindustrie, Computerhard- und Software und Telekom – nach dem Motto: Walt Disney meets Bill Gates on Internet.

Neben den heimischen Spielen gibt es natürlich auch in Zukunft die elektronischen Flipper-Nachfolger in den Spielsalons und Gaststätten. Und es wird Spiel-

parks mit Namen wie Joypolis von der Größe eines Disneylands, aber eben mit neuesten Computerspielen geben. In Japan haben sie schon Erfolg, für London ist die erste europäische Joypolis geplant; die Marktchancen für Deutschland werden eher skeptisch eingeschätzt. Größere Hoffnungen können sich vielleicht die Hersteller von Lernspielen machen; es bleibt abzuwarten, ob die deutschen Eltern, für die angeblich Lernen und Spaß Gegensätze sind, sich hier aufgeschlossener zeigen und der Gesetzgeber Spiele nicht grundsätzlich besteuert[5].

Schon heute kann man Spiele nicht nur im Geschäft kaufen, sondern sich über Kabel oder Satellit ins heimische Gerät laden – natürlich gegen Bezahlung. Aber wieviel neuen Spielluxus man sich oder den eigenen Kindern gönnen wird, hängt sicher mit von dem Preis ab. Und die Preise sind bei der breiten Palette von Multimedia-Anwendungen noch keineswegs klar. Unklar ist auch, welche Anwendung einen Durchbruch auf dem privaten Markt bringen wird: Fernsehen auf Abruf (Video on demand), hochauflösendes Fernsehen mit neuem Bildformat (HDTV), das Bildtelefon, die Möglichkeit des Teleshoppings? Man wird abwarten müssen, wie sich hier das mit Cyberspace angereicherte Spieleangebot ein Marktsegment erkämpft, welche Koalitionen die Spielehersteller eingehen und welche medialen Verbindungen auch inhaltlich entstehen.

Weil sowohl die wirtschaftlichen wie die inhaltlichen Aspekte erst in Andeutungen klar sind, müssen wir uns an den Erfahrungen mit den bisherigen Computerspielen orientieren. Sehr spannend ist dabei die Frage: Wo repetiert Cyberspace bloß die bisherigen Spiel- und Erfahrungsmöglichkeiten mit nur raffinierteren Mitteln und worin bestehen die wirklich neuen Möglichkeiten und Gefahren? Darüber lassen sich mit Vorsicht einige begründete Vermutungen anstellen.

Die Faszination der Computerspiele

Hauptkennzeichen des bisherigen Programmangebots der Computer- wie LCD-Spiele ist, daß die filmartige Handlung nach bestimmten Regeln von einer Spielfigur beeinflußt wird, welche der Spieler, die Spielerin mit der Computertastatur oder einem Joystick steuert. Die so am Laufen gehaltene Geschichte „wirkt wie ein trickfilmartiges Geschehen, wie eine Welt im Film – nur mit dem entscheidenden Unterschied, daß ich das Geschehen in dieser Welt durch mein Handeln beeinflussen kann. Der Eindruck eines Films wird durch die Musik- und Geräuscheuntermalung unterstützt. Die Spieler finden sich in der Tat in einer Filmwelt wieder. Nach und nach lernen sie, sich in dieser Welt zurechtzufinden, durch geschicktes Verhalten ihr Bleiberecht in dieser Welt zu behaupten.“[6]

Diese Spiele wurden bis Ende der 80er Jahre auf Heimcomputern gespielt. 1990 lebten ca. 20 Prozent der westdeutschen 6- bis 13jährigen in einem Haushalt, in dem es einen solchen Computer gab (heute sind es über 30 Prozent); durch-

schnittlich sollen pro Computer und Haushalt 50 Spielprogramme vorhanden sein[7]. Anfang der 90er Jahre kamen dann die handlichen Varianten mit kleinen LCD-Monitoren, Lautsprechern und Druckknöpfchen auf den Markt. 1991 sind in Deutschland über 2 Millionen Game Boys verkauft worden[8]. Eine andere Erfolgszahl: der Hit „Mortal Kombat" brachte im letzten Jahr genausoviel Geld ein wie der Erfolgsfilm „Forrest Gump"[9].

Im Gegensatz zu den „alten" Videospielen sind in den technisch verfeinerten Spielprogrammen nicht nur längere Geschichten möglich, sondern auch optische und akustische Raffinessen. Landschaften, Gebäude, Interieurs und Figuren haben eine frappierende Realitätsnähe erreicht. Vom kognitiven Anspruchsniveau an die Spielenden her lassen sich zwei große Gruppen bilden: auf der einen Seite die „Knöpfchenspiele", auf der anderen die „Köpfchenspiele". „Bei den Knöpfchenspielen geht es in erster Linie um Geschicklichkeit, Konzentrationskraft, Reaktionsschnelligkeit und Ausdauer. Die Spielanforderungen der Köpfchenspiele sind dagegen: strategische Überlegung, Sprachfähigkeit, räumliche Orientierung, Erinnerungsvermögen, logisches und interaktives Denken."[10]

Unterteilt man etwas weiter, so lassen sich fünf Gruppen unterscheiden: Da sind erstens die Sport- und Reaktionsspiele, bei denen es um Geschick und Wendigkeit geht und die darauf angelegt sind, zu „Rekordleistungen" anzustacheln. Dann gibt es Programme, mit denen verschiedene Handlungen simuliert werden: vom Autofahren und Fliegen bis zum Führen von Volkswirtschaften oder militärischen Aktionen. Nur Teilhandlungen daraus verwirklicht die dritte Gruppe, die Kriegs-, Kampf- und Abschußspiele, bei denen es um das „Wegputzen" von Gegnern, Waffen, Einrichtungen usw. geht. Anspruchsvoller ist die vierte Kategorie, die Abenteuer-, Phantasie- und Rollenspiele, bei denen Szenen und Geschichten durch die Spielenden entwickelt und verändert werden können (bekannte Beispiele: Super Mario, Ghostbusters). Schließlich sind Spiele zu nennen, die sich an Filme und Fernsehserien anlehnen (wie Batman, Die Simpsons, E.T.).

Die Zahl der hier nicht aufgeführten problematischen Spiele, also der kriegsverherrlichenden, faschistoiden oder auch der pornographischen Spiele, ist nicht unerheblich. Von der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften (Videos und Computerspiele) wurden bisher ca. 200 indiziert, dürfen also nicht an Jugendliche unter 18 Jahren abgegeben werden, und für sie darf nicht geworben werden. Aber für die Hauptzielgruppe der Computerspiele, die 12- bis 15jährigen Jugendlichen, und da vor allem die männlichen, ist die Indizierung oft so etwas wie ein „Oscar" für dieses Spiel. Der Computer und die auf ihm laufenden Spiele sind für sie vordringlich ein Abgrenzungsmedium gegenüber der Erwachsenenwelt – vor allem Inhalt (the medium is the message, sagte schon McLuhan). Ihnen geht es um Action und Gewalt, und zwar um krassere Action und Gewalt, als sie täglich im Fernsehen, dem Medium der Alten, zu haben ist. Es sind also, inhaltlich betrachtet, die Gewaltspiele, die sie faszinieren, aber sie müssen auch gut gemacht sein,

müssen zum Beispiel gute Graphiken und einen guten Sound haben, eine hohe Spielgeschwindigkeit erlauben.

Und sie müssen zentrale Konflikte der Pubertät thematisieren: Größen- und Allmachtsphantasien, das Verhältnis zu väterlichen und anderen Autoritäten, die Loslösung von der Familie – speziell von der Mutter –, das Verhältnis zum anderen Geschlecht und den Umgang mit sexuellen Wünschen. Das Miterleben der Handlung muß außerdem aggressive Tendenzen ausagieren lassen; die Geschichten konfrontieren die Spieler oft mit dem Thema Sterben und Tod [11].

Nazi-Spiele sind bei den meisten Jugendlichen wenig beliebt; sie werden vor allem unter formalen Aspekten (schlechte Graphik, schlechter Sound) kritisiert oder in ihrer Spielhandlung als zu langweilig gekennzeichnet. Viel wichtiger für sie ist ein erfolgreicher Einzelkämpfer als Identifikationsfigur. Mit ihm lassen sich der Ärger in der Schule bzw. im Elternhaus entstandene Aggressionen abbauen. Nicht so sehr die Aktionen, sondern die Eigenschaften und Werte, die der Held repräsentiert, spielen eine Rolle. Hauptsache, er steht in Opposition zu den herrschenden Werten der Erwachsenen um sie herum; deswegen können – außerhalb aller ethischen Bewertung – die Helden auch Gangster und Prostituierte sein. Das Computerspiel als Abgrenzungsmedium, relativ unabhängig von den inhaltlichen Aspekten, wie die Erwachsenen sie hervorheben – man spürt die Problematik der jugendschützerischen Beurteilung durch Erwachsene.

Jugendliche wie Erwachsene schätzen an den Computerspielen, daß sie sich als leicht erreichbare Pausenfüller eignen, daß man sie mit- oder gegeneinander spielen kann, und vor allem, daß man den Verlauf der Dinge selbst steuern kann. Das Motiv, sein Leben selbst bestimmen zu können, ist eines der zentralen Motive bis ins hohe Alter hinein. Es wird bei diesen Spielen erlebt und tröstet so über die Erlebnisse der Ohnmacht, die wir im normalen Leben haben.

Versprechen und Gefahren von Cyberspacespielen

Welche zusätzlichen Wünsche – auch verborgener Natur – kann nun das Spielen im Cyberspace befriedigen? Da ist einmal die Möglichkeit intensiver Begegnung mit anderen (auch historischen) Menschen, welche die „Reality Built for Two" bereithält. Die Ebenen und Weisen der Begegnung mögen durch die Programmierer der VR vorgesehen und damit festgelegt sein – sich aufeinander zubewegen, sich begrüßen, sich berühren, vielleicht sogar einfache Dialoge miteinander führen, natürlich auch miteinander kämpfen. Aber es scheint doch spannende Möglichkeiten zu geben: Wenn von mir als Zweijährigem Videoaufnahmen existieren und von mir als 50jährigem, so können diese, digitalisiert und mit einem allgemeinen VR-Bewegungsrepertoire versehen, dazu benutzt werden, daß ich im elterlichen Wohnzimmer mir als zweijährigem Kind begegne, mich begrüße, mich auf

den Arm nehme. Der Phantasie sind hier keine Grenzen gesetzt, es muß ja nicht immer Marilyn Monroe oder Albert Einstein sein, denen man begegnen will.

Natürlich stellt das Schlafzimmer der Marilyn – dreidimensional und so bewegt, wie wir sie von Filmen her kennen – für viele etwas Faszinierendes dar. Die erotischen Abenteuer der bisherigen Computerspiele hatten ihre Grenzen, Cyberspace ermöglicht hier neue Dimensionen. Ob sie wirklich von der Mehrzahl der Menschen beschritten werden, kann man bezweifeln – auch in den Sexkinos oder bei den nächtlichen Pornosendungen sind viele dankbar für die voyeuristische Distanz. Oliver Stone hat kürzlich darauf hingewiesen, daß die Menschen unseres Jahrhunderts nicht nur von der Gewalt und den Massenmorden fasziniert sind, sondern ebenso vom Interesse am Intimleben der anderen [12].

In die Privatsphäre von anderen eindringen – und zwar mehr in ihren Schreibtisch, in ihre Wohnzimmer, in ihre Bibliothek – ist ein von den Computer-Hakkern vorgelebtes Motiv. Es scheint besonders bei jungen (männlichen) Erwachsenen vorhanden zu sein. Die Möglichkeiten von VR können nicht nur in bestehende Lebens- oder Phantasiewelten hineinführen, es lassen sich durch Verschmelzung oder Kombination von virtuellen Räumen, virtuell dargestellten Personen ganz neue Welten schaffen. Inwieweit wir sie verstehen können oder nur von ihnen rauschhaft fasziniert sind, ist wieder eine andere Frage.

In humanistischer oder sozialtherapeutischer Perspektive ist es weniger die zunehmend perfekte Darstellungs- und Erlebnisqualität, die einer Phantasiereise individuellen und gesellschaftlichen Wert gibt, sondern inhaltliche Kriterien. Sollten kritische Nutzer nicht von den Cyberspace-Spielen fordern, daß sie psychologisch und existentiell annähernd so reich sind wie die Märchen und Sagen, in denen sich die Lebensweisheit früherer Generationen niedergeschlagen hat? Eine Reise in neue-alte Welten sollte nicht nur einen Yuppie, der VR programmiert oder verkauft, faszinieren – sie sollte aufs Ganze auch eine persönlich bereichernde und vielleicht sogar heilende Reise sein.

Daher muß man – nicht nur als berufsmäßiger Skeptiker – nach den Gefahren von Cyberspace fragen. Cyberspace wird sicher für eine schon vorhandene Spielsucht ein neues Betätigungsfeld darstellen. Auch wer schon heute viel allein zu Hause sitzt, vor dem Fernseher oder Computer, wer kaum Freunde hat, wird sich noch überzeugender einreden können, er sei ja in Kontakt mit anderen virtuellen Partnern – und seine soziale Isolation kann sich verstärken. Doch dazu liegen verständlicherweise noch keine empirischen Ergebnisse vor.

Wie so häufig, gibt es sie jedoch schon für die physiologischen Wirkungen von Cyberspace. Bei längeren Trips in die virtuellen Welten, sagen US-Wissenschaftler, geraten die Sinne durcheinander. Die Datenhelme können zu Überanstrengung führen. Noch schwerwiegender sind die Symptome der „Simulatorkrankheit"; sie äußern sich nach intensivem VR-Konsum in Unwohlsein, Desorientierung und Schweißausbrüchen, wie die US-Navy in Studien ermittelte. Von der

Simulatorkrankheit befallene Piloten sollen daher frühestens nach 24 Stunden wieder einen Jet fliegen[13]. Wie immer gilt also auch hier: alles mit Maß!

Mit Augenmaß setzt der amerikanische Arzt Ralph Lamson VR zur Therapie von Höhenangst oder Klaustrophobie an[14]. Er läßt seine Patienten, mit Videobrillen auf dem Kopf, auf einen Abgrund zugehen und über eine Brücke klettern. Etwa 90 Prozent konnten nach drei Monaten einer derartigen Behandlung in einem glasverkleideten Aufzug 15 Stockwerke nach oben fahren. Ob der Therapieerfolg anhält, muß allerdings noch untersucht werden. Aber man wird diese Anwendung eher positiv bewerten können.

Ein grundsätzliches Problem scheint jedoch mit der Tatsache gegeben zu sein, daß die Reisen in den Cyberspace unterhaltend sein wollen und daher mächtige Klangwolken und krasse Fühlempfindungen anbieten. Zu einer ganz persönlichen Körpererfahrung mit ihren leisen, kaum sensationellen Wahrnehmungen kommt es nicht. Das läßt sich beim Cybersex sehen: Hier wird Erotik noch stärker reduziert und instrumentalisiert als es ohnehin schon in unserer Gesellschaft der Fall ist. Bei interaktivem Sex auf Internet kann man sich bildlich und gesprächsweise vor dem anderen ausziehen. Aber der Partner oder die Partnerin bleiben aus der Wohnung ausgegrenzt – draußen und ungelöst bleiben (wenigstens zunächst) auch die Schwierigkeiten mit Bindung und umfassender Intimität.

Andere Phantasiereisen in den Cyberspace bieten nur visuelle und damit distanzierte Ekstasen. Sich selbst spüren, die eigenen Grenzen erfahren und über sie hinauswachsen – dazu finden wir eher in den Angeboten der Erlebnispädagogik als im Cyberspace. Auch die Erfahrung einer Gruppe läßt sich nur in der sozialen Wirklichkeit machen. Zugewandte und erfahrene andere sind auch nötig, um jemand aus einer Trance und aus Halluzinationen wieder auf den Boden der Alltagswirklichkeit zu holen. Sonst wird die Heimkehr in den Alltag nur als „Absturz" erlebt und die Sehnsucht nach neuen drogenartigen Seh-, Hör- und Fühlerlebnissen keimt immer neu auf.

ANMERKUNGEN

[1] L. Goertz, Was ist virtuelle Realität? Eine Beschreibung für Skeptiker u. Neugierige. Niedersächs. Landesmedienstelle, Texte zur Medienpädagogik 4 (1993) 5.

[2] W. Preikschat, Virtuelle Realität. Eine ästhet. Dimension d. Künstl. Intelligenz, in: Landesfilmdienst Hessen, Virtuelle Welten. AV-Information 2 (1991) 14–17.

[3] F.-J. Röll, Perspektivenwandel durch Cyberspace. Zum Wandel unserer Welt-Anschauung durch Virtual Reality, in: Medien Praktisch 1993, 3, 57. [4] Goertz (A. 1). [5] Der Spiegel 1994, H. 50, 77.

[6] J. Fritz, Videospiele – ein problemat. Freizeitmedium?, in: Spielzeugwelten, hg. v. dems. (Weinheim 1989).

[7] Bundesprüfstellen-Report 14 (1991) 2.

[8] M. Schmidbauer, P. Löhr, Kinder auf dem Medienmarkt d. neunziger Jahre, in: Televizion 7 (1994) H. 1, 22.

[9] Der Spiegel 1994, H. 50, 65. [10] Fritz (A. 6) 176.

[11] A. Beierwaltes, Lust am Grauen. Computerspiele u. ihre Funktion für Jugendliche, in: Medien Praktisch (1993) H. 2, 28. [12] Der Spiegel 1994, H. 38, 138.

[13] In: Medien + Erziehung 38 (1994) 198. [14] In: New Scientist 1929 (1994) 6.

UMSCHAU

Umbau der Denkmäler in der Sowjetunion und in Rußland

Im Frühjahr 1995 beantragte die kommunistische Fraktion in der russischen Staatsduma, das Leninmausoleum und die Lenindenkmäler in ganz Rußland zu nationalen Kulturgütern zu erklären. Der Antrag scheiterte, dreißig Stimmen fehlten. Zur gleichen Zeit wurde mit Volldampf das Siegesdenkmal auf dem Poklonnaja-Hügel in Moskau fertiggestellt, wurde am Ufer der Moskwa am Neubau der von Stalin gesprengten Christus-Erlöser-Kirche gearbeitet.

Was ein Denkmal ist, scheint völlig klar zu sein: Eine Statue auf einem Sockel, ein Grabdenkmal, ein Baudenkmal zur Erinnerung an eine Person, an ein Ereignis. In der Großen Sowjetenzyklopädie (Bd. 19, Moskau 1975) kann man unter dem Stichwort „Denkmal" lesen: „Seit den ersten Jahren der Sowjetmacht wurde das Problem der Errichtung von Denkmälern, die anschaulich die Geschichte der Entwicklung der revolutionären Idee aufzeigten und das Pathos des sozialistischen Umbaus der Gesellschaft übermittelten, als eine der wichtigsten Aufgaben der Kunst angesehen (diese Auffassung drückte sich mit großer Kraft im leninschen Plan der ‚Monumentalpropaganda' aus)."

Unter Berufung auf Vorschläge des Mönches Campanella in seinem utopischen Werk „Der Sonnenstaat" (1623 veröffentlicht) hat Lenin 1918 gefordert, Straßen, Plätze und Mauern zur Erziehung und Bildung der Jugend zu nutzen. Zu dieser Monumentalpropaganda gehörte auch die „Propaganda durch Skulpturen". Am 14. April 1918 wurde das Dekret des Rats der Volkskommissare „Über die Denkmäler der Republik" veröffentlicht. Neben anderen hatten es Lenin und Stalin unterschrieben. Zuerst wurde festgelegt, daß jene Denkmäler der Zarenzeit, die keinen historischen oder künstlerischen Wert haben, zu entfernen seien. Dann wurde die Schaffung einer Kommission angeordnet, die die „künstlerischen Kräfte" zur Herstellung von Denkmalsentwürfen anregen sollte. Alles sollte sehr schnell gehen. Zuerst umfaßte die Vorschlagsliste 50 Denkmäler, dann 66, dann für Moskau und Petrograd zusammen 167. Es war ein buntes Gemisch: Revolutionäre, Künstler, Schriftsteller, Wissenschaftler usw. Sogar W. Solowjow war anfangs vorgesehen, wurde dann jedoch wieder gestrichen.

Die Beseitigung von Denkmälern für Zaren war eine verhältnismäßig kleine Aktion in Moskau, es gab da gar nicht so viele. Der Kremlkommandant P. Malkow schildert in seinen Erinnerungen eine Szene aus dem Jahr 1918: Lenin zeigte auf das Denkmal für den Großfürsten Sergej Alexandrowitsch im Kreml – es stand an der Stelle, wo dieser im Jahr 1905 ermordet worden war – und sagte: „Diese Gemeinheit da ist noch nicht weggeräumt!" Eine Schlinge wurde über das Denkmal gezogen; gemeinsam rissen Lenin und Parteifunktionäre das Denkmal um. Zur Erklärung muß man hinzufügen: Das Denkmal war ein Kreuz.

Von den geforderten 50 – oder mehr – Denkmälern für Moskau waren die einen aus Holz, andere aus Gips, wieder andere aus Zement. Kaum etwas davon ist noch übriggeblieben. Hinzu kam, daß alle Kunststile verwendet worden waren – bis hin zum Kubismus. Unter Stalin war das nicht mehr erwünscht. Eines der Denkmäler ist im Alexandrowskij-Park im Kremlumfeld erhalten geblieben, nicht sehr weit von der Gedenkstätte für den Unbekannten Soldaten. Es ist ein Obelisk. Dieser Obelisk war im Jahr 1913 aus Anlaß der 300-Jahr-Feier der Romanows errichtet worden und trug die Namen der einstigen Herrscher. 1918 wurden die Zarennamen getilgt und durch die Namen von 19 revolutionären Denkern ersetzt, darunter nicht nur Marx und Engels, sondern auch Thomas Morus, Campanella und Bakunin.

Mit dem Tod Lenins (1924), der Einbalsamierung des Toten zur Schaustellung und der Errichtung des Mausoleums auf dem Roten Platz be-

gann eine neue Phase der Monumentalpropaganda. Das Mausoleum wurde zum Mittelpunkt einer geradezu kultischen Verehrung des Toten. In den folgenden Jahrzehnten wurde die Sowjetunion zuerst mit Lenindenkmälern und Gedenkstätten überschwemmt, bald darauf mit Stalindenkmälern. Die meisten waren ohne künstlerischen Wert. Lenin hatte erst im Tod mit dem Mausoleum ein Baudenkmal bekommen. Zur Ehre Stalins wurde jedoch zu seinen Lebzeiten in seinem Geburtsort Gori ein Tempel gebaut; er umhüllte die armselige Hütte, in der einst Stalin zur Welt gekommen war

Überschattet waren jene Jahrzehnte von der massenhaften Zerstörung kirchlicher Baudenkmäler. Von 18 Kirchen, die einst im Kreml und auf dem Roten Platz gestanden hatten, verschwanden neun. Wo einst die Christus-Erlöser-Kirche gestanden hatte, sollte ein gigantischer Palast der Sowjets entstehen, mit einer 100 Meter großen Leninfigur in schwindelnder Höhe. Der Palast kam nicht zustande.

Noch tobte der deutsch-sowjetische Krieg, da wurde mit Entwürfen für Denkmäler zu Ehren der Toten, zum Gedenken an die Verteidigung einer Stadt usw. begonnen. Viele dieser Entwürfe ähneln Entwürfen, die im nationalsozialistischen Deutschland zum Heldengedenken vorgelegt wurden. Als der Sieg errungen war, folgte eine Flut von Kampfmaschinen-Denkmälern, vor allem Panzer, die überall im Kampfgebiet auf Postamente gesetzt wurden.

In der Sowjetunion war geplant, die sogenannten „Heldenstädte" so umzugestalten, daß sie Kampfgebiete in der Stadt mit ihren Denkmälern zu einem Gedenk-Ensemble vereinten. In Moskau war damals bereits geplant, ein gewaltiges Siegesdenkmal auf dem Poklonnaja-Hügel zu errichten, das – in veränderter Form – 1995 fertiggestellt wurde. Das berühmteste Beispiel für ein Gedenk-Ensemble wurde Stalingrad/Wolgograd. Moskau sollte durch einen Kranz von Wolkenkratzern, die später als Produkte des „Zuckerbäckerstils" verhöhnt wurden, eine völlig neue Silhouette bekommen und damit die verbliebenen Kirchenkuppeln verdrängen.

Die Entstalinisierung unter Chruschtschow und die Teilrehabilitierung Stalins seit 1964 läßt sich am besten an dem Umgang mit Stalins Leiche charakterisieren. Zuerst kam sie ins Leninmausoleum, das nun Lenin-Stalin-Mausoleum hieß. Dann wurde 1961 die Leiche daraus entfernt und neben dem Mausoleum beigesetzt. Es dauerte nur ein paar Jahre, dann erhielt diese Grablege eine Stalinstele, also jene Denkmalsehre, die nur den großen Sowjetführern zustand.

Bemerkenswert ist für diese Zeitperiode, daß nun die Bürgerkriegsgedenkstätten gegenüber den Gedenkstätten für die Toten des „Großen Vaterländischen Krieges" in den Hintergrund traten. Allerdings wurde die zentrale Gedenkstätte für den Unbekannten Soldaten in Moskau auf dem Kremlgelände erst im Jahr 1966 angelegt. Überall in der einstigen Sowjetunion wurden ähnliche Denkmäler für den Unbekannten Soldaten geschaffen, immer versehen mit einer Ewigen Flamme.

Im Rückblick auf die politisch-gesellschaftliche Veränderung nach 1985 entsteht manchmal der Eindruck, mit Gorbatschow habe bereits 1985 der große Umbruch begonnen. Das ist jedoch falsch. In den ersten Jahren bis etwa 1988 blieben die alten Idole auf ihrem Sockel; Gorbatschow sprach von einer Rückkehr zu Lenin. Seit 1988 wurde die Verfolgung der Religionsgemeinschaften eingestellt, 1990 folgte das sowjetische Religionsgesetz. Darin war auch die Rede von der Rückgabe der Kirchen.

Nach 1956 – in den Jahren der Entstalinisierung – begann in Rußland die „Museumsrevolution". Man bezeichnete damit spöttisch das Interesse russischer Intellektueller für die Kulturschöpfungen der eigenen Vergangenheit. Dazu aber gehörten vor allem religiöse Kunstwerke und Kirchen. Unter Chruschtschow gab es erste Forderungen, Kirchen zu erhalten oder sogar zu restaurieren. Um „religiösen Schaden" zu vermeiden, wurden die Fremden- und Museumsführer angehalten, religiöse Kunstwerke und Kirchen „materialistisch" (bzw. atheistisch) zu erklären. Ich habe noch 1987 in der Sowjetunion solch klägliche Erklärungen gehört.

Nachdem die Religionsverfolgung in der Sowjetunion eingestellt worden war, wurden Kirchen, Kathedralen, Klöster von Gemeinden zurückgefordert und unter großen Opfern restauriert, um dann wieder für den Gottesdienst geöffnet zu werden. In den neunziger Jahren

ging man darüber hinaus. An der Ecke des Roten Platzes wurde die von Stalin zerstörte Kirche der Muttergottes von Kasan völlig neu errichtet. Zum Siegesdenkmal auf dem Poklonnaja-Hügel gehört auch eine orthodoxe Kirche. Über den Wiederaufbau der Christus-Erlöser-Kirche wurde bereits berichtet.

Gorbatschow hatte davor gewarnt, mit der Aufarbeitung der Vergangenheit zu beginnen. Es nützte nichts. Zuerst begann man in den baltischen Republiken, nicht nur Stalin, sondern auch Lenin als Mörder anzuprangern. In Rußland stand zuerst die Abrechnung mit Stalin auf dem Programm. Aber nach der „Zeit der Stagnation" unter Breschnew fraß sich die Säure der Kritik bis Lenin, Marx und Engels vor. Als 1989 in einer Live-Fernsehsendung vorgeschlagen wurde, Lenins Leichnam aus dem Mausoleum zu beseitigen, gab es einen Skandal. Aber das Thema blieb in der Diskussion. Nach dem Scheitern des Augustputschs 1991 riß ein Kran das Denkmal des ersten Tschekachefs Dserschinski vor dem Lubjankagebäude vom Sockel. In einer Parkanlage sammelten sich die abmontierten Denkmäler einstiger Sowjetgrößen.

Inzwischen hat sich dies alles etwas beruhigt; das Hauptinteresse der Menschen richtet sich auf den Lebensunterhalt. Stalins Stele neben dem Mausoleum steht nach wie vor an ihrem Platz. Die Diskussion um das Leninmausoleum ist jedoch geblieben. Der Staat hat seine Unterhaltszahlungen für das Mausoleum und die Neupräparierung der Leiche Lenins eingestellt. Die Ehrenposten am Eingang sind verschwunden. Weiter wagt man jedoch nicht zu gehen, zumal die Kommunisten in der Duma stark sind. Immerhin ist das Lenindenkmal aus dem Kreml verschwunden und das Leninmuseum geschlossen.

Bemerkenswert ist, daß zahlreiche Opfer der Verfolgung rehabilitiert worden sind. Es gab auch Entwürfe für Denkmäler, die diesen Opfern gewidmet sein sollen. Es war die Rede davon, daß ein solcher Denkstein vor der Lubjanka aufgestellt werden sollte. Doch ist die Wiese, auf der einst das Denkmal für Dserschinski gestanden hat, leer geblieben.

In den neuen Republiken vollzog sich der Abbruch und Umbau der Denkmäler mit größerer Entschiedenheit: Lenin und Vertreter der einstigen Sowjetmacht herunter, Kämpfer gegen Moskau und die Sowjetmacht hinauf. Besonders anschaulich ist das in der Hauptstadt Usbekistans, Taschkent, praktiziert worden. Die riesige Leninstatue – angeblich die größte im asiatischen Teil der Sowjetunion – verschwand hinter einen Zaun, über den nur die wegweisende Hand des Führers der Revolution hinausragte.

Seit dem Ende der achtziger Jahre ist der Abbau und Umbau der Denkmäler ein unerschöpfliches Thema der Karikaturisten. Sie haben nicht nur die geistigen Väter des Sozialismus, die Generalsekretäre, vom Sockel geholt, sondern auch die Symbole des Sozialismus, der Partei und der Großmacht Sowjetunion. Und sie warnen davor, daß wieder irgendein neuer Revolutionär einen Denkmalssockel erklimmt.

Eine Karikatur in der „Iswestija" (23.4.95) zeigt treffend die Verwirrung. Drei Sockel, wie sie bei Denkmälern üblich sind, ragen nebeneinander als Siegespodest empor. Auf dem höchsten mit Nr. 1 steht ein Geschäftsmann, der die Arme ausbreitet. Darunter, auf Platz 2, sieht man einen schnurrbärtigen Uniformierten, der nach links weist. Und auf Platz 3 steht ein Geistlicher mit der Bibel in der Hand. Seine Rechte zeigt nach oben. *Paul Roth*

BESPRECHUNGEN

Kirche

Pérez Aguirre, Luis: *Glaubwürdigkeit zurückgewinnen!* Die Kirche und ihre ungelösten Probleme an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Luzern: Edition Exodus 1994. 176 S. Kart. 27,50.

Der aus Uruguay stammende Autor ist Jesuit und in Lateinamerika bekannt wegen seines Einsatzes für die Menschenrechte. Er bekennt, dieses Buch aus Verantwortung, Unruhe und Liebe gegenüber der Kirche geschrieben zu haben. Sein Hauptanliegen ist dabei, einen Beitrag zur Überwindung ihrer Glaubwürdigkeitskrise zu leisten. Die Glaubwürdigkeit der Kirche leidet für Aguirre am Widerspruch zwischen Reden und Handeln, zwischen der Verkündigung Jesu und dem Verhalten der offiziellen Kirche. Dabei ist besonders schädlich, daß die Kirche mit zweierlei Maß mißt: „Jedermann weiß, daß die Kirche viel von der Option für die Armen, von Gerechtigkeit, von Freiheit und Menschenrechten redet, aber leider glauben nur wenige, daß die Kirche wirklich bereit dazu ist, das zu sein und zu tun, was sie von anderen verlangt." (32)

Aguirres Gewährsleute in seiner prophetischen Kirchenkritik sind Befreiungstheologen wie Jon Sobrino und Leonardo Boff und Bischöfe wie Pedro Casaldáliga. In der Tradition der Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla ist für ihn die Glaubwürdigkeit der Kirche ganz wesentlich mit der Option für die Armen verbunden. In diesem Zusammenhang schreibt er den bedenkenswerten Satz: „Sie (die Kirche) kommt eher in Gang, wenn jemand ein religiöses Symbol, ein Gotteshaus, eine religiöse Darstellung oder einen kirchlichen Würdenträger beleidigt oder gegen eine kulturelle und gesellschaftliche Norm verstoßen hat, als um der tiefen Verwundung willen, die das wahre Bild Gottes im Armen Tag für Tag empfängt." (34)

Aguirre läßt in diesem engagiert geschriebenen Buch kaum ein heißes Eisen aus den aktuellen kirchenpolitischen Diskussionen unberührt: die Frage der Bischofsernennungen, die Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, die kirchliche Sexualmoral, die Frauenfrage, die Finanzgeschäfte der Kirche. Dabei geraten manche Gegenüberstellungen etwas holzschnittartig und schwarzweiß. Doch es ist das Recht prophetischer Rede, eklatante Mißstände auch scharf zu artikulieren. So bleibt es unverständlich, warum im Anschluß an die spanische Veröffentlichung dieses Buches ein kirchliches Lehrverfahren gegen Aguirre eröffnet wurde. *M. Maier SJ*

„Fir Glawen a Kultur". Die Jesuiten in Luxemburg (1594-1994). Hg. v. Josy Birsens. Luxemburg: Hémecht 1994. 345 S. (Hémecht. 46. H. 1.) Kart.

1994 konnte in Luxemburg das 400. Jubiläum der definitiven Niederlassung des Jesuitenordens gefeiert werden. Aus diesem Anlaß wurde in einem sorgfältig und ansprechend gestalteten Sonderband der Zeitschrift für Luxemburger Geschichte „Hémecht" das vielfältige Wirken der Jesuiten historisch dokumentiert. Der Zweisprachigkeit des Landes entsprechend sind die Beiträge teils deutsch und teils französisch verfaßt. Eine kurze Zusammenfassung in der jeweils anderen Sprache ist den Beiträgen angefügt.

Die beiden ersten Teile der Festschrift befassen sich mit der Geschichte des bereits 1603 gegründeten Luxemburger Jesuitengymnasiums unter pädagogischer, kultureller und auch künstlerischer Rücksicht sowie mit der pastoralen Tätigkeit der Luxemburger Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert. Eine Zäsur setzte die Aufhebung des Ordens im Jahr 1773. Der dritte Teil hat die schwierige Rückkehr der Jesuiten erst am Ende des 19. Jahrhunderts und ihr Wirken bis zur Vertreibung durch die Nationalsozialisten im Jahr 1941 zum Gegenstand. Der vierte Teil behandelt schließlich die Aktivitäten der Luxemburger Jesuiten von 1945 bis in die Gegenwart. Dankenswerterweise ist neben der breiten Darstellung des Wirkens der Jesuitenpatres auch ein Beitrag den Verdiensten der Jesuitenbrüder gewidmet.

Für die Geschichte dieser Zeitschrift von besonderem Interesse ist der Beitrag „Das Schriftstellerheim der deutschen Jesuiten in Luxemburg" von Emile Krier (255–271). Nach dem Verbot des Jesuitenordens 1872 im Kontext des Kulturkampfs mußte auch die damals erst sieben Jahre alte Zeitschrift „Stimmen aus Maria Laach" Deutschland verlassen. Nach Exilsetappen in Belgien und den Niederlanden ließ sich die Redaktion im Jahr 1899 in einem eigens erbauten Schriftstellerhaus in Luxemburg nieder. Thematisch fallen in diese Luxemburger Jahre der Zeitschrift der Literaturstreit, in dem es um Definition und Auftrag katholischer Literatur ging, der Gewerkschaftsstreit über das Verhältnis von katholischen Arbeiterorganisationen zur kirchlichen Hierarchie und die Auseinandersetzung mit Darwinismus und Monismus. Die Positionen, die dabei in der Zeitschrift vertreten wurden, waren in der Regel streng antimodernistisch und ultramontan.

Das rechtlich ungesicherte Statut der Jesuiten in Luxemburg sowie finanzielle Gründe führten 1911 zu einem Verkauf des Schriftstellerhauses an die luxemburgische Regierung. Sowohl die Regierung als auch die Kirche in Luxemburg schienen nicht traurig über den Weggang der schriftstellernden Jesuiten. Bedauern darüber soll es „nur bei einigen alten, ultrakatholischen Damen" gegeben haben (268). Nach einer Übergangszeit in Valkenburg und nach der Lockerung des Jesuitengesetzes im Jahr 1913 ließen sich die „Stimmen aus Maria Laach" 1914 in München nieder, wo sie seit Oktober unter dem Namen „Stimmen der Zeit" erscheinen.

Noch eine kleine, korrigierende Randbemerkung im Zusammenhang mit dem Kampf der Nationalsozialisten gegen den Jesuitenorden: Der „Führerbefehl", alle Jesuiten seien aus der Wehrmacht zu entlassen, stammt nicht erst aus dem Frühjahr 1942, sondern ist mit dem 12. Juli 1941 datiert (250). *M. Maier SJ*

Geschichte

Brown, Peter: *Macht und Rhetorik in der Spätantike.* Der Weg zu einem „christlichen Imperium". München: dtv 1995. 205 S. (dtv Wissenschaft. 4650.) Kart. 29,90.

Wo liegen die historischen Ursprünge der kulturellen und politischen Machtstellung, die das Bild der Kirche in Ost und West bis heute prägen? Dieser Frage geht der bekannte Princetoner Althistoriker Peter Brown in gewohnter Klarheit nach. Er führt den Leser in den Mittelmeerraum der beginnenden Völkerwanderungszeit (300–450 n. Chr.), der immer noch von einer einzigen politischen Macht dominiert wird, dem römischen Kaisertum. Dessen Dauer und zunehmende Zentralisierung, so Brown, charakterisiere weniger brutaler Despotismus. Ein solcher herrschte lediglich in den großen Zentren. Vielmehr legten die Eliten gerade auch entlegener Provinzen von sich aus Wert darauf, Teil des kaiserlichen Erdkreises zu sein. Der kaiserlichen Autokratie entspreche die Devotio der Eliten, auch der kirchlichen. Als Beispiel nennt Brown immense Geld- und Sachgeschenke, die von Cyrill von Alexandrien nach Konstantinopel gingen, um die Kaiserfamilie davon abzuhalten, sich der Partei des Johannes von Antiochien zuzuwenden (26–28).

Bischöfe wie Cyrill und Johannes konnten gar nicht anders als die Einheit der Kirche in erster Linie unter dem Aspekt der Einheit und Unangefochtenheit des kaiserlichen Imperiums zu interpretieren. Orthodox war, wer den Kaiser auf seiner Seite hatte. Das Imperium wurde nach zeitgenössischem Verständnis nicht mit nackter Gewalt regiert. Bildung (Paideía) und Macht hingen eng zusammen. Die großen Philosophenschulen hatten viele Generationen auch bester Politiker ausgebildet. Kenntnisse im Militärwesen, in der Verwaltung, vor allem aber im Gerichtswesen und in der Rhetorik waren für eine öffentliche Laufbahn unentbehrlich. Allerdings hatte sich das Schwergewicht zuletzt zugunsten von Verwaltung und Rechtswissenschaften verschoben. Die Redekunst diente mehr und mehr nur noch ornamentalen Zwecken. Extreme Beispiele hierzu liefern im Westen Symmachus und im Osten Libanios, der Lehrer des Johannes Chrysostomos. Auch Augustinus war nach sei-

ner Tätigkeit als Rhetoriklehrer eine Art Schauredner am kaiserlichen Hof in Mailand gewesen. Diese Entwicklung diskreditierte nicht nur die Rhetorik, sondern die heidnische Antike insgesamt. Zwar konnten angesehene Redner als Philosophen Redefreiheit (Parrhesía) beanspruchen, aber in kritischen Situationen war es besser zu schweigen.

Auch in diese Lücke stießen die christlichen Bischöfe. Viele von ihnen waren nicht weniger gebildet als Heiden in vergleichbaren Positionen. Sie fanden Rückhalt in starken Gemeinden und orientierten sich an den Vorbildern der eigenen Märtyrer der Verfolgungszeit, wenn auch mit gebührender Diplomatie. So trat Ambrosius von Mailand 386 unter Berufung auf die Tugend der Beharrlichkeit dem schwachen Valentinian II. entgegen und überreichte 391 nach dem Massaker von Thessalonike unter Berufung auf die Parrhesía des Philosophen Theodosius immerhin eine Mahnschrift (143–145). In Alexandrien aber half 415 der heidnischen Philosophin Hypathia ihre Berufung auf Parrhesía nichts. Sie wurde vom christlichen Mob gelyncht. Vor allem das religiöse Heidentum war seit ca. 400 auch durch kaiserliche Gesetze diskriminiert. Die politische Bedeutung der Bischöfe auf lokaler und regionaler Ebene nahm weiter zu. Religiöse Bauten, soziale Einrichtungen, oft sogar die Rechtsprechung lagen in ihren Händen. Die Zeit des antiken Christentums ging langsam zu Ende. Was an Browns Darstellung dieses Prozesses besonders besticht, ist sein Rückgriff auf einige erst kürzlich entdeckte Quellen, die manches Altbekannte in ein neues Licht rücken. *J. Lößl SJ*

Ueding, Gert, *Klassische Rhetorik,* München: Beck 1995. 126 S. (Beck'sche Reihe. 2000.) Kart. 14,80.

Rhetorik ist mehr als bloße Methode. Reden kann nur, wer auch etwas zu sagen hat. Wer dies nicht einsieht, so der Verfasser im Vorwort, lernt Rhetorik umsonst und versteht auch ihre Geschichte und Systematik nicht. Rhetorik entstand in der antiken Polis. Wer überzeugend argumentierte, beeinflußte demokratisch gefällte Entscheidungen. So wurde Rhetorik ein Machtinstrument. Sie konnte mißbraucht werden. Professionelle Redelehrer entwickelten Verfahren, sie den künftigen Machthabern beizubringen. Es entstanden auch Systematiken, Theorien der Rhetorik, oft auf hohem philosophischem Niveau. Ihre Vertreter erhoben den Wahrheitsanspruch und verurteilten Mißbräuche. Eine spannungsreiche Beziehung von Rhetorik und Philosophie nahm ihren Anfang. Aus dem griechischen in den lateinischen Raum übergreifend, fand sie in Cicero ihre Synthese. Ciceros Ideal war eine durch rhetorische Bildung erzielte Einheit von Philosophie, Ethik und Politik. Doch die Herrschaft der Kaiser schränkte politische Tätigkeit ein. Rhetorik wurde zum Schau-, zum diplomatischen Ränke- oder Vabanquespiel oder aber zur privaten intellektuellen und besinnlichen Erbauungsübung. In dieser Form empfing sie die christliche Kultur. Ausgearbeitete Reden finden sich bereits im Neuen Testament. Ihre Vollendung in Theorie und Praxis erfährt die christliche Beredsamkeit bei Augustinus. Das systematische Studium der Rhetorik wurde im Rahmen der „artes liberales" – Grammatik, Dialektik, Rhetorik („trivium"); Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik („quadrivium") – das ganze Mittelalter hindurch als Ideal aufrechterhalten. Durch Renaissance, Aufklärung und das noch in unser Jahrhundert hereinreichende humanistische Bildungsideal haben sich Reste rhetorischer Bildung bis heute auch in den modernen Bildungssystemen erhalten. Erst der Siegeszug der mathematisch-naturwissenschaftlichen Ausbildung im Kontext hochtechnologischer Informationssysteme läßt die Zukunft der Rhetorik ungewiß erscheinen.

Allein die Tatsache, daß Rhetorik dennoch auch heute studiert und praktiziert wird, muß provozieren. Der Verfasser, Professor für Allgemeine Rhetorik an der Universität Tübingen, tut (vielleicht weniger spektakulär als sein Vorgänger Walter Jens) genau dies. Seine Klassische Rhetorik wird nur aus ihren Inhalten heraus anwendbar, der systematische Teil (53,87) nur aus dem historischen Kontext heraus versteh- und nachvollziehbar. Auf der Grundlage eines ausgiebigen Allgemeinwissens hat der Redner zunächst aus verschiedenen Redegattungen auszuwählen. Er hat Material zu sammeln und hierarchisch nach dem jeweiligen Argumentationswert zu ordnen. Dabei ist eine gründliche Kenntnis der Suchkategorien und Beweisgründe vonnöten. Schließlich

ist die Rede zu gliedern, ihr sprachlicher Ausdruck zu vervollkommnen. Am wichtigsten sind sprachliche Richtigkeit, Deutlichkeit, Angemessenheit an Inhalt und Zweck sowie Kürze. Die Rede ist auswendig zu lernen und frei vorzutragen, wobei auch auf Gestik und Mimik zu achten ist; denn über die dozierende Vermittlung des Inhalts hinaus sollen auch die Gefühle der Zuhörer angesprochen werden. Der dynamische Aufbau der Rede nach der Lehre von den Redeteilen ist dazu ebenfalls unabdingbar: Einleitung, narrative Darlegung des Sachverhalts, argumentative Auseinandersetzung des Themas, Schluß. So zeigt sich: Wer etwas zu sagen hat, muß deswegen noch lange nicht reden können. Als Beitrag zum Wissen wie auch zum Lernen von Rhetorik ist dieses konzise Büchlein nur zu empfehlen.

J. Lößl SJ

Segesser, Philip Anton von: *Briefwechsel.* Hg. v. Victor Conzemius unter Mitarb. v. Susanne Köppendörfer. Bd. 6: 1873–1875. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1995. IX, LVII, 382 S. Lw.

Diese in musterhafter Weise edierte Edition, subventioniert vom Kanton Luzern und dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, erscheint seit 1983 etwa alle zwei Jahre (s. diese Zs. zu Bd. 1: 202, 1984, 282f.; Bde. 2 und 3: 205, 1987, 574f.; Bd. 4: 208, 1990, 503f.; Bd. 5: 211, 1993, 141f.). Für Band 6 war nach den „Turbulenzen im Verlagshaus Benziger" (V. Conzemius) ein neuer Verlag zu suchen. Im Mittelpunkt der Korrespondenz der Jahre 1873–1879 steht der Kulturkampf in der Schweiz, in dem sich der konservative katholische Publizist und Politiker Ph. A. Segesser (1817–1888) „zwischen den Fronten" befand (so der Titel eines Buchs von V. Conzemius, 1977). Der Herausgeber informiert in einer umfänglichen Einleitung über die politisch-kirchlichen Konflikte, wobei der Fall des Baseler Bischofs Eugène Lachat (1873 von der Mehrheit der „Diözesanstände" – politische Gremien – abgesetzt) herausgehoben wird. Ein erfolgreiches, zu Schwierigkeiten mit Rom führendes Essay Ph. A. Segessers über den Kulturkampf gehört zur Thematik von Band 7 dieses Briefwechsels.

O. Köhler

Gesellschaft

Auer, Alfons: *Geglücktes Altern.* Eine theologisch-ethische Ermutigung. Freiburg: Herder 1995. 282 S. Lw. 39,–.

Interesse verdient das Buch, weil hier erstmals ethische Fragen des menschlichen Alterns aus christlicher Sicht mit modernen Erkenntnissen der Human- und Sozialwissenschaften ins Gespräch gebracht werden und weil ein besonders renommierter Ethiker vor dem Hintergrund theologisch-wissenschaftlicher Untersuchungen ein Buch schrieb, das auch für den Laien und die Praxis von Bedeutung ist.

In der Einleitung (15–20) wird die Dringlichkeit des Themas vor Augen geführt. Das beginnende „Zeitalter der Hochbetagten" fordert die „Mobilisierung aller mobilisierbaren moralischen Potenzen" (7), da bisher sowohl unsere Gesellschaft als auch die einzelnen nicht hinreichend darauf eingestellt sind, um der Lebensphase des Alters ihr eigenes Gepräge und ihre Sinndeutung zukommen zu lassen. Im ersten Teil (22–51) wird die Ambivalenz des medizinisch-technischen Fortschritts deutlich, da auch Zeiten des Leidens und der Abhängigkeit verlängert werden. Der alternde Mensch ist aufgrund der sich ändernden sozialen Bedingungen unweigerlich herausgerufen, seine menschlichen und sozialen Beziehungen noch einmal neu zu ordnen. In der anthropologisch-theologisch-philosophischen Reflexion des zweiten Teils (52–131) beschreibt Auer die Notwendigkeit für den alternden Menschen, sich mit den Realitäten auseinanderzusetzen, statt diese zu verdrängen oder sich auf Vertröstungen einzulassen. Diese Auseinandersetzung und vor allem die aktive Bejahung der Begrenztheit und Endlichkeit des eigenen Lebens werden zur Quelle von Erfüllungen im Alter. Diese Lebensphase ermöglicht eine „Hinwendung zum Uneigentlichen zum Eigentlichen" (140), während das „Immer-weiter die Steigerung der Vergänglichkeit bis ins Unertragbare" (110) bedeutete. Im dritten Teil (135–277) werden

Möglichkeiten ethisch verantworteter Lebenskonzepte im Alter entwickelt. Das Sittliche ist bei Auer „die optimale Entfaltung der natürlichen Möglichkeiten". Es kann nur in den Grundstrukturen des Daseins aufgefunden und muß „mit vollem Einsatz von Vernunft, Freiheit und Solidarität bejaht werden" (135). Anhand von konkreten, zum Teil auch persönlichen Beispielen wird der „Sinn und die positive Stoßkraft von (unvermeidbaren) Krisen" mit ihrer „kreativen Dynamik" (190f.) lebendig. Immer wieder zeigt sich die Bedeutung einer religiösen Dimension und der Kirche. So erscheint eine „Wiederbelebung ritueller Formen" (157) als Angebot zur Überwindung der „Hilflosigkeit und Sprachlosigkeit" (157). Ein „bewußtes Leben im Einvernehmen mit der Endlichkeit", das ständige Üben des „Loslassenkönnens", des Sich-Zurücknehmens und des Sich-überflüssig-Machens befähigt den alternden Menschen, ein „beherztes und bewußtes Ja zur begrenzten Lebenszeit" zu sprechen (263f.)

Unter dem Eindruck einer 15jährigen intensiven Vortrags- und pastoralen Tätigkeit nach seiner Emeritierung ist es Alfons Auer gelungen, seinen Ansatz der vernunftgemäßen Begründung ethischer Maßstäbe und der Betonung der Eigenständigkeit der Ethik gegenüber der Theologie und dem kirchlichen Lehramt fortzuentwickeln. Fast nebenbei ergeben sich zeitgemäße Zugänge zu Themen wie Schöpfungstheologie, Ehe- und Sexualmoral, Vergebung, Anspruch des Glaubens und Ekklesiologie. *J. Falterbaum*

Cassidy, Sheila: *Die Dunkelheit teilen.* Spiritualität und Praxis der Sterbebegleitung. Freiburg: Herder 1995. 236 S. Kart. 38,–.

Sheila Cassidy ist in Deutschland eine leider viel zuwenig bekannte Autorin. Ihr erstes Buch, eine autobiographische Schilderung ihres Lebens als Medizinstudentin in England, ihrer religiösen Entwicklung, ihres Einsatzes als junge Ärztin in Santiago de Chile, ihrer Verhaftung und der entwürdigenden Folterungen in den Konzentrationslagern des Generals Pinochet und seiner Junta in den frühen 70er Jahren, stieß bei deutschen Verlegern auf kein Interesse. Die in „Audacity to Belief" geschilderten Erlebnisse und ihre Berichte über das Regime in Chile vor den Behörden der UNO bildeten den Hintergrund für ihren Eintritt in eine Benediktinerinnenabtei. Doch auch hier konnte sie nicht die erwünschte Ruhe finden.

Sie verließ den Orden wieder und nahm eine Arztstelle im St. Luke Hospital in Plymouth an, wo sie heute eine kleine Hospizstation leitet. Über ihr Engagement hat sie sich in Meditationen, die in Büchern, in Funk und Fernsehen veröffentlicht wurden, mit klarem Verstand und leidenschaftlicher Anteilnahme immer wieder Rechenschaft gegeben. Das Resultat liegt jetzt vor. Die 18 Kapitel sind eine (vorläufige) Summe der Spiritualität der Sterbebegleitung, das heißt ein Aufzeigen des Geistes, aus dem heraus sie geleistet werden soll.

Der Geist weht, wo und wann und wie er will. Das ging mir beim Lesen auf. Als ich mich von der Überraschung erholt hatte, daß ich es hier nicht mit einem streng rational aufgebauten Textbuch des geistlichen Lebens mit besonderer Berücksichtigung sterbender Menschen zu tun hatte, sondern mit vom Geist geführten und eingegebenen Gedanken, die an alle Aspekte des leidenden und sterbenden Menschen rühren, fühlte ich mich zum Mitdenken angeregt. Die Leserinnen und Leser des Buchs werden wissen wollen, wohin sie von der Verfasserin geführt werden: zum Kennenlernen der Tüchtigkeiten, die Menschen brauchen, die sich Sterbenden zuwenden. Immer wieder wird vom Geist des Teams gesprochen, vom Geist der authentischen Zuwendung, dem Geist der Einsicht im Versagen. Sie beruft sich auf die Kraft des Geistes, die Ermüdung, Verzweiflung und Ausgebranntsein leichter bestehen läßt.

Um das Erlernen dieser Tugenden besser zu lehren, bringt Cassidy Beispiele von Kranken, von ihrer eigenen Geschichte, Zitate aus der Dichtung und der Heiligen Schrift. Dabei schafft sie das kleine Wunder, daß sie ihre „Lehren" lebendig vorbringt. Es entsteht eine Textur, die in den jeweiligen Kapiteln spiralenförmig ums Thema kreist. Der Leser läßt sich gespannt „auf den Punkt" bringen und übersieht gerne die eine oder andere Schludrigkeit der Übersetzung. Im Geleitwort weist Jean Vanier von der Arche-Gemeinschaft darauf hin, daß sich die Gedanken von Sheila Cassidy auf alle Helfer, die mit

„schmutzigen", „nutzlosen Existenzen" umgehen, anwenden lassen. *R. Iblacker SJ*

HAUTH, Rüdiger: *Die Mormonen.* Geheimreligion oder christliche Kirche? Ein Ratgeber. Freiburg: Herder 1995. 189 S. (Herderbücherei. 8830.) Kart. 15,80.

Wer kennt sie nicht, die dunkelblau gekleideten Missionare, die einen höflich ansprechen und für die Mormonen, die „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage", gewinnen wollen? Obwohl sie in Deutschland nur etwa 36 000 Anhänger zählen – weltweit sind es fast zehn Millionen –, missionieren sie systematisch. Rüdiger Hauth, der bekannte Beauftragte für Sekten und Weltanschauungsfragen in der westfälischen Landeskirche, stellt in seinem Buch mit einer Fülle von Informationen, aber leicht lesbar (und leider ohne Literaturverzeichnis) Geschichte, Glaubensüberzeugungen und Riten des Mormonismus dar. In einem abschließenden kritischen Teil charakterisiert er ihn als eine von Joseph Smith ausgehende Neuoffenbarung, in der altjüdische, gnostische, okkult-magische und freimaurerische Elemente zu einer nichtchristlichen Mischreligion verbunden wurden, deren Kern ein in Tempeln vollzogener geheimer Kult bildet. Eine fundierte Verständnishilfe. *B. Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

EDUARD SCHICK, 1962–1974 Weihbischof, 1974–1982 Bischof von Fulda, gehört zu den wenigen noch lebenden Bischöfen, die an allen vier Sitzungsperioden des Zweiten Vatikanischen Konzils teilgenommen haben. Er skizziert den Verlauf des Konzils, hebt die wichtigsten Ergebnisse hervor und fragt schließlich, warum die Umsetzung der Beschlüsse nicht recht vorwärtskommt.

In China läßt sich eine Hinwendung zur Religiosität und auch zum Christentum erkennen, die dort häufig als „Religions-" bzw. „Christentumsfieber" bezeichnet wird. ROMAN MALEK, Direktor des China-Zentrums in Sankt Augustin, analysiert dieses Phänomen und die verschiedenen Interpretationsversuche.

PETER KNAUER, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt, versteht seine Überlegungen als ein Plädoyer für die wahre „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen", die durch das Zölibatsgesetz nicht gefördert, sondern eher untergraben zu werden scheint. Man müsse daher nachdenken, wie diese Gesetzgebung heute zu ändern ist.

PAUL KONRAD KURZ stellt drei in diesem Jahr erschienene Romane vor, die sich aus ganz verschiedener Sicht mit der deutschen Einheit und ihren Folgen für die Beteiligten befassen: „Ein weites Feld" von Günter Grass, „Nikolaikirche" von Erich Loest und „Der Wendehals" von Volker Braun.

Mit der künstlichen, dreidimensionalen Welt „Cyberspace", auch virtuelle Realität genannt, ist die Entwicklung der Medien zu einer bisher noch nicht erreichten Perfektion gelangt. RÜDIGER FUNIOK, Leiter des Instituts für Kommunikationsforschung und Medienarbeit an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick und fragt vor allem nach den Chancen und Gefahren von Cyberspacespielen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adreßbuch für das katholische Deutschland. Ausgabe 1995. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz u. Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Paderborn: Bonifatius 1995. 446 S. Kart. 29,80.

Auer, Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs. Freiburg/Schw., Freiburg. Universitätsverlag, Herder 1995. 303 S. (Studien zur theologischen Ethik. 66.) Kart. 66,–.

Befiehl dem Herrn deinen Weg. Gottesdienste mit Senioren. Hg. v. Heribert Feifel. Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 256 S. Kart. 29,80.

Berger, Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments. 2., überarb. u. erw. Aufl. Tübingen: Francke 1995. XXV, 808 S. Lw. 78,–.

Die Bibel. Eine Einführung für Kinder. Illustration: Marcelino Truong, Text: Benoit Marchon und Jean-Pierre Rosa. Stuttgart: Kreuz 1995. 45 S. Kart.

Biesinger, Albert: Gott mit Kindern wiederfinden. Ein Leitfaden für Mütter und Väter. Freiburg: Herder 1995. 24 S., Abb. Kart. 5,–.

Bilanz der Religionspädagogik. Hg. v. Hans-Georg Ziebertz und Werner Simon. Düsseldorf: Patmos 1995. 487 S. Kart. 49,80.

Binde deinen Karren an einen Stern. Jörg Zink im Gespräch mit Meinold Krauss. Stuttgart: Kreuz 1995. 223 S. Kart. 29,80.

Brems, Franz Josef: Maria Einsiedeln. Sachseln – Flüeli – Ranft. Bamberg: St.-Otto-Verlag 1995. 72 S., Abb. Kart. 9,80.

Brown, Peter: Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium". München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1995. 204 S. (dtv wissenschaft. 4650.) Kart. 29,80.

Colombo, Giuseppe: La Ragione Teologica. Milano: Glossa 1995. IX, 814 S. Lw. £ 85,–.

Daiber, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg: Diagonal-Verlag 1995. 197 S. Kart. 29,80.

Faatz, Martin: Vom Staatsschutz zum Gestapo-Terror. Politische Polizei in Bayern in der Endphase der Weimarer Republik und der Anfangsphase der nationalsozialistischen Diktatur. Würzburg: Echter 1995. 576 S. (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit. 5.) Kart. 64,–.

Feldmann, Christian: Jesus. Gottes menschliches Gesicht. Freiburg: Herder 1995. 24 S., Abb. Kart. 5,–.

75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des „Friedensbundes Deutscher Katholiken" und von „Pax Christi". Hg. v. Johannes Horstmann. Schwerte Katholische Akademie 1995. 155 S. (Akademie-Vorträge. 44.) Kart. 15,–.

Gawlik, Marion – Krafft, Elena – Seckinger, Mike: Jugendhilfe und sozialer Wandel. Die Lebenssituation Jugendlicher und der Aufbau der Jugendhilfe in Ostdeutschland. München: Deutsches Jugendinstitut 1995. 334 S. Kart.

Gewalt gegen Fremde. Rechtsradikale, Skinheads und Mitläufer. 2., aktual. u. erw. Aufl. München: Deutsches Jugendinstitut 1995. 227 S. Kart.

Groß, Engelbert: Ein Leuchten weiter als der Himmel. Weihnachtsgedanken. Freiburg: Herder 1995. 115 S. Kart. 19,80.

Grün, Anselm – Schwarz, Andrea: Und alles lassen, weil er mich nicht läßt. Lebenskultur aus dem Evangelium. Freiburg: Herder 1995. 218 S. Lw. 26,80.

Häring, Bernhard: Heute Priester sein. Eine kritische Ermutigung. Freiburg: Herder 1995. 152 S. Lw. 26,80.

Hark, Helmut: Den Tod annehmen. Unser Umgang mit dem Sterben als Chance der Reifung. München: Kösel 1995. 334 S. Kart. 39,80.

Hemmerle, Klaus: Uns ist ein Kind geboren. Gedanken zu Advent und Weihnachten. Freiburg: Herder 1995. 24 S., Abb. Kart. 5,–.

Herbstrith, Waltraud: Biblische Meditationen. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1995. 119 S. (Topos Taschenbücher. 251.) Kart. 12,80.

Hertel, Peter: Geheimnisse des Opus Dei. Verschlußsachen – Hintergründe – Strategien. Freiburg: Herder 1995. 221 S. (Herder Spektrum. 4386.) Kart. 16,80.

Hertz, Lone: Ich sage nichts, weil ich mich vor der Welt fürchte. Eine Mutter baut ihrem autistischen Sohn Brücken ins Leben. Freiburg: Herder 1995. 255 S. Kart. 34,–.

Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. Ausgabe für die Gemeinde. Hg. v. d. Liturg. Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Freiburg: Herder 1995. 29 S. Kart. 7,80.

Huber, Bernhard: Die Mauer des Horizonts. Poesie und Prosa. Ismaning: Huber 1993. 49 S. Kart. 24,–.

Huth, Werner: Flucht in die Gewißheit. Fundamentalis-

mus und Moderne. München: Claudius 1995. 229 S. Kart. 26,–.

Hünermann, Peter: Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven. Münster: Aschendorff 1995. 300 S. Kart. 70,–.

Intimität und zölibatäres Leben. Erfahrungsberichte von Priestern und Ordensleuten. Würzburg: Echter 1995. 144 S. Kart. 24,80.

Ist die Ökumene am Ende? (Von) Heinrich Döring u. a. Regensburg: Pustet 1994. 129 S. Kart. 24,80.

Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung: Hg. v. Hans Küng. München: Piper 1995. 319 S. Lw. 34,–.

Jaide, Walter: Für eine Moral der Zukunft. Betrachtungen. Stuttgart: Radius 1995. 93 S. Kart.

Johannes Paul II. Aus der Kraft der Hoffnung leben. Hg. von Franz Johna. Jahreslesebuch. Freiburg: Herder 1995. 400 S. Lw. 34,–.

Kamphaus, Franz: Eine Zukunft für alle. Umkehr zur Solidarität. Freiburg: Herder 1995. 196 S. Lw. 29,80.

Kolb, Anton: Wissenschaft – Bildung – Kultur. Für Integration, Ziele, Werte und Verantwortung. Graz: Schnider Verlagsatelier 1995. 484 S. Lw. 39,80.

Krämer, Hans: Integrative Ethik. Frankfurt: Suhrkamp 1995. 430 S. (stw. 1204.) Kart. 27,80.

Kurz, Paul Konrad: Die Liebe ist ein Hemd aus Feuer. Mit Bildern von HAP Grieshaber. Ostfildern. Schwabenverlag 1995. 123 S., Abb. Lw. 48,–.

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3: Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg: Herder 1995. 14 S., 1378 Sp. Lw. 380,–.

Lichtsekunden. Dominikanische Predigten zum Lesejahr A. Hg. v. Rudolf Stertenbrink. Freiburg: Herder 1995. 239 S. Lw. 39,80.

Literatur über Literatur. Eine österreichische Anthologie. Hg. v. Petra Nachbaur u. Sigurd Paul Scheichl. Graz: Styria 1995. 320 S. Lw. 20,–.

Mohammed. Worte wie Oasen. Aus dem Altarabischen ausgew., übers. u. hg. v. Ghazi Abdel-Qadir. Freiburg: Herder 1995. 126 S. Kart. 14,80.

Nagel, Eduard: Das Gottesdienst-Fürbittbuch. Lesejahr A. Freiburg: Herder 1995. 159 S. Kart. 19,80.

Postkartenbuch: Taizé. Freiburg: Herder 1995. 20 S. Kart. 14,80.

Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B. Persönlicher Zugang, literarischer Text, Exegese, Predigtentwürfe. Hg. v. F. J. Stendebach u. Klaus Roos. Mainz: Matthias-Grünewald 1995. 280 S. Kart.

Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearb. v. Karl-Heinz Neufeld. Köln, Freiburg: Benziger, Herder 1995. XXXV, 555 S. Lw. 158,–.

Rodt, Norbert – Hecht, Anton: Zeugnis der Auferstehung. Dokumente und Bilder aus dem Leben des Priesters Heinrich Maier. Grafiken und Texte des Kreuzweges von Ernst Degasperi. Innsbruck: Tyrolia 1995. 111 S. Kart. 22,–.

Ruelius, Peter-Felix: Mysterium spes. Gabriel Marcels Philosophie der Hoffnung und ihre Relevanz für die Eschatologie. Würzburg: Echter 1995. XI, 412 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. 14.) Kart. 56,–.

Schütz, Christian: Das Staunen im Stall. Krippenmeditation. Freiburg: Herder 1995. 96 S. Kart. 19,80.

Siregar, Emmanuel: Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie. Freiburg/Schw., Freiburg: Universitätsverlag, Herder 1995. 410 S. (Studien zur theologischen Ethik, 64.) Kart. 84,–.

Solidarität mit den „Ausgeschlossenen". Basisdokument der Brasilianischen Bischofskonferenz zur „Kampagne der Brüderlichkeit 1995". Hg. v. Bischöfl. Hilfswerk Misereor. Aachen: Misereor 1995. 60 S., Abb. Kart. 5,–.

Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Kinogeschichte. Hg. v. Peter Hasenberg, Wolfgang Luley, Charles Martig im Auftr. d. Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz u. d. Kath. Mediendienstes Zürich. Mainz, Köln: Matthias-Grünewald-Verlag, KIM 1995. 260 S., Abb. Kart. 36,–.

Edith Stein Jahrbuch. Band I. Die menschliche Gewalt. Würzburg: Echter 1995. 368 S. Kart. 58,–.

Stubenrauch, Bertram: Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. Freiburg: Herder 1995. 264 S. (Quaestiones Disputatae. 158.) Kart. 48,–.

Taschenkalender für Ministrantinnen und Ministranten und junge Christen. Hg. v. den Oblaten des heiligen Franz von Sales. Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1995. 143 S. Abb. Kart. 7,60.

Tewes, Ernst: Seelsorger bei den Soldaten. Erinnerungen an die Zeit von 1940 bis 1945. München: Don Bosco 1995. 93 S. Kart. 16,80.

Wehowsky, Stephan: Gespräche über Ethik. München: Beck 1995, 196 S. (Beck'sche Reihe, 1111.) Kart. 17,80.

„Wir sind Kirche". Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion. Freiburg: Herder 1995. 255 S. Kart. 17,80.

Wittmann, Reinholda: Du lädst uns ein. Familiengottesdienste mit Kleinkindern. Freiburg: Herder 1995. 104 S. Kart. 19,80.

Witwer, Toni: Die Gnade der Berufung. Allgemeine und besondere Berufung bei Hieronymus Nadal am Beispiel der Gesellschaft Jesu. Würzburg: Echter 1995. 299 S. X, (Studien zur systematischen znd spirituellen Theologie. 13.) Kart. 42,–.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe sind eine Beilage der Missionsprokur der Jesuiten SJ, Nürnberg und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.